273

Dr. phil.
Александр Вейдеман

ТРАГИКА

КАК СУЩНОСТЬ

ИСКУССТВА, РЕЛИГИИ И ИСТОРИИ

(ТЕОРИЯ ПАНТРАГИЗМА)

„Красота спасет мир".
Достоевский: „Идиот" —
кн. Мышкин

Dr. A. Veidemana izdevniecība
Rīgā, 1936. g.

10

Dr. phil.
Александр Вейдеман

ТРАГИКА

КАК СУЩНОСТЬ

ИСКУССТВА, РЕЛИГИИ И ИСТОРИИ

(ТЕОРИЯ ПАНТРАГИЗМА)

1273

По секретарю?

Dr. A. Veidemana izdevniecība
Rigā, 1936. g.

Все права на новые издания и переводы на другие языки остаются за автором.

Львівська державна наукова бібліотека
№ 583

Spiestuve „STAR", Rigā, Kurmanova ielā 15.

Посвящается памяти покойных соратников автора по СПБ. философскому Собранию:

ПЕТРА АНДРЕЕВИЧА КИРИЛОВА
инженера путей сообщения ВЛАДИМИРА РОБЕРТОВИЧА ФРЕМКЕ
и профессора НИКОЛАЯ ВАСИЛЬЕВИЧА БОЛДЫРЕВА.

КНИГОЗБІРНЯ
„СТУДІОНУ"
у Львові

10821.51+103(2)6

„Красота спасет мир"
Достоевский, „Бесы"
кн. Мышкин.

1.

Как возможно искусство.

Философия есть система идеализма, ибо предметом ее является ничто иное как идея, понимаемая в смысле абсолюта Вместе с этим является и деление философии на отдельные дисциплины всецело вытекающим из развития этой идеи, причем каждая часть системы философии представляет собою определенный фазис этого развития. Таким образом эти части системы не создают в своей совокупности — самой системы, но система сама предваряет их. Как единство идеи предваряет собою все фазисы своего развития, так и система предваряет все отдельные части философии. Однако система философии предваряет все свои части вовсе не в родовом смысле, вовсе не как philosophia prima. Это предшествование, это предварение системою всех отдельных частей философии, именно логики, этики и эстетики мы понимаем след. вовсе не в том смысле, что система должна пониматься как какая-то отдельная философская дисциплина, но в том смысле, что каждая часть системы должна являться сразу же и всею системою философии; она должна обнимать собою весь мир и ничего не оставлять за своими пределами; а с другой стороны в каждой из этих частей системы философии должны осуществляться все черты остальных двух частей системы. Система предваряет свои части именно только систематически. И поэтому всю систему философии мы определяем прежде всего как логику, и в эту последнюю включаем и волю как

априорность, и чувствование как телеологичность. И далее, только поэтому воля в этике и чувствование в эстетике являются для нас разумными. И в этом смысле мы можем назвать всю систему философии – системою панлогики. Все есть мышление, все есть логическая идея. Во вторых мы можем определить систему философии и как этику, ибо философия только и может пониматься как система идеализма, который в основе своей только и может быть таковым, поскольку он является как моральный, этический, наконец можем мы определить систему философии и как эстетику, в том смысле, что система философии есть всегда система строжайшего телеологизма. Так являются логика, этика и эстетика не отдельными самостоятельными философскими дисциплинами, но совершенно равноправными и равноценными частями одной целой философии, понимаемой как система. Однако, признавая равноправность и равноценность логики, этики и эстетики в системе философии, мы должны отдать известный приоритет логике, ибо философия прежде всего есть научная дисциплина, и приоритет логики есть приоритет логический. Первою частью системы философии только и может быть логика.

Но приоритет логики есть, как мы уже сказали, приоритет чисто логический, чисто научный. И поэтому, поскольку философия является для нас руководством в практической деятельности, должна носить философия этический характер, и приоритет в ней должен принадлежать этике. Приоритет этики в системе философии носит следовательно в этом случае характер чисто этический, т. е. чисто практический. Наконец, поскольку является философия системою конечных чаяний души человека, является она как эстетическая по преимуществу. И тогда приоритет в ней получает эстетика. И приоритет эстетики есть следовательно приоритет чисто эстетический, т. е. религиозно-мистический.

Но для науки приоритет в философии должен принадлежать логике. Ибо наука есть система мышле-

ния, система познания. Но и здесь могут быть отдельные уклоны. Так Сократовский и отчасти Платоновский в древнее время или Фихтевский в наше время уклон был чисто-этический. Напротив Шеллинговский или Шопенгауэровский уклон был эстетико-религиозного характера. Но большая часть мыслителей, и мыслителей не практиков, как-то Эпиктет, Марк Аврелий и др., а теоретиков—как то Декарт, Кант, Гегель—с особенною силою и яркостью выявила чисто-логический уклон.

Итак с точки зрения теоретической или чисто научной вся философия является системою логики. И эстетика, подобно этике, как часть системы философии, поэтому мыслится как часть логики. И нашею задачею теперь является указать ей ее место и значение в системе логики. Но прежде взглянем еще на расчление самой эстетики.

Эстетика в широком смысле слова распадается для нас, подобно теоретике (логика природы) и этике (логика социальных наук) на три части: первая часть, аналогон логики качества в теоретике и этике социальных наук, есть философия искусства. Она представляет собою возможность эстетики, как таковой Вторая часть эстетики, аналогон математики в теоретике и права в системе социальных наук, есть область религии. Она представляет собою действительность эстетики как таковой. Наконец третья часть эстетики, аналогон естествознания в теоретике и экономики в системе социальных наук, есть область истории. Она представляет собою область необходимости эстетики как таковой. Однако все части системы не являются однеми только областями качества, количества и отношения. Кроме этих последних в системе дается и область модальности. И в сфере теоретики таковою областью модальности является область психологии. Эта область не прибавляет ничего нового к прежним областям качества, количества и отношения, подобно тому, как и сознание не прибавляет к миру ничего нового, но есть только осозна-

ние этого мира. Здесь мир в себе становится для логики — миром для себя. Точно также и в области этики социальных наук таковую же модальную область представляет собою область педагогики. Социальный мир в ней точно также становится для себя таковым же, каким он является до нее в себе. Соответственное место в эстетике занимает философия. И в области философии мир эстетики становится для себя таким же, каким он был до нее в себе. Но философия понимается здесь не как какая-либо система, исключающая собою все остальные системы, но как включающая в себя все философские системы. И поэтому все данные в истории философии системы должны пониматься здесь с одной стороны как определенные, ограниченные в своем количестве типы философских мировоззрений, лишь повторяющиеся постоянно в незначительных вариациях, а с другой — как представляющие собою лишь ряд последовательных ступеней от нисших — вплоть до высшей, причем исключительность каждой таковой ступени заключается лишь в том, что она, нарушая принцип строгой систематичности, абсолютирует одну сторону системы и тем выдвигает эту свою односторонность, как принцип своего обособления. Философия в этом смысле слова есть феноменология, если понимать таковую в смысле Гегеля. В этом смысле мы вполне солидарны с кн. С. Н. Трубецким, который говорит в своей статье „Вера в бессмертие:

„Если бы прогресс философии, подобно прогрессу наук, определялся одним ростом положительных знаний, дело было бы проще. Но пока существует вопрос об общем смысле наших знаний, о смысле нашего существования или существования вообще, решение этого вопроса будет зависеть не от одних знаний, но и от ступени философского понимания, его ширины и глубины. Различия в философии зависят не от границы человеческого ума, а от границы умов. Мы не хотим сказать, чтобы различные способы понимания и различные ступени понимания были все одинаково индивидуальны и субъек-

тивны; наоборот, многие из них могут иметь не только психологическое или историческое объяснение, но и логическое и философское оправдание, занимая определенное, иногда необходимое место в феноменологии философской мысли, в целом ее развития. Но это также еще далеко не значит, чтобы каждое новое философское учение представляло собою более глубокий и совершенный способ понимания сравнительно с предшествующими. Ибо самая философия предшественников часто и во многом, нередко в самом ценном, является недоступною менее глубокому пониманию преемников".

2.

Наука не „создается" людьми, а лежит сокрытою в самой природе, в самом бытии, и может людьми лишь быть открываемою. В этом смысле Бергсон правильно понял Канта и Аристотеля, говоря: „Если научное познание есть именно то, что желал сделать из него Кант, то существует простая наука, заранее сформированная и даже заранее сформулированная в природе, как это полагал Аристотель; великие открытия только зажигают, точка за точкою, начертанную заранее линию этой логики, присущей вещам, подобно тому как в праздничный вечер постепенно зажигается газовая нить, заранее обрисовывающая контуры монумента" (Введ. в метафизику стр. 44 рус. пер).

Однако наука и бытие отнюдь еще не есть тождество. Наука и бытие абсолютно тождественны в одной лишь „теоретике", т. е. только в той области, которую Кант называл областью теоретического разума, или другими словами, в той области познания, которая характеризуется признаками чистой интуитивности (в отличие от областей воли и чувствования). Но уже первое появление элемента воли, отвергает чистоту интуиции, чистоту в смысле полной исключительности. И тогда нет уже более для нас тождества науки и бытия. Область „практиче-

ского" разума т. е. область социальных наук уже более не есть область тождества науки и бытия. Ибо, если бы оно оставалось бы таковым, то автономность этой области была бы аннулирована, и мы снова впали бы в до-Кантовский (как и впадают многие) этический натурализм. В области социальных наук тождество науки и бытия уже сменяется тождеством науки и долженствования, тождеством науки и идеала, который является содержанием долженствования. Итак, мир культуры уже не „есть", как „есть" мир природы, но еще только „создается" усилиями воли, и воли, конечно, не эмпирической, индивидуальной, по воли трансцендентальной которая действует конечно, не сама по себе, но только через посредство эмпирических воль, отнюдь однако не растворяясь в этих последних, а оставаясь самою собою и будучи тождественной с целокупностью всех эмпирических воль, и которая вовсе еще не ниспадает на уровень „volonté de touts", а царит над ними, как „volonté general" Руссо. Так культура достраивает природу, совершенствует ее, доводит ее до идеала. И это усовершенствование природы, бытия через волю начинается собственно говоря, еще ранее созидания мира социальной культуры, а именно происходит еще в пределах чистой природы, т. е. самой природы Эта область творчества воли, где творчество еще не направлено на мир духа, а еще только, так сказать, воспитывает себя для этого на элементах природы и еще только подготовляет себя к будущему духовному творчеству — есть область творчества материальной культуры Творчество материальной культуры есть логически или систематически — первое завершение „природы". Здесь завершается природа и неорганическая — через постройки мостов, проведение каналов, созидание путей сообщения и т. д. и также и органическая — через культивирование как мира растительного, также точно и мира животного и наконец даже самого человека (педагогия). Всю эту область созидания до-духовной, т. е. материальной культуры мы можем назвать областью

„техники". Итак, первой областью творчества воли — является область техники, как область материальной культуры. Техника завершает собою, как мы сказали, природу как неорганическую, так и органическую посредством их усовершенствования. Второю областью творчества воли — является уже творчество ею — себя самой: деятельность воли направлена на построение мира самой воли. как таковой, или. другими словами, мира социальной культуры. В этом смысле мир культуры как таковой, сам по себе завершает собою мир природы. В духе приходит природа к сознанию себя самой, и в организации социального мира этическое мышление (воля) восполняет все недочеты природы, все недочеты теоретического мышления, выдвигая на первый планъ интересы индивида как такового, а отнюдь не только как экземпляра рода, и возводя его, индивида, на новую, высшую ступень в качестве уже „лица" или „персоны" Но творчество воли этим отнюдь еще не завершается. Перед ним открывается еще одна, и на этот раз уже последняя область, именно область эстетики, область искусства и религии. Эта область есть область красоты. И первым вопросом является здесь всегда вопрос дается ли красота в природе или же только в искусстве? Но что такое представляет собою природа? Под миром природы мы понимаем, согласно нашей концепции, единство миров логики, математики и естествознания И в этих мирах — в каждом своя собственная закономерность: в мире логики — эта закономерность есть закономерность логической достаточности основания, в математическом мире—закономерность функциональной зависимости, а в мире естествознания — в математическом или точном — закономерность причинной связи, — а в историческом — закономерность телеологической системы, телеологической — в смысле биологии. Итак, с точки зрения систематизма — в понятии природы, следовательно, не заключается, да и не может заключаться и понятия красоты. Однако этим отнюдь еще не исключается всякая вообще наличность красоты в при-

роде. Другими словами в природе может красота быть данною, но лишь как чистая случайность. И потому она всегда преходяща и след. лишена присущей ей вечности. Ибо только закономерность — вечна. Но все отдельные элементы красоты должны быть в природе на лицо. Ибо если только они заключаются в ней целиком, то лишь в таком случае возможно то логическое развитие мышления, которое диалектически идет от чистого нуля к абсолютной полноте бытия. И как в желуде уже заложена вся сущность дуба, все свойства его и признаки, так и в понятии природы заложены в самом существе своем и этика, и эстетика.

3.

Возвращаясь к понятию красоты, мы должны след. утверждать, что она в природе точно также не дана, как не дано в природе добро. Так является красота таковою только искусства, и лишь через гений художника возникает она для нас впервые. Однако это отнюдь еще не означает, что, если всякая красота дается нам через искусство и в искусстве, то дается только в произведениях художников. Ибо как наука вовсе не тождественна с теми или другими книгами или трудами того или иного ученого, но в глубочайшей своей сущности тождественна с самим бытием, точно также и искусство, как таковое, отнюдь еще не тождественно с теми или другими произведениями художественных гениев. Только идеальная наука или — что тоже, наука в трансцендентальном аспекте — действительно тождественна с самим бытием в области теоретики. Точно также и в области социального долженствования. Долженствование — не есть естественное бытие, но есть тем не менее все-же бытие, бытие sui generis. И идеальное содержание долженствования, т. е. содержание долженствования как определенный идеал, есть та трансцендентальность, которая, воплощаясь в исторической действительности, несмотря на это высоко

стоит над этою последней, царит над нею. Так же точно и искусство, как чистая идеальность, постоянно и непрерывно воплощаясь в эмпирических формах творений того или другого художественного гения, отнюдь не растворяется в этих последних, но высоко стоит над ними, и, господствуя над ними, являет собою новый вид трансцендентального бытия. И красота существует в природе только в том смысле, если под природою мы будем понимать весь мир, все бытие в целом И красота не может быть красотою только в искусстве, если под искусством мы будем понимать только одни эмпирические произведения искусства Ибо идея красоты должна прорывать всякую данность и ниспровергать всякие догмы, точно также, как и в области науки, идея истины должна отвергать все авторитеты, поскольку они суть только авторитеты, а идея справедливости в области социальной культуры—должна отрицать все застывающие формы социального становления.

Если мир социальной культуры есть бытие совершенно отличное от мира природы, именно есть бытие телеологически самоосуществляющегося идеала, как долженствования, то мир эстетического телеологизма есть опять таки бытие, но бытие снова совершенно особого рода мира. В искусстве бытие природы и долженствование трансцендентального идеала приходят к новому, высшему единству. Реальность природы через искусство становится идеальностью, и идеальность долженствования — становится реальностью. Материя природы в искусстве получает идеальные формы, а идеал духа—материальное воплощение. Так становится кусок мрамора Венерою Милосской или Аполлоном Бельведерским и замысел художника принимает формы самой действительности. Так становится в искусстве—реальное—идеальным, и идеальное—реальным.

Таким образом система философии отнюдь не ограничивается философиею природы и философиею культуры. Философия природы строит бытие, а философия культуры—идеал. И между ними радикальное

противоречие. Снять это противоречие и дать им высший синтез—задача эстетики.

4.

В свою очередь и система эстетики должна строится аналогично системам философии природы и философии культуры Место логики в системе природы и место этики в системе социальной культуры занимает эстетика в узком смысле слова. Это есть философия искусства. Ее задача заключается в том, что она должна показать возможность (и именно одну только возможность) реализации идеального и идеализации реального. Так, например скульптура идеализирует природу, преобразует ее в идеал, делает ее в своих произведениях—искусством и наоборот, идеальный образ свой воплощает в реальность.

5.

Попытаемся прежде всего дать классификацию, или правильнее — систематизацию изящных искусств. Эта классификация должна быть совершенно аналогичною классификации наук и совершаться точно также через постепенную конкретизацию общего Самое общее в известном смысле—самое бедное по содержанию искусство—стоит ближе всего к математике и математическому или точному естествознанию. Это искусство—архитектура. Если архитектура по своему существу является эстетизированною геометриею и механикою, то следующим искусством по степени приближения эстетики к конкретной природе,—является живопись. Неорганическая природа изображается ею уже в формах света тени и красках. Но живопись изображает в своих формах также и мир органический. Однако полностью и притом исключительно органический мир в искусстве создается только скульптурою. Но сколько бы жизни, ни вкладывалось художником в произведения искусства,—оживает в полном смысле скульптура только в танце, в

балете. И здесь искусство уже полностью становится человеческим искусством, человеческим в том смысле, что предметом его становится исключительно и только человек Все до сих пор указанные нами искусства носят характер изобразительных искусств. И как философия начинает свое построение с построения природы, начинает с интуиции, созерцания внешности, так и искусство начинает свое построение—с изобразительности. Но философия природы с психологией переходит постепенно в философию духа, и интуиция как данность,—в волю, как становление. Точно также и искусство должно перейти от интуиции, от изобразительности—к духу. Эта новая форма искусства — музыка. Музыка тесно связана с миром природы. Ее глубочайшая сущность—ритм—всецело основан на математике, как это понял еще в глубокой древности Пифагор. И основное отличие музыки от изобразительных искусств—звуковой характер ее творчества—не менее тесно связывает ее с миром природы—именно с физикою. Наконец и самый ритм, по существу своему есть ничто иное, как тот же танец, но только перенесенный из области внешнего созерцания—в область духа. И место природы занимает теперь уже дух. И только в следующем тоническом искусстве—литературе—искусство получает, наконец, исключительно человеческую форму, человеческую на этот раз уже в духовном смысле, оно становится словесным. В известном смысле представляет собою литература полный синтез всех названных доселе искусств. Именно каждое литературное произведение имеет прежде всего определенное архитектоническое построение Затем нередко литературные произведения, занимаются изображением природы, так сказать, живописуют ее. Наконец, изображая людей, как с внешней, так и в особенности—с внутренней, духовной стороны, литература включает в себя и все остальные виды искусств, и, давая им внутреннее единство, претворяет их в новую, высшую форму. Тем не менее литература остается по существу—письменным искусством. Словесное искусство—и в письменной форме!

Но слово как искусство, может стать и живым словом. И тогда возникают для нас новые формы словесного искусства. Ораторское искусство, декламация и, наконец, театр во всех его разновидностях: балете, опере, драме и т. д. — вот эти последние формы. Однако основою всех этих новых форм словесного искусства остается все же литература. Литература — есть центр всех искусств. И поэтому, говоря об искусстве вообще, мы считаем возможным остановиться на одной только литературе.

Итак, центром художественного изображения всегда является человек, и высшим видом искусства, включающим в себя все остальные искусства — литература. И в области литературы осуществляется изобразительность в эпосе. Спокойный, величавый, бесстрастный характер эпоса, совершенно закрывающий для нас самого автора, — есть чистое воплощение изобразительности, как таковой. События и лица изображаются здесь как самодовлеющие, самостоятельные, независимые от автора и его личности. Напротив, духовный мир уже не может иметь чисто объективного значения; он должен выражаться в личных чувствах и стремлениях самого автора. Поэзия духа есть поэзия субъективная и, как таковая, может воплощаться только в лирике. Лирика есть поэзия, изображающая чувства и личные переживания самого автора. Но, конечно, изображая чувства настроения и стремления самого автора, лирика вовсе еще не должна выражать для нас характер только поэта. Лирические поэты вовсе не должны все быть такими крайними субъективистами, какими были, например, Байрон и Лермонтов. Тем не менее, как бы объективен лирический поэт ни был, он все же, по сравнению с эпическим поэтом, является субъективным поэтом. Наконец, синтез объективной изобразительности и субъективных переживаний мы находим в романе. Роман соединяет в себе и эпический характер повествования и лирический характер изображения чувств, настроений и стремлений человеческого духа. Отличие романа от эпического характера поэмы мы видим в том, что автор не может в нем

быть совершенно безучастным к своим героям, событиям их жизни и их судьбе, а напротив делает эти последние—центральным пунктом своего изображения. Отлнчие же романа от лирики заключается в том, что автор дает нам в нем тем не менее повествование, и именно эпическое повествование о своих героях. Так объединяет в себя роман сразу и эпос и лирику, давая нм собою их высший синтез. И только этим одним и объясняется то обстоятельство, почему роман все более и более вытесняет собою все остальные виды поэзии и начинает занимать исключительное положение в современой литературе.

6.

Логика ставила себе вопрос, что есть бытие и отвечала, что бытие, объект есть ни что иное, как становящийся субъект; какой же основной вопрос ставит себе этика? Этот вопрос—следующий: что такое—долженствование? Мы знаем уже, что это—есть воля. И в отличие от мышления, ориентируется воля всецело на будущее. Это будущее она целиком антиципирует, живет только им и через эту антиципацию целиком и полностью эмансипируется от настоящего. Только через это и есть воля—свобода, и каждый шаг в ее развитии—новое творение. Но что такое это будущее? Мы знаем, что мышление развивается по принципу нстины; как же развивается воля? Очевидно, что принципом развития ее только и может быть принцип творения добра. Итак антиципация будущего есть антиципация долженствующего быть осуществленным добра. Это добро есть следовательно идеал чистой воли, подобно тому, как истина является идеалом чистого мышления. И этот идеал, по самому понятию своему, должен быть бесконечным, ибо долженствование никогда не может прекратиться, так как оно является принципом a priori. И далее, добро—этот долженствующий осуществиться бесконечный идеал, осуществляется как мы знаем, через социальный процесс в мире человеческой культуры. Однако, если этот идеал,

Львівська державна наукова бібліотека
583

с одной стороны никогда не может осуществиться вполне и целиком, ибо тогда он перестал бы быть бесконечным, то с другой стороны — так как дурная бесконечность никогда не укрепляет, но лишь всегда разрушает мир—добра—этот идеал не может оставаться и вечно неосуществленным. Вот почему этическая деятельность никогда не может ориентироваться на действительность. Предметом ее ориентирования только и может быть вечный мир, как вечный идеал. И только тогда могут быть осознаны все нравственные, социальные, политические и экономические утопии, как таковые. Итак, этика ориентируется не на историческую действительность, но исключительно и только на нормирующий трансцендентный идеал. И характеристикою этого идеала является вечность. Так, только присовокупляя себя к царству вечности, является человек—членом морального мира. Ибо, живя идеалом и в идеале, преодолевает он всякую конечность, всякую бренность. Но что же является принципом этого идеала, этой вечности, началом ее? Этим принципом только и может быть абсолют. Только через него и в нем преодолевает человек—свою человечность, и субъект—свою субъектность. Итак, на вопрос: что такое долженствование, что такое воля, что такое субъект, мы должны ответить:—это абсолют. Без идеала — нет воли, нет субъекта, как в логике без субъекта — не было объекта. И как объект в логике есть лишь нисшая ступень субъекта, так и субъект в этике есть лишь нисшая ступень абсолюта. Но если логика все же есть логика только объекта, то и этика все же есть таковая только субъекта. И как субъект в логике играет роль лишь модальной категории, и реальною категориею становится только в этике, так и абсолют в этике играет таковую же роль лишь модальной категории, и реальною категориею становится только в эстетике. Наконец, как в логике субъект — трансцендентен объекту, и мышление не строит его, ибо он является волею, тяк и в этике абсолют—трансцендентен субъекту или воле, и воля не строит

его. Наконец, как воля строит в конце концов само мышление, точно также и сама воля—построяется абсолютом. Так является абсолют — содержанием, предметом одной только эстетики. Только там делается он—реальною категориею.

7.

Логика строит мышление, которое является интунтивным. Его интунтивность покоится на том, что оно всегда есть таковое — объекта и характеризует собою бытие как бытие. Но интуиция естъ только начало философии, есть только та потенция, которая должна затем развиться, должна перейти в становление, в творчество воли. Она есть лишь смысл, идея, которая через волю становится существующею, реализующеюся, Но она осуществляется не как намерение воли, она не является только понятием воли, но сама реальна и требует воли лишь в том смысле, что как интуиция, она всего лишь потенциальна и осуществляется только через становление. Так понимаем мы идею, интуицию не в смысле. Плотина, не как мысль Бога, но в смысле Платона, как самое по себе сущее. Как идея, интуиция, осуществляется только через становление. И только воля есть истинное становление. Так является понятие воли всегда синонимом понятия субъекта, так как только в субъекте через долженствование осуществляется всякое становление. И далее, мышление, как интуиция, и воля как становление созидание, требуют своего завершения. Это завершение может дать только чувствование. Ибо только чувствование, как телеологичность, есть завершение бесконечного творчества воли. И если логика строит объект, а этика—субъект, то строит эстетика высшее единство их, высший синтез их, строит мир как Абсолют. Но этот абсолют не есть мертвый, косный Абсолют, ибо мы понимаем систему философии как идею, становящуюся, развивающуюся идею. И в самом деле только в таком случае может суще-

ствовать Абсолют, не отрицая конечного мира. И этот Абсолют, эта идея развивается, по нашему мнению, логическим методом, диалектикою, т. е. единственным методом, каким только и может развиваться система чистого идеализма. Тезисом этого развития является самое положение идеи, как таковой, т. е. интуитивность. И из этой интуитивности, путем антитетичности, путем полного противоложения, противоречия возникает воля, как борец, стремящийся осуществить чистый идеал. Ибо в воле приходит мышление к себе самому и обращает построение на самого себя. И только отсюда возникает полная и абсолютная активность воли. Идея может выйти из своей потенции только путем становления. Так только воля может вывести мышление из его возможности и дать ему бытие. Но идея должна быть абсолютированием, должна быть идеалом, который осуществляется только через становление на почве интуиции. И только эстетика дает таким образом завершение системе философии. Ибо только эта область, как область полного совершенства, красоты и святости, есть область абсолютности область идеала. Идеал и есть идея. И идея есть тождество объекта и субъекта, бытия и долженствования, мышления и воли, логики и этики, в их взаимном требовании друга друга, противоречии и примирении. И это тождество есть высший их синтез. Так только в эстетике завершается система философии и является как система идеализма.

8.

Теперь взглянем, как возникает для нас необходимость эстетики в самой этике. Реальностью, бытием в этике является воля, но воля сама есть ни что иное, как только инобытие Абсолюта, который, как субстанция, как реальность, однако этикою построяться не может. Итак реальность в этике, как и в логике—нереальна! И наоборот, нереальность, Абсолют, который

носит в этике строго модальный характер, является так же, как и в логике — реальностью. ибо всякое свое содержание черпает воля исключительно из понятия идеала, т. е. абсолюта. Итак и здесь реальность — нереальна, а нереальность — реальна! Не ясно ли, что это противоречие должно быть снято. Абсолют должен рассматриваться уже не как модальность, но как реальность. И тогда переходим мы в область эстетики. Ибо идеальность как идеальность воли и есть чувствование, построением которого занимается эстетика. Эстетика строит уже не физический мир, как строит это логика, и не социальный мир, кяк строит это этика, но мир абсолютно — идеальный, мир гуманитарных наук. Этот мир есть ее единственный объект. Он являет собою высший синтез, высшее единство миров физического и социального. Но здесь, как и во всяком синтезе, результат есть иное, чем только соединяемое. Синтез не есть одно лишь простое сложение. Здесь соединение не арифметическое, а скорее химическое. Ибо в том, что сочеталось, являются совершенно новые свойства.

9.

Мир эстетики есть, как мы сказали сейчас, высший синтез миров природы и социальной культуры. И в самом деле, как относятся друг к другу мир природы и мир культуры, логика и этика. Природа в нравственность, бытие и долженствование, действительность и идеал стоят в коренном противоречии друг с другом, взаимно отвергают, исключают один — другой. Их взаимное отрицание друга другом, их противоречие одних с другими — есть конфликт. Этот конфликт миров природы и культуры, логики и этики — разрешается только в области эстетики.

Так только через систему свою с эстетикою получают все свое значение и ценность как логика, так и этика. Вне этой же системы теряют они все свое значение и перестают быть частями системы филосо-

фии. Как отдельные, изолированные от объединяющей их и сразу же и порождающей и оправдывающей их системы, должны оне неминуемо разложиться и пасть. И система философии возникает лишь с установлением эстетики, как такой философской дисциплины, которая завершает, венчает все философския построения, всю систему философии.

Основною мыслью диалектического развития чистого разума является телеологический характер его: мышление развивается исключительно по принципу цели. В логике эта целеобразность распространяется только на построение самой системы категорий, но отнюдь не на отдельные объекты природы. В этике целесообразность получает уже абсолютный, совершенный характер, но является в то же самое время исключительно трансцендентною. И только в области эстетики находит принцип цели свое полное завершение. Только здесь цель, сохраняя свой абсолютный, совершеный характер, является сразу и имманентной. И синтез природы и культуры в эстетике заключается в том, что вечный, трансцендентный мир идеала целиком и полностью воплощается гением в материю природы. Проходя через горнило художественного творчества, преобразуется, возвышается природа через реализацию в ней мира вечных идеалов. В этом смысле красота, прекрасное создается только гением, а природа является всегда исключительно лишь материалом для творчества духа. Так видим мы здесь резкое принципальное отличие мира эстетики от мира логики. И в самом деле разве, например, теорема Пифагора не существовала всегда, и разве ее существование неразрывно связано с самим Пифагором? Но совершенно иное дело, если мы берем, например, картину Рафаэля. Красота, конечно, так же как истина—вечна, но в области искусства прекрасное, предсуществуя, создается через временность. Так сама вечность существует через временность, и временное создает вечное, хотя вечное и предваряет ее. И только с христианством становится это ясным и понятным. Ведь Логос, предвечно рождаясь от Бога-

Отца в известном смысле только через Боговочеловечение реализует себя, чтобы через временное бытие создать вечное и, так сказать, расширить, обогатить самое Божество.

10.

Возможность искусства как синтеза природы и духа предполагает участие этики в построении природы. Ибо только в таком случае может природа быть объектом искусства. Однако участие эстетики в построении природы касается одних только принципов a priori. Но если эстетическая целесообразность создает систематику принципов a priori и тем участвует в организации природы, то не является и сама природа—произведением художественным? На это мы должны ответить: нет, ибо эстетическая целесообразность как в мышлении, так и в воле направлена не на отдельные объекты, но исключительно и только на одну систематику принципов a priori. Сами отдельные объекты построяются уже самими этими принципами и поэтому не имеют специально художественного характера, в то время, как эстетика, как специальнак область построяет свои объекты при помощи особых принципов a priori, беря и преобразуя таковые из мышления в свои собственные. И целесообразность, как целесообразность вообще, как структура чувствования, опосредствовывается этими принципами и только при помощи этих последних создает свои собственные объекты.

Итак сама систематика принцов a priori является свободною игрою сил фантазии и получает из эстетики свой характер и природу. Эта целесообразность есть следовательно не целесообразность отдельных вещей, но целесообразность, как структура самого чувствования, проникающая собой и образующая весь мир. И так как эта целесообразность есть таковая без цели, то, организуя природу, она отнюдь не заставляет последнюю служить специально гедонизму и утилитаризму. Только благодаря тому, что

целесообразность, как эстетическая, организует систему принципов a priori и следовательно участвует в создании природы — последняя, как мы уже сказали, и может быть объектом искусства. Ибо иначе было бы непонятно, почему природа носит в себе возможность стать объектом искусства. Синтез природы и духа требует для полного своего осуществления прежде всего изучения природы. Только самое детальное изучение природы может гарантировать совершенство художественного произведения. Выдумывание, фантазирование — есть лишь извращение искусства. Вот почему Леонардо де-Винчи открыл, как указывает Коген, в истории искусства новую эпоху, оплодотворив свой художественный гений глубочайшим изучением природы. И действительно, природа есть первый учитель и наставник всякого художника. Другим элементом эстетического синтеза — является дух. Но если относительно понятия природы, как элемента названного синтеза, не может быть никакого сомнения, то относительно духа таковое сомнение может очень легко возникнуть. Ибо под духом мы понимаем нравственность, и является еще вопросм, должна ли эстетика требовать для своего осуществления обязательную наличность нравственного элемента. И может легко показаться, что при изображении природы нравственный элемент не только вовсе не требуется, но даже должен принципиально исключаться, как препятствующий детальному изображению природы. Однако, как и принципы мышления и воли, также точно и принципы чувствования носят чисто трансцендентальный характер. Как мир природы построяется мышлением, а мир культуры — волею, так и мир красоты — строится чувствованием. И природа в искусстве всегда является, как говорит Коген, всего лишь одним ландшафтом, окружающим человека, центром же искусства является всегда человек. Антропоцентризм в известном смысле всегда неизбежен не только в философии природы и культуры, но также и даже еще более в мире красоты. Ибо искусство исключительно вращается в мире человека. Природа

и нравственность, как элементы эстетического сознания, в этом последнем совершенно преобразовываются. Да и какой-же иначе мог бы быть еще синтез? Ведь во всяком синтезе, как синтезе только и может быть нечто новое. И действительно, природа в искусстве, дух в искусстве, уже не являются природою научного естествознания и духом нравственной культуры,— но становятся — прекрасною природою, возвышенным духом И наряду с мышлением и волею, возникает для нас систематически совершенно новый мир, мир чувствования, мир, который создает совершенно новую, своеобразную закономерность. И конечно чувствование, как и мышление, и воля, понимается нами здесь как чувствование „вообще", а отнюдь не как чувствование того или другого отдельного, индивидуального человека.

11.

Эстетика имеет своею целью построить красоту, как мышление — истину, а воля — добро. Однако это построение должно иметь только ограниченное значение. Как логика должна построить только истину как таковую, а не все истины — что есть уже предмет специальных наук, и как этика должна построить только добро, как таковое, также точно и эстетика должна построить одну только идею красоты, оставляя все остальное — художникам. Эстетика должна показать, след. только самую основу красоты, показать на те необходимые условия, при которых одних только и возможно всякое учение о красоте, как действительной красоте.

Мир искусства есть мир целесообразности, или гармоничности. И в сфере чувствования гармоничность только может быть охарактеризована как удовольствие. Удовольствие принадлежит, следовательно к внутреннейшей сущности чувствования и являет из себя основу ее природы. И принципом, долженствующим быть для эстетики — основным — является

принцип эстетического самоудовлетворения, как для логики был таковым принципом — принцип логической самодостоверности, а для этики — принцип моральной самоответственности. И по принципу эстетического самоудовлетворения должна быть построена эстетика. Каким же образом принцип самоудовлетворения может служить для уставления основ красоты? Абсолютный скептицизм в сфере эстетики только и может приводить к отрицанию всякого рода ценности, к отрицанию всего положительного в жизни — с точки зрения удовлетворения этою последнею. Таковой скептицизм — есть пессимизм, утверждающий, что в жизни положительно только одно страдание, что жизнь — бессмысленна и единственный правильный выход из нее — смерть. Но в эстетике, как и в логике всякое отрицание — есть утверждение. Самое удовлетворенное идеею смерти уже является удовлетворением жизнью, ибо эта идея дает свое удовлетворение именно в этой самой жизни. Ибо, как говорили древние, когда мы живы — смерти нет, а когда есть смерть, нас уже нет. И даже буддизм, со своею нирваною, учит таким образом об обретении высшего спокойствия и мира для души, учит об обретении блаженства в этой же самой жизни. И таким образом красота, как незаинтересованное удовольствие, тем самым, что она отрицается, — утверждается. Возможность эстетики есть возможность красоты в жизни. Эстетическое сознание начинается так же, как и логическое, и этическое—с чувственного воззрения. Чувственное удовольствие — вот с чего начинает эстетическое сознание. Освобождение эстетического сознания от чувственности происходит через преобразование чувственности на рациональных началах путем одухотворения удовольствия. Удовольствие теряет свой чувственный характер, поскольку жизнь, с точки зрения наслаждения, начинает подвергаться скепсису. И абсолютный скептитизм в сфере чувствования, как мы уже сказали, есть радикальный пессимизм. Ценность жизни, удовольствие теряют для пессимизма значение положи-

тельных данных. Жизнь — бессмысленна, назначения в жизни человеку не дано, страданий более, чем наслаждений, страдание — позитивно, а наслаждение — негативно — вот в чем заключается скептицизм в сфере чувствования, пессимизм. Тот же самый сенсуализм, который в логике разрушает познание, а в этике — моральный мир, — в эстетике разрушает ценность жизни. Очевидно, что понятие чувственного удовольствия должно быть в корне преобразовано. Удовольствие, как ценность жизни, конечно, остается, но его чувственный характер должен быть в корне переработан на рациональных началах. Только благодаря своей рациональности, получает чувствование универсальный характер и является на самом деле лишь как углубление и расширение мышления. Через рационализацию удовольствия теряет чувствование характер хаотичности, свойственной сенсуальности, как таковой, и приводящей всегда и неотклонимо к эстетическому скепсису, к пессимизму. Рационализация освобождает чувствование от чувственного характера,от отношения к телу, и создает для целесообразности — автономность. Целесообразность в себе, гармоничность сама в себе, вне отношения к чувствующему телу, — это и есть то удовольствие, которое Кант называл — незаинтересованным. Незаинтересованность удовольствия — вот что возвышает чувствование над телесным ощущением и дает ему характер духовности.

12.

Чувствование, как чистое, только через незаинтересованность удовольствия получает свою философскую, свою эстетическую ценность. В основе чувствования, как и в основе воли лежит мышление Именно как в воле намерение есть основание волевого поступка, так в чувствовании основанием художественного творчества является фантазия или воображение. Художественная или творческая фантазия есть тот

внутренний источник, из которого творчество черпает свою живительную силу. Без фантазии, без воображения нет и не может быть никакого художественного творчества. Будучи источником всякого творчества, является фантазия сразу же и рационализирующим принципом. И только благодаря такому интеллекуированию мира художественного творчества получает искусство свой всеобщий характер. Если в воле видели мы интеллектуальное начало в виде намерений или мотивов, то в чувствовании мы видим интеллектуальное начало в виде фантазии. Но в фантазии же видим мы сразу и волевое начало. И именно мир фантазии не может всецело заключаться внутри себя самого. Он властно требует своей реализации, своего осуществления. Мир фантазии должен объективироваться, и именно это то объектирование его и выражается в художественном творчестве. Только через волевой элемент чувствования, только через творчество неясные, неопределенные, находящиеся еще в состоянии чистой потенции художественные концепции — воплощаются в действительную жизнь, но жизнь высшего порядка, по сравнению с жизнью природной или социальною, а именно в жизнь эстетического миропорядка. Так возникает через художественное творчество новый мир, созидаемый художником, мир красоты. Но полную конкретность свою с одной стороны, и полную реальность свою—с другой, получает мир искусства только в чисто чувствительном элементе чувствования, а именно в эмоциях. Подобно интуициям в мышлении и аффектам в воле, представляют собою эмоции самое сущность чувствования и только через них и в них осуществляется художественный мир. Если фантазия дает систематическое начало эстетическому чувствованию, его логическую потенцию, с одной стороны и, рационализируя эмоции, возвышает их за пределы личного переживания, давая им универсальность и незаинтересованность — с другой стороны; а творческий элемент воплощает, создает из концепции — действительность мира искусства, — только

одне эмоции дают этому миру полную конкретность, осязаемость, живую реальность. Но если вся жизнь искусства заключается в эмоциях, то все же эти эмоции, как мы уже сказали, должны быть в корне своем преобразованы мышлением, должны быть рационализированы, возвышены за пределы всякого личного переживания, должны получить свою всеобщность и незаинтересованность. Ибо только в этом возвышении и заключается всякое искусство, будет ли то искусство живописца, ваятеля, поэта или актера. Все эмоции, все страсти, все чувства должны переживаться, но с полным отрешением от своей личной заинтересованности. И только через это возвышение создается искусством новый мир, мир эстетических переживаний.

13.

Красота прежде всего является для нас как принцип прекрасного. Прекрасное, как принцип, есть эстетическая целесообразность, есть гармония частей в целом. И эта гармония частей всецело обусловлена идеею целого, не как единого, но как системы, как многообразия в едином. И сфера прекрасного простирается на всю область чувствования, на все чувствования. И поэтому нет ничего в мире, куда не простиралось бы творческое воздействие принципа прекрасного. И сама жизнь, со всеми ее событиями, поскольку только она возвышается над борьбою за существование, над личною заинтересованностью — является выражением принципа прекрасного. Область прекрасного столь же универсальна в сфере чувствования, как область тождества в сфере мышления. Нет ничего в мире, что не подлежало бы конституированию этого принципа.

Наряду с экстенсивным характером прекрасного, как прекрасного природы, видим мы и интенсивный характер его, поскольку является оно—прекрасным духа. И тогда мы называем его возвышенным. Так в

противоположность красоте мира естественного выдвигается в возвышенном—красоте мира морального. И принцип возвышенного воплощается по преимуществу уже не в изобразительных искусствах, но в искусствах словесных, т. е. главным образом в изящной литературе.

Красота морального мира— вот сфера действенности принципа возвышенного. Но принципы прекрасного и возвышенного стоят друг по отношению к другу в диалектическом противоречии. Ибо моральный мир, хотя и возникает из мира естественного, но все же стоит в борьбе с ним. Ибо моральность есть отрицание естественности. Диким, кровожадным зверем является естественный человек, моральность же требует самоотречения. И в борьбе прекрасного сверхчеловека с возвышенным святым — заключается противоречие между принципами прекрасного и возвышенного. Античный идеал красоты сталкивается здесь с идеалом христианским. И всякая естественность становится тогда, в своем столкновении с нравственным, аскетическим идеалом — с точки зрения эстетики — уродством, безобразным. Понятие „прекрасной души" относится всецело к естественному идеалу и находится, следовательно, в полном противоречии с идеалом нравственным. Наравне с природою естественный дух с точки зрения нравственного идеала только и может быть безобразным духом. И обратно, нравственный мир для мира естественного точно также мыслится как мир безобразия. И это тем более правильно, что и нравственный мир вовсе не конституируется, как таковой принципом прекрасного. И под миром безобразия, уродства мы будем разуметь именно мир нравственного духа, как радикально выходящий за пределы прекрасного, т. е. красоты как таковой. Но уродство, безобразие, так же, как и прекрасное, есть проблема эстетики. Исключение безобразного из проблемы эстетики есть только произвольное ограничение эстетики. Само безобразие находится в сфере действенности того же эстетического чувствования и является его принципом. И,

как таковое, оно только и может быть красотою, но красотою нового, высшего порядка. Таким образом как тождество у элейцев, в силу своей универсальности, стремилось стать исключительным, что заставило их отрицать множество и движение, так и прекрасное, в силу своей универсальности стремится стать исключительным. Но тогда погибает оно вследствие самоотрицания. Ведь прекрасное может существовать, как таковое, лишь через сравнение, через, корреляцию свою с иным... И это иное не может уже быть прекрасным. Так снимается, вследствие внутреннего противоречия исключительность прекрасного. Наряду и в системе с ним должно быть и иное, не—прекрасное. Но это не—прекрасное не может быть таковым, чтобы быть вне сравнении с прекрасным, но должно быть в системе с ним. Оно не есть и чистая негативность, но бытие иного, высшего порядка красоты. И только через действительность его осуществляется тот конфликт, о котором говорили мы выше. И благодаря этому конфликту, через стремление победить природу, возникает перед нами страдание.

14.

Победа над природой, над естеством, возможна лишь через самоограничение, через страдание. Только страдание очищает, возвышает человека и, изымая его из царства животных, причисляет его к царству богов. Страдание — прекрасно и, следовательно, вполне совместимо с понятием красоты, но коренным образом противоречит всякому гедонизму, эвдемонизму и утилитаризму. Идеал искания удовольствий мещанского счастья и житейского благополучия явным образом несовместим с понятием страдания. И если пессимизм со своим измерением и исчислением удовольствий и страданий в области этики лишен всякого философского значения, то, благодаря своему учению о возвышенности страда-

нии, вносит он в эстетику нечто ценное. И идея возвышенного должна воплотиться в природе. „Индивид в этике является носителем нравственной идеи; а так как индивид есть нечто эмпирическое, то нравственная идея, хотя и бесконечная, прилагает свою ценность к конечному, но конечно, лишь постольку, поскольку конечное имеет участие в вечном. И учение Спинозы, что, если кто любит Бога, не может требовать, чтобы и Бог любил его, уже не может более удовлетворить нас Индивид уже не желает быть только случаем всеобщего; напротив, всеобщее гораздо скорее есть только пустой абстракт того, что имеет плоть и кровь и требует своего блаженства. Итак любовь Бога к людям есть требование эстетики, любовь, которая выражается в Провидении, для которого нет ничего малого, о котором неправильно то, что сказал поэт о богах: Parva negligunt — малым они пренебрегают. Ведь только при этих условиях и стоит работать неуклонно „дабы день для благородного настал". И эстетика не довольствуется прославлять высокий долг моральный, перед которым нет исключений и нет никакой милости, но эстетика желает гораздо скорее возвеличить конечное, сделать устойчивым преходящее, утвердить индивида Бог и индивид — суть полюсы искусства. Искусство стремится выравнять противоположность между Богом и человеком, стремится к искуплению и спасению. И этот путь есть борьба, которая возвышает человека, хотя он его и уничтожает. Она возвышает его из праха и сажает его рядом с богами. „И богов почитаем мы, как если бы они были людьми"—говорит поэт. Итак Бог и человек в идее и как идеи неразрывно связаны связаны друг с другом. И к природе Бога принадлежит необходимость войти во временность, вочеловечиться. И все бесконечное должно познать, признать, как свой род, как развитие своей сущности, то, что оно является как конечное. Это — сущность бытия становиться, и призвание идеи — привести себя к явлению в конечном. Итак идея должна сделаться чувственным. Ве-

ликое, бесконечное должно сделаться ничтожным, и в этом становлении ничтожным должно оставаться великим. Это отпадение — неотклонимо. И если конечное имеет основание жаловаться, то тем тяжелее должно страдать божественное; то, что мы мыслим как божественное — делается конечным и должно погрузиться в чувственность. Эту вынужденность самой идеи демонстрирует искусство. И это есть его ирония. На этом можно правильно видеть, какая удивительная вещь есть прекрасное. Сколько оно ни возвышается, оно не может однако освободиться от своих земных оков, но погружается в ничтожность. Это — жестокое противоречие, о друзья, подчиняет каждого, даже бессознательно не только внутренней, но всесильной, неисцелимой через другие блага, вечной и неустранимой скорби. Ведь не через погибель единичной вещи возбуждается в нас эта печаль, да и даже не через преходящность всего земного, но через ничтожность самой идеи, которая, со своим воплощением, сразу подчиняется общей судьбе всего смертного, с которою, т. е. идеею, однако всякий раз умирает цельный, одушевленный богом мир. Поистине таков удел всего прекрасного на земле! И однако есть в этом самом и должен в нем быть тот полный переход божественного и земного друг в друга, так что, поскольку смертное устраняется, не только на место его вступает высшее состояние увековечивания, но только через погибель правильно освещается, как это смертное сразу же вполне едино с вечным. Через это возникает чрезмерное блаженство, которое вместе со скорбью, через нее, при таком взгляде течет в нашу душу. И для меня прорвана целая завеса, которая скрывала от меня внутреннейшую жизнь красоты. Эта погибель идеи и есть трагедия красоты... Неизмеримая грусть должна нас объять, когда мы видим, что величайшее, через свое необходимое земное бытие, обращено в ничто. И однако вину за это мы не можем направить ни на что иное, как на совершенное само, в его откровении для временного познания. Этот момент погибели, в

котором идея сама необходимо превращается в ничто, должен быть истинным центром искусства. Здесь должен следовательно дух художника объять все направления вместе в один всепросматривающий взгляд, и этот, над всем витающий, все уничтожающий взгляд — мы называем иронией". (Solger) И так, идея должна, как идея, уничтожаться, целиком уничтожаться через свое полное воплощение в чувственном. И только тогда идея является именно как идея, как духовное бытие, очищенное земными страданиями, как победоносная в своей сущности, как воскресшая для себя. И примеры Сократа и Христа наилучшим образом иллюстрируют нам эту историю идеи.

15.

Трагический конфликт, о котором мы говорили, требует своего разрешения. Таковое трагическое состояние вызывает состояние трагического искупления. Само разрешение этого конфликта мы называем спасением. И разрешение его происходит через гибель идеи, как идеи, с переходом ее в чувственный мир, и возрождение ее в высшем смысле. Идея должна стать чувственностью, чтобы найти свою сверхчувственность, она должна стать конечностью, чтобы, преодолев таковую, раскрыть свою истинную, бесконечную сущность, она должна унизиться, чтобы через это возвыситься и стать поистине абсолютной. И тогда моменты, стоящие в трагическом конфликте, найдут каждый свое место в высшем синтезе. И верховный принцип, объединяющий в высшее единство принципы прекрасного и возвышенного есть принцип совершенства. Через этот принцип вступают принципы прекрасного и возвышенного в единство системы. И сущность этого единства состоит в том, что миры природы и нравственности, прекрасного и возвышенного гармонически связаны друг с другом и предназначены один для другого. Эта связь есть трагиче-

ский план, план мировой трагедии, план красоты, обосновывающий возможность, действительность и необходимость искупления и спасения. В этом видим мы смысл глубокого изречения Достоевского: „Красота спасет мир". Этот трагический план заключается в установлении принципа Провидения. И тогда, с точки зрения этого нового миропорядка, эстетического миропорядка, не упраздняющего и не изменяющего, но дополняющаго собою миропорядки естественный и моральный, каждая вещь, каждый индивид получает свое строго определенное, абсолютно индивидуальное место и назначение в мире. Этот порядок есть порядок эстетической целесообразности. И с точки зрения его явления и события, чисто естественные, т. е. не отрицающие ни естественный, ни моральный миропорядок, могут получать и еще иное, телеологическое объяснение.

Единство драмы дается ее планом, и план этот есть план самого автора. Но это так только с чисто субъективной точки зрения. Объективно этот план, являющийся основным принципом раскрытия личностей действующих героев, вкладывается автором в основание самой драмы. И в древних драмах античного мира этим объективным фактором развития драмы была Ἀνάγκη fatum, судьба. Судьба заранее предопределяла и действия героев, и конечную участь каждого из них. Так Эдипу суждено было еще до своего рождения — убить своего отца, Лая, царя фиванского и жениться на своей матери, царице Иокасте. И никакие силы в мире не могли изменить судьбы его: предопределенное роком должно было сбыться вплоть до мельчайших подробностей. В новые века драма претерпела коренное преобразование: внешний человеку fatum, действовавший у древних с механическою необходимостью, благодаря гениальной реформе Шекспира — превратился во внутренний, психологический принцип. Место судьбы, стоящей высоко над человеком, занял в драмах великого британца психологический характер действующих лиц. С этих пор судьба героев определялась уже не

внешним, трансцендентным человеку принципом, принципом судьбы, но внутренним, имманентным самой душе героя—принципом, именно его собственным характером. Однако что же представляет собою сам этот характер по себе? Является ли он врожденным и неизменным, как учит Шопенгауер, или же и он, как таковой, изменчив? Если наш характер врожден и вместе с тем неизменен, то в Шекспировских драмах древняя судьба приняла только новую форму, но сама по себе осталась тою же самою. И в самом деле, разве уж так важно различие, откуда толкает нас судьба: извне или изнутри; т. е. находится ли это предопределение в потустороннем для нас мире или же оно заключено в нашей собственной природе, в нашем собственном характере? И в этом смысле видел в драмах Шекспира известный историк новой философии Куно Фишер — тот же абсолютный и сплошной, все механизирующий детерминизм, какой он видел у современника Шекспира — именно у Спинозы. Мы проводим теорию свободы без произвола и необходимости — без принуждения. И с этой точки зрения, видя в механистике только лишь низшую форму телеологии, понимаем творчество личности как таковое из сверхличных элементов. Личность еще не дана. Она только лишь задана. Все ее врожденные элементы — суть только сырой материал, который она сама претворяет, как художник своей жизни, в нечто новое, высшее, руководствуясь принципом долженствования и эстетически его индивидуализируя сообразно вкусу и условиям. Но сам материал должен быть дан. И как из желудя никогда и ни при каких условиях не может вырасти яблоня, так и из младенца Ахилла не могло вырасти никого другого, как воина, хотя мать его и воспитывала его как девицу среди женского общества и обучая его женским рукоделиям, дабы мог он избегнуть своей судьбы. Так связан человек своею природою. Он не творец ее в настоящем смысле слова, не causa sui; но он творец своей жизни как художник, творец в относительном смысле. Вместе с этим и сам принцип

судьбы, будет ли она пониматься как внешняя, или как внутренняя, но одинаково механическая сила — для нас отпадает, или, правильнее, преобразуется для нас в иную, высшую силу, силу уже не механическую, но телеологическую. Так понимаемая судьба есть уже Провидение. Однако и это последнее понятие мы должны исправить. Понимание Провидение с точки зрения чистого монотеизма, т. е трасцендетного теизма теряет для личности всякое значение. Ибо тогда связь Провидения с отдельною личностью никоим образом не может быть установлена. Провидение, как телеологически самостановящийся Абсолют, должно быть тесно и изнутри связано с каждою отдельною личностью. Именно Провидение не над нами только и не вне нас, но сразу же и в нас самих, ибо Абсолют есть все и единое, Ἓν καὶ πᾶν, и в него все включено и помимо его нет ничего. И единство драмы, как ее целое, есть единство, в котором раскрывается телеологически сразу, и извне, как у античных греков, и изнутри, как у Шекспира — основная идея драмы.

16.

Идеальную форму трагизма мы видим в том, что герой сам должен быть проникнут этою основною идеею драмы. В этом единстве — высшее и внутреннее единство драмы. Другим требованием идеального трагизма является осуществление трагического искупления, осуществление его с апофеозом героя. В трагедии фон-Гуцкова „Уриэль Акоста“ герой искупает свою вину, но апофеоза его в этой трагедии нет и не может быть. Ибо герой ее духовно разбит и, погибая физически, сразу же погибает и духовно. Напротив, смерть короля Лира есть его духовное просветление, и личность его через его смерть не разрушается, но напротив утверждается. Вот это-то именно и является истинным апофеозом героя. Точно также и величайшая трагедия древ-

ности, „Эдип в Колонне" Софокла представляет собою таковой же апофеоз своего героя, царя Эдипа. Приведем из нее несколько отрывков для примера.

„Доволен он. Довольству научили Его и горести, и долгий век, И прирожденный благородства дух. (ст. 5)... Далее он говорит Афинянам: „Я освящен и просветлен страданием, И счастлив будет мой приход для вас." (ст. 287). И далее: „А ныне—в путь! Торопит божья воля! Итти пора, не вправе медлить мы. Вы, дети, следуйте за мною. До ныне Вы темный путь указывали мне, Теперь же я вам проводник чудесный. Идите, не касайтесь; дайте мне Тот холм священный самому найти, Где рок мне сень укромную готовит. Сюда, друзья, сюда итти велит мне Гермес вожатый и богиня мглы. О свет бессветный! Некогда своим ведь Я звал тебя. Теперь в последний раз Меня твой луч ласкает; в безднах ада Отныне скрою душу я свою—(ст. 1540) „...Дети, час настал мой ныне. Уж нет у вас отца; прошли на веки Для вас ухода тягостного дни. Не мало мук я причинил вам, знаю — Одним лишь словом искупляю их: Такой любви не встретите нигде вы, Какую к вам ро-питель ваш питал..." (ст. 1910). И далее, о смерти Эдипа разсказывается: „Отойдя немного Вспять обернулись мы. и видим — странник Исчез, а царь (Афинский Тезей) рукою заслоняет Глаза, как будто страх невыносимый Ему привиделся. Прождав немного, Молитву сотворил он и послал Привет совместный и богам Олимпа, И матери земле. Какою смертью Погиб тот муж, сказать никто не может, Опричь царя Тезея. Не перун Его унес, летучий пламень Зевса. Не черной вьюги бурное крыло. Нет, видно, странник, от богов небесных Ниспосланный его увел; иль бездна Бессветная, обитель утомленных, Разверзлась ласково у ног его. Ушел же он без стона и без боли С чудесной благодатью, как никто". (ст. 1648). И Тезей, царь Афинский, говорит дочерям Эдипа — Антигоне и Исмене: „Прекратите ваш плач, дорогие; чей гроб Под землею благодать осенила, о том Горевать не велит Немезида" (ст. 1751).

17.

Итак мы видим в трагизме—но трагизм однако вовсе еще не должен обязательно быть воплощенным в форме трагедии—высший вид красоты. В трагизме легко можно заметить несколько различных видов. Но нас интересует не перечисление этих видов для определения трагизма в его полноте, но лишь указание на высшие его формы. Ибо нисшие формы трагизма в своей сущности должны сами собою входить в существо высших форм. Трагизм невозможен без несчастья и страдания. Ибо только благодаря несчастию раскрывается человеческий дух. Без этого же последнего заложенные в нем потенции так и остаются невыявленными, становятся заглохшими и, наконец, совсем атрофируются. Но не всякий дух обладает такими потенциями, которые при своем раскрытии заставляют нас преклоняться перед ними. „Тяжкий млат, хотя и кует булат, но стекло только дробит“,— говорит Пушкин. Гораздо глубже трагики несчастья, где герой по существу совсем не причем, — это трагика преступления. Только через способность стать виновным—обозначается в своей полной остроте положение, которое получает человек в противоположении своем природе. „Только через возможность зла человек поистине поставлен (ist gestellt), говорит Фолькельт, на свое свободное деяние. Жизненный путь человечества был бы более поверхностным, более плоским, более бедным по значению, если бы в нем не лежали зародыши обращения человеческого существа ко злу. Только здесь человечество в полной глубине лежащих в нем противоречий и борьбы—вступает в подлинное царство трагического. Если бы не было трагики вины, то различные горестные чувства, обнаруживающие глубину и остроту человеческих возможностей, борьбы и страстей—утратили бы весь смысл и ценность“. („Эстетика трагического“). Гегель говорит: „Из внутреннейших глубин души—кричащее страдание—есть вечный момент духа“. И это

страдание он называет течением (Verlauf) конечности. Для кантианцев, как, например, Шиллера, трагическое должно свидетельствовать для нас, как много может сделать человек тогда, когда он сражается против страданий—в силу морального противоборства, в моральной независимости от всяких сил природы, в свободе нравственного – от чувственного, в господстве разума—над чувственным. Но трагика преступления вызывает в нас двойственное чувство и сочувствие к страдающему герою, и неприязнь к нему, как преступнику. И поэтому высшею по сравнению с трагикою преступления—является та трагика, где преступление и есть, и—сразу же – и отсутствует. Так, напр., Гегель видит трагическое там, где две нравственные силы, из которых каждая права,— впадают в коллизию друг с другом, и одна из них осуществляет себя постольку, поскольку она преступает другую. Но, поскольку та нравственная сила односторонне становится самостоятельною, переходит она границы своего права (Befugnis, и тогда возникает трагическая вина. Трагическая вина есть вина относительного порядка, вина, которая сразу же заключает в себе и свое оправдание, и приводит к проявлению величия виновного характера. „Быть виновным есть честь великого характера". Отсюда может Гегель считать трагического героя сразу и виновным, и невинным. („Vosrlesungen über die Asthetik" 2 auf. В 3 стр. 529, 552, 572). Для Гегеля и его последователей страдание и гибель рассматриваются не более, чем только как средство для возвеличивания идеи и объективных нравственных сил. Так для Фишера — трагическое есть „высший закон, осуществляющейся в нравственном мире абсолютной идеи, и этот высший закон — состоит именно в том, что прямо погибель великих индивидов —дает возможность нравственным идеям – в наиболее очищенном виде сделаться победоносными. В трагической форме „победоносного проявляения представляемой погибающим героем—благой идеи—дело заключается в том, что герой, подпадая смерти, убежден в ценности своей идеи". Так для Гергарда фон-

Муциуса трагедия имеет своею целью выразить миросозерцание, согласно которому „жизнь есть не только проявление природы (Naturbegenbenheit), но выходящие за пределы ее, единство, самоотверженность, тотальность, вечность, ценность". („Gedanke und Erlebnis-Darmstadt 1922, стр. 230, в главе „Die Tragödie"). Но ценность идеи может высказываться не только самим героем или другими лицами трагедии, но может так представляться поэтом из подлежащих обстоятельств, что она является как решительно полноценная,—победоносною и след. является сама по себе достойною победы. Точно также для Du-Boc'a—оставаться в смерти верным высшему принципу и таким образом спасти свое бессмертное я—является трагическим возвышением. („Das Tragische vom Standpunkte des Optimismus стр 32 f- f.). Для Каррьера—ключ к пониманию трагического—в победоносном по отношению к противоборческим элементам становлении идеи. Каждая трагедия открывает нам, что уже не жизнь, как таковая,—полноценна, но она становится таковою только через идеальное, доброе, и истинное. Трагическое преодоление мира есть не гробовой покой, но возвышение духа к нравственному миропорядку: „Покой в Боге живущего" (Asthetik. 3 aufl. B. I стр. 169. 195). Согласно этому он считает трагическое—за религиозно возвышающуюся цель. Для Павла Эрста только на почве веры в свободу воли и абсолютность нравственного идеала может возникнуть трагическое. (Paul Erst. Der Weg zu Form. 1905, стр 24 ff.). Для Краузе—каждая чистая трагедия есть теодицея В гибели является (erweist sich) герой как объединенный с Богом, как чистый Божий образ, трагический герой Божественной жизни (Gotteslebenfeld). Поскольку он исчезает из земной жизни, он укрепляет (bestätigt) и спасает свою собственнейшую (eigenstes) внутреннейшую жизнь в единении с Богом (Gottesverein Geben)—(„система эстетики". Лейпциг 1882. стр. 319 f f.). Наконец, для поэта Геббеля связано трагическое в своей глубине с метафизическою первовиною (Urschuld). И эту первородную вину находит он в обо-

собливании (Vereinzelung) индивида и в данной вместе с этим сразу безмерности. (Masslosigkeit) (Hebbel. Hamburg. 1891. Вл. 10, стр. 34 ff. Aufsatz: „Mein Wort über das Drama). Трагическая вина в глубочайшем основании лежит в индивидуации Абсолюта, во вхождении бесконечного—в расщепление конечного (Spröde Zersplitterung). Единичное. как единичное—понимается как метафизически—полновиновное. Взгляды Геббеля поддерживаются Arno Scheunert в книге: „Der Pantragismus als system der Weltanschauung und Ästhetik" Fridrich Hebbels. Leipzig. 1903.

Только на почве принципа возвышенного возможен действительный расцвет подлинного трагического. Достаточно вспомнить для этого только о мире героев, который образует материал греческих трагедий, чтобы увидеть, какие могучие преимущества представляет трагическому поэту—насквозь возвышенный материал. За греческими трагиками, как выражается Август Вильгельм Шлегель, должны быть признаны, через их материал,—известные, неоценимые для достоинства, величия и отдаления от всех ничтожных элементов (nebenbegriffe) преимущества (Voraussetzungen) (Vorlesungen über dramatische Kunst und Literatur. 3 aug. Leipzig 1846. B. I стр. 40). Эти преимущества героического мира, характеризующие греческие трагедии понимал и Аристотель, который требовал для трагедии лучшие и более благородные характеры, чем те, которые даны в действительности (поэтика, глав. 2 и 15).

18.

Тот художественный план. который субъективно создает художник для выявления и развития своей идеи объективно есть план выявления и развития самой Абсолютной Идеи, самого Абсолюта И поэтому трагизм героя, трагизм человека, трагизм мировой жизни есть в глубочайшей своей сущности трагизм самого Абсолюта. Ибо только в трагедии может за-

ключаться диалектическое противоречие. В чем же заключается это противоречие, этот трагизм Абсолюта? Естество по самой своей сущности свободно от нравственного начала. И Абсолют, как самотворческая природа, не знает нравственного идеала. Но развитие, раскрытие должно имет своим основанием возникновение этого идеала, как абсолютнаго идеала. Ибо бесконечность идеи получает свое начало именно от этого идеала. И с точки зрения этого идеала бытие является уже злом. Таким образом зло, а вследствие его и страдание—принадлежит к самой сущности Абсолюта, наравне с добром и блаженством. Только через зло выходит добро из своей потенции и становится действительностью, и только через страдание возникает истинное блаженство. Нивеллирование иудейством, а вслед за ним и христианством—самостоятельности, самобытности принципа зла (превращение иранского (персидского) самобытного бога Аримана—в сотвореннаго Диавола) опошлило проблему Божества и выдвинуло для объяснения происхождение зла—теорию грехопадения, основанную на учении о свободе воли в смысле отвергаемой наукою свободы действия, этой свободы Буриданова осла. Другая теория, выдвинутая Дж. Ст. Миллем, что Бог—добр, но не всемогущ и является не творцом мира, а всего лишь правителем его, Демиургом, как раз и отрицает настоящую свободу воли, как causa sui Таким образом правильною является только выдвигаемая Яковом Бёме и Шеллингом теория о присущности зла самому Богу. И становление самого Абсолюта, как Добра именно и происходит через диалектическую борьбу со злом и преодоление зла, как внутреннего принципа. Диалектическая природа Абсолюта устанавливает в нем систему триадизма. И прежде всего является Абсолют. как самотворческий принцип, — принципом совершенно безразличным к нравственности. Только антитезис выдвигает на первый план принцип нравственности, как принцип чистого идеала. И с точки зрения антитезиса становится тезис принципом зла. Но в диалектике нет места для абсолютного проти-

воречия. Противоречие в нем — всегда только относительно. И поэтому борьба между добром и злом не является абсолютною. Ведь здесь нет места дуализму. Дуализм сам обосновывается единством и, так как корреляция зла и добра является корреляцией телеологическою, то принципиальная победа всегда остается на стороне добра. Но если без добра, т. е. нравственного идеала не могло зло стать злом, то и наоборот, без зла и его преодоления нет и не может быть никакого добра. Только через зло, как таковое, возникает добро и только через борьбу с ним получает оно свое торжество.

19.

Итак эстетика дает собою высший синтез логики и этики и замыкает собою систему философии И это объединяющее и завершающее значение свое получает она через то, что в ней, как мы уже сказали, разрешается трагический конфликт миров природы и культуры между собою Ибо как логика построяла для нас мир природы, а этика—мир культуры,—так построяет эстетика мир искусства и религии. И именно в области искусства и религии и происходит это примирение. Ведь задачею искусства является примирение бытия, природы—с идеальными требованиями человеческого духа. И это примирение находит искусство в идеализировании природы и человека, как произведения природы, как части ее. И все искусства одинаково преследуют означенную цель, и особенно сильно заметно это в высшем виде искусства,—в литературе. Противоречие или трагический конфликт природы, природы как зла, и человеческого духа—достигает здесь наивысшего своего развития, достигает можно сказать, своего апогея, ибо здесь является эта природа уже в самом человеке, в его судьбе и в его характере. Этот конфликт наиболее ярко и сильно разрешается в высшем виде литературы — в трагедии. И это разрешение видим видим мы в прео-

долении трагическим героем своего характера, даже более, своей человечности. Возьмем для примера шекспировского короля Лира. Его своенравность и гордость, являющиеся отличительными чертами его характера, и заставившие его отдать решительнейшее предпочтение перед младшею дочерью—двум старшим дочерям—преодолеваются, побеждаются им в конце трагедии. И это преодоление им своего собственного характера есть сразу же и преодоление им и всякой человечности в себе, преодоление в себе человеческой природы в ее ограниченности вообще и слияние с высшим миром. Преодоление своей человечности, преодоление своего личного я, в своей собственной самости, влечет, конечно, за собою его смерть, но эта смерть не есть уже такая, которою умирает герой трагедии „Уриэль Акоста". Мы уже указывали выше, что в этой последней трагедии смерть героя, смерть Уриэля Акосты есть полное уничтожение, отрицание его, низведение его к полному нулю. В трагедии же „Король Лир"—смерть героя, смерть Лира есть преодоление им себя самого, своей собственной личности, слияние его с божеством, как полное его искупление. Так является сама трагедия—этот высший вид искусства,—по крайней мере в лучших образцах своих, по своему существу, хотя и только в своем разрешении,—в своем завершении—уже религиею, ибо сущностью религии и является трагическое искупление человека, но человека уже реального, живущего в мире действительности,—от мира природы, мира смерти и зла через преодоление всего природного, как греховного, преодоление своей собственной личности в ее ограниченности, своего собственного я, как первородного греха и спасение через приобщение себя благодаря этому преодолению, к высшему миру. Так только и может вся суть каждой религии сводиться к этому искуплению человека от мира конечности и смерти и приобщению его к Абсолюту. Поэтому область религии как учащей об искуплении и спасении человека, мы и считаем областью, в которой идеальное искусство—становится реальным, и те пережива-

ния, в которых мы сливаемся с героями трагедии в одно нераздельное целое, становятся нашими собственными внутреннейшими стремлениями, осуществляемыми нами в своей жизни, как целом, поскольку мы рассматриваем эту последнюю с точки зрения религии. И трагическое разрешение и есть то искупление, о котором учит нас всякая религия. И эстетическое наслаждение преобразуется тогда в религиозное блаженство. И эстетическое наслаждение с одной стороны, и религиозное блаженство — с другой, являются наилучшим удосторением того, что тот идеальный, абсолютный мир, о котором мы говорили, не есть мир, далекий от нас, еще только чаемый нами, но мир, переживаемый нами реально, в глубине нашей души. Как царство Божие, он не вне нас, но внутри нас самих. И только в сфере чистого чувствования находим мы себя в обладании этим идеальным миром.

Как возможна религия.

1.

Философия религии есть такая же часть философии, как и философия искусства и как и все остальные части философской системы. И поэтому принципы ее покоятся точно также на общих принципах философии. И самый подход к проблеме религии обусловливается таким образом общим философским мировоззрением. Какие же философские мировоззрения могут обусловливать собою тот или другой взгляд на религию? Первым таким мировоззрением является атеизм. Атеизм в области религии обусловливается системами материализма. Таковые системы суть: гилозоизм, материализм в смысле механистичности и диалектичности, энергетизм, позивитизм, эволюционизм. Вот, например, что говорит о религии барон Гольбах в своей „Systeme de la Nature". „От заблуждения происходят позорные оковы, которые тираны и жрецы сумели всюду наложить на народы; от заблуждення произошло рабство, которым удручены были народы; от заблуждения— ужасы религии, которые обусловливают то, что люди тупели в страхе или в фанатизме убивали друг друга из за химер. От заблуждения происходит вкоренившаяся злоба и жестокость преследования, постоянное кровопролитие и возмутительные трагедии, сценою которых должны были стать земля во имя интересов неба". И вместе с отрицательным учением о Боге, бессмертии души и др. учениями, вытекает отсюда и соответствующее учение о цели и смысле жизни, т. е. то учение, которое можно было бы назвать индивидуальною этикою. Для всякого явного и скрытого материализма индивидуальная этика только и может быть чисто эвдемонистического характера. Таковы

ОЗБІРНЯ
ТУДІОН
У Льв

учения гедонизма, эвдемонизма и утилитаризма. Именно с этой точки зрения целью жизни только и может быть удовольствие, счастье, польза. И в зависимости от своего душевного склада может человек в таком случае ставить своим жизненным идеалом достижение или плотских удовольствий (чревоугодие, пьянство, половые удовольствия) или достижение более духовных удовольствий как-то удовлетворения корыстолюбия, честолюбия, славолюбия, властолюбия, или, наконец, достижение научного, эстетического и морального (альтруистического) удовлетворения Но везде и всегда целью жизни является только личное удовольствие.

Вот напр., что говорит по этому поводу А. И Герцен: „Отчего верить в Бога — смешно, а верить в человечество — не смешно; верить в царство небесное — глупо, а верить в земные утопии — умно? Отбросивши положительную религию, мы остались при всех религиозных привычках и, утратив рай на небе, верим в пришествие рая земного и хвастаемся этим". И далее: „Если прогресс — цель, то для кого мы работаем? Кто этот Молох, который по мере приближения к нему тружеников вместо награды пятится и в утешение изнуренным и обреченным на гибель толпам, которые ему кричат: morituri te salutant,—только и умеет ответить горькою насмешкою, что после их смерти все будет прекрасно на земле. Неужели и вы обрекаете современных людей на жалкую участь кариатид, поддерживающих террасу, на которой когда-нибудь другие будут танцовать... Или на то, чтобы быть несчастными работниками, которые по колени в грязи тащут барку с таинственным руном и с смиренной подписью „прогресс в будущем" на флаге. Утомленные падают по дороге, другие со свежими силами принимаются за веревки, а дороги, как вы сами сказали, остается столько же, как при начале, потому что прогресс бесконечен. Это одно должно было насторожить людей, цель бесконечно—далекая —не цель, а, если хотите, уловка; цель должна быть ближе, по крайней мере заработанная плата или на-

слаждение в труде". И вообще „слово человечество" — в устах позитивистов — „препротивное; оно не выражает ничего определенного, а только к смутности всех остальных понятий подбавляет еще какого-то пегого полубога". Итак, атеизм в религии влечет за собою неизбежно идивидуализм в этике. Следующим религиозным мировоззрением является пантеизм. Бог и мир здесь отождествляются, сливаются в одно нераздельное целое. В области этики конечною целью является откровение всякой сверхвременной „самости", всего сущего, которую подвижник находит в глубине своего духа — там, где теряется его эмпирическая личность, где исчезает всякая грань между субъектом и объектом, всякое раздвоение между я и не-я, всякое множество. Достигнув этой высшей ступени, подвижник уже не отождествляет своего я со своим телом, со своею психическою или физическою индивидуальностью. Весь призрачный мир явлений перестает быть для него реальностью, точнее, он „овладевает всеми мирами", поскольку сам он овладел внутри себя их самостью, их „атманом" и отождествился с ним, уничтожив актом самоотречения все призрачные границы между ним и собою. Всякое ограничение, всякое страдание перестает для него существовать, и состояние его описывается как состояние бессмертия, блаженной вечности, иногда как состояние вечного покоя, — „глубокого сна без грез". Всякое индивидуальное сознание, очевидно, должно исчезнуть, поскольку такое сознание предполагает отличный от субъекта объект, ограничение, раздвоение на я и не-я. Поэтому здесь нельзя говорить о личном бессмертии: пока остается личное самосознание, личная душевная жизнь — есть время, есть движение души, ее скитание и переселение; пока есть личность, она действует, страдает и подвергается закону времени — смерти. Наоборот, там, где начинается вечная жизнь, где исчезает смерть, там вместе с нею исчезает и все смертное, все частное, личное, человеческое. Бессмертие, вечная жизнь, составляющия конечную цель,

достигается путем самоупразднения, и начинается там, где теряется личность с ее неизбежными границами. Но в отдельных мистических сектах путь к слиянию с „атманом" ведет не аскеза, но искусственное возбуждение. И тогда падает грань между нравственным и безнравственным, ибо все одинаково „божественно".

Третьею формою религиозного мировоззрения является деизм. Здесь идея Бога уже очищена от всего земного, и Бог мыслится вынесенным за пределы всего земного. После Анаксагора первым представителем деизма—был Аристотель. И его система показывает с очевидною ясностью, что Бог в деизме может мыслиться только как τὸ πρῶτον κινοῦν, только как перводвигатель. Он вовсе не есть еще творец мира: он всего лишь правитель его, демиург. Тоже самое видим мы и у англійских деистов и наконец, и во Франции, где наиболее ярким деистом был Вольтер. Новою формою религиозного миросозерцания, является теизм. Здесь Бог является уже творцом мира и личностью. И только Бог теизма мог стать Богочеловеком христианства. Но Боговочеловечение в теизме может быть только случайным явлением. Свою же полную необходимостъ получает идея Боговочеловечения лишь в последней форме религиозного миросозерцания, именно в панентеизме.

2.

Человек есть царь природы, властелин мира. И тем не менее нет существа в мире, которое было бы несчастнее человека. Ибо все существа живут только настоящим, и поэтому неразрывно связаны с миром как целым. И только один человек может освобождаться от власти настоящего и кинуть свой пытливый взор в неизвестное будущее. И это будущее—смерть. Конечно совершенно очевидно для всех, что только благодаря разуму может человек отличаться в корне от всех остальных представиеелей живого мира. Но

вознося человека на высочайшие вершины, этот разум и низвергает его в глубочайшие низины. „Я— царь, я — раб, я — Бог, я — червь" — говорит старый поэт Екатерининских времен — Державин.

Итак, только через разум отличается человек от других живых существ. И с первым же озарением разума, первым логически, а не в смысле времени, начинает человек противопоставлять себя миру и Богу, и космос и Бога — себе. Только с этого логического момента, — возникает впервые индивид. Ибо индивид до этого момента — есть собственно вовсе еще не подлинный индивид, а всего лишь одна только еще потенция индивида. Но именно это то противопоставление индивидом себя космосу и Богу и есть то отпадение человека от Бога, которое называется грехопадением, и утеря изначального „золотого века". И тогда только возникает в сознании человека идея времени. Человек был блаженен, когда не знал еще времени. Но время—есть „дурная бесконечность", ибо все, что рождается во времени осуждено с самого момента своего рождения—на смерть. И участь каждого человека—есть участь осужденного на смерть. Но только день и час осуществления этого приговора — никому неизвестен. Так началось царствование древнего Хроноса, времени, и наступило время без н р а в с т в е н н ы х деяний, как говорит Гегель („Фил. ист. стр. 94); и что было рождено — дети времени — были пожраны им же самим. И только Юпитер (Зевс) одолел время и положил конец их прехождению. Ибо конечное, в силу своей ценности становится причастным к идее, разуму и достигает таким путем истинной бесконечности.

В чем же смысл и ценность этого древнего мифа? Отторгнувший себя от мира и Бога — должен человек преодолеть эту отторженность и снова соединиться с Абсолютом, но соединиться уже на новых началах. Но прежде всего, возможно ли еще это воссоединение человека с Богом? Но если мы вникнем глубже в сказанное нами выше, то увидим, что противопоставление индивидом себя Богу — условно,

относительно. Ибо все — в Боге и Бог — во всем. И только потому, что этот откол индивида от Бога — условен и относителен — и может человек воссоединиться с Богом Иначе таковое воссоединение было бы в принципе невозможным. Но как же возможно, как мыслимо таковое воссоединение человека с Богом. Как мог Юпитер преодолеть время? Мы сказали, что время—это дурная бесконечность, бесконечность, символом которой является—прямая линия Она может тянуться в обе стороны — без конца. Иначе мы могли бы назвать таковую бесконечность — потенциальною бесконечностью, если пожелаем воспользоваться идеями новейшей математики. Потенциальная бесконечность есть бесконечное движение определенной величины к ее пределу. Эта величина пробегает все промежуточные значения, но тем не менее никогда не может достигнуть своего предела. И Ахилл таким образом никогда не может догнать черепахи. Однако сама то потенциальная бесконечность немыслима, невозможна без актуальной бесконечности. Актуальная бесконечность есть замкнутая в себе величина, напр. 1 час. Но если бы не было в основании потенциальной бесконечности — бесконечности актуальной — то и сама потенциальная бесконечность осталась бы невозможною: без реальности предела не может быть и никакого приближения к нему. Потенциальная бесконечность совершенно свернулась бы тогда в полное ничто, в полный нуль. Так только на лоне актуальной бесконечности — и возможна единственно бесконечность потенциальная. И если дурная бесконечность времени есть бесконечность потенциальная, то актуальная бесконечность есть бесконечность вечности. Но если актуальная бесконечность, говоря нынешним модным языком, фундирует в бесконечности потенциальной, то точно также и вечность фундирует во времени. Нет времени без вечности: оно все свернулось бы в одну геометрическую точку. Но нет и вечности без времени: такая вечность была бы мертвою, косною. Только вечность дает устойчивость,

форму времени, и только время — делает вечность — живою. Итак, раз уже есть время, есть и вечность. И именно поэтому преодолевает Юпитер извечно время и кладет начало истинной вечности. Время — без вечности. — это век без нравственных деяний, как говорит Гегель. Следовательно только одни нравственные деяния дают преходящности времени его причастность к вечности. Итак путь воссоединения человека с Богом идет через нравственность. Чтобы вернуть „Потерянный Рай" должен человек делать из своей жизни — подвиг. Но конечно понятие нравственности должно быть свободно от всякой тривиальности. Вспомним негодование Ницше восклицавшего: „Есть люди, считающие за добродетель заявлять: добродетель необходима, но в глубине души они думают, что необходима полиция". „Многие думают, что добродетель — необходима, потому что она заменяет собою полицию". „Они удивляются, что я пришел не для того, чтобы порицать пороки и распутство; действительно, я не пришел для того, чтобы охранять их от карманных воров".

Итак, мы можем подыматься до той точки зрения, на которой стоял Спиноза, говоря, что мы чувствуем, что „nos aeternos esse". Много ранее Спинозы видел „вечную жизнь" Аристотель „в умной любви к Богу", а Евангелие учило: „Сия есть жизнь вечная, да знают Тебя, единого и истинного Бога и посланного Тобою Иисуса Христа" (Иоанн. 17, 3). Содержанием, сущностью вечной жизни становится совершенное Богосознание; „вечная жизнь" является здесь не предметом умозрения или чаяния, а предметом реального духовного опыта: жизнь „явилась" (1 Иоанн. 1, 2), „открылась, дана" (ib. 5,"); Тот, Кто имеет Сына, имеет жизнь" (ibid. 5, 12); тот кто верует в Него, испытывает ее уже в настоящем, „вкушает" ее; в нем ототкрывается „источник воды живой, текущий в жизнь вечную". Таким образом вечность этой жизни определяется не ее продолжительностью в будущем, а ее абсолютным, непреходящим содержанием, кото-

рое сознается как высшая божественная ценность. Она признается вечною сама по себе, безотносительно. Следовательно здесь идет речь о вечной жизни, которая дана уже в настоящем. Но эта вечность еще есть субъективная вечность. Мы переживаем чувство вечности, но есть ли еще это сама вечность? Так должна быть вкраплена в актуальную бесконечность вечности — потенциальная бесконечность времени, и переживание чувства вечности должно стать самою вечностью. Другими словами мы должны обладать не только бессмертием, но также и предсуществованием, praeexistentia. И действительно, согласно принципу Канта, особенно сильно проведенному в своей системе Фихте — коррелативности субъекта—объекта — мир как объект — немыслим, невозможен без субъекта. Так мы можем напр. представлять себе нашу землю в первые дни ее существования, но всегда представлять ее можем именно мы. Ибо без субъекта объект—есть полный нуль. Точно также можем мы представлять себя умершими, но это представление будет именно нашим: мы будем представлять себя, а отнюдь не кто-либо другой. Но здесь субъект есть еще только „чистый" субъект, субъект во всей своей общности. Но все общее стремится индивидуализироваться, ибо общее есть только коррелат индивидуального. И только в человеке возникает, как мы уже говорили выше, подлинный индивид И только с человеком, далее, возникает ценность. И заложенное в чистом субъекте зерно индивида лишь в человеке достигает своего полного развития. От прежних ступеней своего развития остаются в человеке в наибольшей степени элементы животной жизни, именно страсти. Человек в громадной мере остается диким зверем. Недаром педагогика по Канту прежде всего имеет своею задачею укрощать дисциплиною в человеке звериную дикость. Так только врожденный характер один говорит человеку об его прежнем существовании...

В до-человеческом бытии вечны одне лишь общие идеи, в Платоновском смысле. В своей слож-

ности — оне просты, и благодаря своей сложности — определимы, а благодаря своей простоте — неучтожимы. Но с миром человека возникает новый вид идей — именно идеи индивидуальные. Таков напр. Сократ, как идея. Благодаря сложности духовной структуры его — он определим как индивид; благодаря же своеобразию синтеза этих элементов — он — неповторим и прост. И как идея, которую реализировал он своею личностью в своей жизни — он — неучтожим, вечен. В нем видим мы самый рельефный пример того, как преодолел Юпитер время и положил конец прехождению вещей. Ведь конечное, т. е. в данном случае Сократ, в силу своей ценности становится, как говорит Гегель, причастным идее, разуму и достигает таким образом вечности. Но вечность отнюдь не есть и не может быть вечным покоем: ибо тогда означала бы она собою смерть. И мы уже говорили, что одно только время дает и может дать вечности — жизнь, и мы вполне согласны с Гердером, что вся аналогия природы, в которой мы видим постоянный переход от нисшего — к высшему, убеждает нас, что на земной организации человека не может остановиться развитие одушевляющих его органических сил и что высший продукт своих духовных сил — гуманность — человек должен после смерти, передать в другой мир для воплощения в более тонкой организации для дальнейшаго усовершенствования и развития. И в то время как Лессинг полагал, что душа умершего человека должна возродиться в другом, позднее родившемся человеке и представлял себе бессмертие, как странствование души по векам и эпохам, но только и исключительно в пределах человеческого земного существования, согласно верованиям восточных народов, мыслил себе Гердер смерть как переход из более грубой — в более тонкую организацию, из нисшего состояния — в высшее.

Итак, мы в этом смысле оправдываются слова Б. Н. Чичерина („Наука и религия"): Человек „может покориться печальной необходимости разлуки с лю-

бимыми местами, с вечно сияющей природою, с отечеством, в судьбах которого он принимал живое участие: все это было дано ему, и всем этим он в свое время насладился затем настает время и для других. Но он никогда не может примириться с мыслью, что любимое им существо превратилось в ничто, что тот разум, то чувство, которые составляли предмет глубочайшей его привязанности, исчезли как дым, не оставив по себе и следа. Против этого возмущается все его существо. Устремляя в вечность свои умственные взоры, человек простирает в вечность и свои сердечные привязанности. А если таковы глубочайшие основы его существа, то предметом этой привязанности не может быть что-либо преходящее. Перед гробом любимого существа, из глубины человеческого сердца опять вырывается роковой вопрос: зачем дано ему любить таким образом, если предмет этой любви не что иное, как мимолетная тень, исчезающая от первой случайности? Или зачем отнимается у него предмет любви, когда эта любовь есть самое высокое и святое, что есть в человеческой жизни? И тут на эти вопросы может быть только один ответ: бессмертие!"

Пробуждение разума в мире есть космическое событие, есть событие в истории (конечно логической) мира, и именно поворотный пункт в ней. Позитивное требует негативного, нуждается в нем. Позитивное может осуществиться только через то, что оно вечно живо, через свою противоположность, возбуждается, загарается через него и преодолевает его, как говорит Фолькельт Бытие может осуществиться не просто и непосредсвенно, но всегда только через прорыв, противоположность. С точки зрения Абсолюта — трагическое, с одной стороны внутренне-необходимый, а с другой — сразу же и всегда и неизменно преодоленный момент... Так является космическая история историей самого Абсолюта, теогоническим процессом. И существеннейшим признаком этого процесса является трагизм. Теогония и есть трагика самого Абсолюта.

2.

Религия первоначально обнимала собою всю область культуры. Так все науки родились из ее лона: математека, астрономия и астрология, химия и алхимия и только значительно позже эмансипировались от нее. Также и все искусства: архитектура, живопись, скульптура, танец, литература получают свое начало от религии. Но если и искусство также, как и наука уже давно эмансипировалось от религии, то тем не менее область чистой религии еще далеко не вполне освободилась от порожденных ею, но тем не менее инородных ей элементов. Даже в высших формах религии, т. е. в религиозных системах монотеизма мы видим на ряду с различными религиозными требованиями также и посторонние религии, как таковой, требования: Таковы, например, медицинско санитарныя требования: как-то омовение у магометан и обрезание у иудеев и мусульман. Наконец, мы видим даже и у христиан этико юридические требования: „не убий", „не укради" и т. т. Конечно, пока медицина, гигиена, право еще не выделились из области религии, и жрец был не только священником, но и ученым, и врачем, и судьею—все это было понятно и необходимо. Теперь же, когда и наука, и искусство, и социальная культура уже давно стали автономными, религии надлежит освободиться и от всех остальных чуждородных ей элементов. И в самом деле, какую связь с религией, как религией, имеет, напр., обряд омовения? И какое религиозное значение может иметь юридическое предписание: „не укради"? То, что было приемлемо в эпоху кочевого быта, до возникновения чисто правового порядка, должно быть ныне, с возникновением автономного правового строя, выброшено из области религии, кик давно уже устаревшее. Но не только так называемые библейские заповеди давно уже устарели как религиозные заповеди они потеряли для нас даже свою былую ясность. Для ре-

бенка, крестьянина и дикаря еще остается в известной мере ясным, что означает собою, напр, заповедь: „не укради", но уже даже для полуобразованного человека, не говоря уже об совершенно образованном, смысл этого „не укради" — затемняется. И, действительно, что означает собою положение: „не укради"? Именно, чего „не укради"? — Чужой собственности? Но что же такое эта чужая собственность? Для известного мыслителя первой половины XIX века Прудона, да и вообще для социализма сама собственность есть уже воровство! И если на произведения своего личного труда еще можно требовать признания собственности, то обоснование понятия всякой иной собственнасти едва ли осуществимо в наше время с точки этики и права. Но, может быть, так обстоит дело только для „товарищей в Антихристе", а для „братьев во Христе", по замечательному изречению Бердяева, дело обстоит и иначе? Однако св. Амвросий также приравнивал личную собственность — к насильственному завладению, воровству, а св. Кассиан называл ее „источником всех зол". И далее св. Григорий Нисский называл слова: „мое" и „твое" — вредными. Так мыслили себе понятие частной собственности древние отцы церкви Так является заповедь: „не укради" не столько этико правовою истиною, сколько этико-экономическою проблемою. Но и с другими заповедями дело обстоит не лучше. Точно также и оне отнюдь не являются ясными и точными ответами, но всего лишь одними вопросами. И в самом деле, что может означать собою заповедь: „Не убий ? „Разве она не отрицает собою, напр., войны? Конечно, надо полагать, что война есть историческая категория. Но отрицание войны не есть отрицание ее только в будущем, не есть даже отрицание ее вообще как таковой, но гораздо шире — есть провозглашение принципа „непротивления злу". „По их учению (непротивленцев) — говорис Чехов в своем рассказе „Дуэль", если к вам приходит бугорчатный, или убийца, или эпилептик и сватает вашу дочь — отдавайте; если кретины идут войною на физически и умственно здоро-

вых—подставляйте голову. Эта проповедь любви ради любви, как искусства для искусства, если бы могла иметь силу в конце концов привела бы человечество к полному вымиранию и таким образом совершилось бы грандиознейшее из злодейств, какие когда нибудь бывали на земле". По этому поводу один известный немецкий криминалист говорит, что, если бы человек, умирающий с голоду не взял лежащего перед ним чужого хлеба, не желая нарушить принципа „не укради", то он заслуживал бы не мученического венца, а дурацкого колпака. Далее, каков смысл заповеди: „не прелюбы сотвори"? Не значит ли это, что следует возненавидеть, в духе Кантовского ригоризма, свою плоть? Т. е., другими словами, перестать быть тварью? Но возможно ли, мыслимо ли уничтожить в себе всякое вообще плоткое вожделение, как это пыталось сделать в средние века монашество? Итак, как не ясны сами по себе, как ни просты и общедоступны все эти библейские заповеди, оне тем не менее отнюдь не суть решения, а всего лишь одне загадки, одне лишь проблемы...

Но не только медицина и право должны быть исключены из системы религии; из этой системы должна быть исключена и этика этика как социальная и общеобязательная наука. Современная христология учит, что все элементы христианства были даны уже раньше, чем оно появилось, и что вся оригинальность его заключается исключительно только в личности Христа Без Христа—нет и христианства. И понятие христианской этики в отличие от этики, как таковой, возникает прежде всего в смысле практического искусства, т е. в смысле живого „подражания Христу". Ведь и ранее нередко сводили практическую этику к подражанию тому или другому типу „идеального мудреца", будет ли он, напр., стоик, эпикуреец, или, наконец, скептик. Но как далеко может итти таковое подражание? Ведь не говоря уже о том, что далеко не все люди живут в таком благодатном климате, где совершенно не важно, куда преклонить долову и где, подобно птицам небесным можно ни

сеять, ни жать, а быть сытым, и не говоря также и о том, что культурные условия жизни XX века неизмеримо далеки от таких же начал I столетия—сами индивидуальные свойства каждого человека настолько различны что даже при совершенно одинаковых условиях жизни двух индивидов—поступки их не могут и не должны быть аналогичными. Так, напр., если долгом Сократа, должно было быть повиновение законам государства, то долгом Аристотеля при совершенно тех же условиях именно таковое повиновение отнюдь не должно было быть И Аристотель поэтому был вполне прав, когда, убегая из Афин, воскликнул: „Не дадим возможности Афинянам вторично совершить преступление перед философией". Итак, мы должны отвергнуть идею религиозной этики. Религиозной этики нет и не может быть. Этика может быть только научною этикою. Однако, отсюда еще отнюдь не следует, что этика может и должна быть только этикою социальной культуры Этика может быть и этикою индивидуальной жизни. Но с нашей точки зрения это будет уже не этика, а эстетика, эстетика не внешнего, т. е. созерцаемого искусства, но внутреннего, т. е. переживаемого искусства. Другими словами это будет эстетика личной жизни. А так как эстетика личной жизни. стоит для нас в неприрывной связи с религией жизни, то то, что обыкновено называют религиозной этикою, является для нас областью чистой религии.

3.

То, что в искусстве, литературе и театре мы созерцаем как посторонние зрители, можем мы переживать и иначе. Именно искусство можно рассматривать не только как чуждый нам. трансцендентный для нас мир художественного созерцания. Предметом его может быть и наша собствення жизнь, и наша собственная деятельность. Мир, как говорит Шопенгауэр, есть те же театральные помостки, и мы сами—те же актеры, но только уже актеры на мировой сцене. Нам

надлежит только относиться для этого к своей собственной жизни и к своей личности — „незаинтересованно , равнодушно, как к чему то постороннему нам самим в смысле житейских стремлений, и весь центр своего внимания направить на положение свое в мире и на свое отношение к мироцелому. И тогда преобразуется область искусства в область религии.

Итак область религии мы рассматриваем как одну из областей эстетики (в широком смысле) Как наука и искусство—религия свободно создается человеком, но в то же самое возникает и развивается с полною необходимостью. И область ее столь же своеобразна, как, и область искусства. Если религия логически возникает только из области искусства и базирует всецело и исключительно только на этом последнем, то тем не менее она является сразу же и новою областью. И мы уже указали на первое существенное отличие религии от искусства. В трагедии посторонний герою драмы зритель извне созерцает отношение героя к Провидению, и его жизненную борьбу. В области религии зритель уже сам превращается в этого героя. Художественное созерцание искусства—становится религиозною деятельностью. Но это, как мы сказали, есть еще только первое отличие религии от искусства. Рассмотрим теперь второе существенное отличие религии от искусства.

Эстетика есть синтез логики (теоретики) и этики (социальной культуры). Конечность мира природы и бесконечность, трансцендентность идеала мира культуры, мира долженствования—в эстетике синтезируются в нечто высшее. Бесконечный идеал воплощается в конечность природы. И Абсолют является в этом смысле бесконечною конечностью, замкнутою в себе бесконечностью, где все внимание сосредоточено на конечности, актуальною бесконечностью. Таким образом предметом построения эстетики является не объект, как вещь, материя; не субъект, как воля; но только исключительно сам Абсолют. И поскольку Абсолют понимается здесь не как дурная (потенциальная) бесконечность, где исчезает всякая конечность,

т. е. не как Спинозовская субстанция, требующая акосмизма; и не как конечность хотя и абсолютируемая идеями, как это было у Канта; но как становящаяся идея, как замкнутая в себя бесконечность,— включает в себя Абсолют всю конечность, как таковую. Однако, если всякая конечность входит в Абсолют, т. е. имманента ему,—это еще отнюдь не означает, что и Абсолют имманентен ей. Наоборот, как целое по отношению к своей части, он трансцендентен ей. И областью религии является взаимоотношение конечной личности и Абсолюта.

Религия занимает в системе эстетики такое же место, какое в логике (теоретике) занимает математика, а в этике социальной культуры—право. Математика требует функциональной зависимости между двумя величинами, а право—одностороннюю императивность этики (в узком смысле слова) — восполняет аттрибутивною функциею. Ибо право есть своего рода общественный договор. И этот договор требует, по крайней мере, наличности двух субъектов. И обязанности каждого из них по отношению к другому восполняются правами по отношению к этому последнему. И область религии в эстетике (в широком смысле) характеризуется подобного же рода двусторонностью. Искусство, эстетика (в узком смысле) есть только преддверие религии. Именно, если понимать и самую жизнь как художественное созидание нами своей собственной и мировой жизни, то зритель становится из зрителя уже сам действующим лицом, героем И отношение его к Провидению, как принципу художественного плана, который субъективно есть план художника, а объективно есть план развития самой абсолютной идеи—это отношение и есть тот договор любви, та связь, которая называется религией и через которую выступает человек из жизни природы и далее из жизни общества, как социального мира, и становится членом истинного civitatis Dei. И тогда, творя свою собственную жизнь, участвует человек в жизни Абсолюта, участвует в борьбе его с самим собою и в его победе. Сама species aeternitatis

уже становится самою реальностью. Бог с точки зрения религии, является как ставящий и проводящий цели и через это способствующий человеку. Ибо он есть не только бесконечная норма, но сразу же и сила, бесконечно осуществляющая эту норму. И отдаваясь воле Бога, человек ожидает, в чувстве нравственного бессилия — искупления Богом от зла и помощи (т. е благодати) к добру. Отсюда у человека сознание внутренней личной связи с Богом, связи внутри своей собственной духовной жизни, именно тогда, когда человек чувствует внутри себя силу Бога, осуществляющего цели. Отсюда и возникает само отношение человека и Бога, как Я и Ты, а также самый смысл жертвы и молитвы.

Через право и в праве стоит человек по отношению к человеку как Я и Ты, Ты и Я, и эта связь, как общественный договор, есть договор свободный. Ибо только в праве и через право становится человек свободным. Право возвышает человека и на место естественного миропорядка создает новый миропорядок. Точно также и религия создает новый миропорядок, но еще более высший, создает через установление связи, союза, своего рода договора человека с Богом, именно через завет с Ним Как и правовой договор, является этот завет — свободным заветом. Бог является через него по отношению к человеку не только как Ты—по отношению к Я, но так же и как Я по отношению к Ты, и именно в своем по отношению к человеку откровении. И связь Бога с человеком не таковая, как связь человека с человеком, т. е. не внешняя, но внутренняя, так как Он открывается внутри человека. И Бог, как высший духовный мир, через нашу связь с Ним, освобождает нас от власти природы и всего конечного и дает нам истинную свободу. Так через внутренне возвышение от случайностей внешнего бытия делается человек независимым и доходит через это до осуществления своего духовного назначения. И отсюда вытекает, что в нравственной жисни своей каждый получает ровно столько блага, сколько он

заслуживает. И только стоя на точке зрения общения с Богом, может человек, исходя из нее рассматривать зло и несовершенство мира и улучшать его силою этого общения.

По самому существу своему богословие распадается на три основные отдела. Во первых Бог может рассматриваться в отношении своем к миру. Как телеологически созидающий себя самого Абсолют, Бог является по отношению к миру прежде всего как творческий принцип. Извечное творение мира есть таковое из ничто, не в смысле ex nihilo, но в смысле ab nihilo. Это творчество, как извечное, есть творчество непрерывное и означает собою следовательно не только вечное созидание, но сразу же и вечное удержание созидаемого. Наконец в своем отношении к миру Бог является сразу же и в качестве его правителя. Ибо природа, с точки зрения религии, т. е. телеологически, существует только как средство осуществления нравственного мира и имеет свой смысл и значение лишь как арена для созидания нравственности. Таким образом управление миром Богом имеет своею задачею принаровления Богом природы для проведения нравственных целей, так как сама природа имеет только служебное значение для нравственности. Другим отделом богословия является понимание Бога как законодателя нравственности Нравственность является в системе философии как автономная область. И свою абсолютную автономность получает она только через понимание Бога как законодателя, а сразу же также и как Судию. Наконец третьим и последним отделом чистого богословия является проблема искупления и спасения. И только через искупления мира от бренности и конечности становится Бог — Богом живых, а не мертвых.

4.

Таким образом с нашей точки зрения являются вполне приемлемыми следующия слова Бердеева, в

его „философии свободного духа" (I т. стр. 36 и след): „Духовный опыт и есть самая духовная жизнь, самая реальность духа, самая реальность божественного. В духовной жизни явлены сами духовные реальности, и потому не может быть вопроса, о соответствии реальностей тому, что в духовной жизни раскрывается. В духовном мире опыту не соответствуют предметные реальности, но самый духовный опыт и есть реальность высшего порядка. Духовная жизнь не есть отражение какой-либо реальности, — она есть самая реальность ... Дух есть, духовная жизнь явлена и обнаружена. Это — первичный факт. Он — непосредственно усматривается, а не доказывается. Духовный опыт есть величайшая реальность в жизни человечества. В нем не доказывается, а показывается божественное. Бог и божественность, дух и духовное — даны в жизни, в опыте, показываются и усматриваются, а не обосновываются рефлексией... Мой опыт божественного есть, он есть обнаружение реальности божественного, он — неопровержим. Высота духа, напряженность духа, горение духа — есть сама реальность духа, само обнаружение духовного мира... Эрос божественного во мне есть реальность самого божественного. Опыт божественного не требует доказательства реальности божественного, он сам и есть реальность. В духовном мире реальность не определяется внешнею данностью, реальность зависит от направления и напряжения самой духовной жизни. Открытие реальности зависит от активности самого духа, от его напряжения и горения. Нельзя ждать, что духовные реальности откроются нам, как открываются предметы природного мира, что они дадутся нам извне, как даются камни, деревья, столы, стулья, как даются законы логики. В духовной жизни реальность определяется силою самого духа. В духе нет реальности, привходящей извне, — все идет изнутри самого духа... Лишь духовный опыт может убедить в существовании духовного мира, лишь обнаружение духовных реальностей в самом человеке может доказать ему существование духовных реаль-

ностей. Кто не устремился к Богу, тот не может требовать, чтобы ему доказали и показали реальность Бога. Реальность Бога не вкладывается извне и не доказывается извне. Никого нельзя принудить так признать реальность духовной жизни как можно принудить признать реальность предметного, природного мира. Нужно, чтобы открылась в человеке сама духовная жизнь... Науки о духе основаны на духовном опыте, и в них ничего не может достигнуть тот, кто духовного опыта не имеет и изначально его отрицает. Духовный же опыт не есть опыт душевный, психологический, не есть замкнутый опыт личности, погруженной в себя. Духовный опыт есть опыт размыкающий, погружающий в сверхличный духовный мир, раскрывающий связь микрокосма с макрокосмом. Духовный опыт есть всегда прорыв в замкнутой душевно-телесной монаде, выход из себя через погружение в глубину себя, преодоление раздельности и внеположности"... И далее (ibid. стр. 154 et cet.): В неизъяснимой духовной глубине, где исчезает грань между мною и духовным миром — происходит событие, потрясающее все мое существо; изменяющее структуру моего сознания. В этом событии, которое есть первофономен религиозной жизни, встречаются два движения: движение, идущее ко мне от божественной жизни, и движение, идущее от меня — к божественной жизни. Откровение есть огонь, исходящий от божественного мира, опаляющий нашу душу, расплавляющий наше сознание, сметающий его границы. Откровение исходит от божественного, а не человеческого мира, но оно идет к миру человеческому и предполагает внутреннее в нем движение. Откровение предполагает созревание человеческой природы для его принятия, предполагает духовную жажду и алкание человека. Искание человеком высшего мира, горькое недовольство миром нисшим. Божественная жизнь открывается двойным движением, движением в двух природах, божественной и человеческой, через изменение сознания, происходящее от движения сверху и снизу, предполагающее

действие божественной благодати и человеческой свободы. Феномен откровения имеет обратной своей стороной — феномен веры. Откровение — невозможно без события в духовном опыте человека, которое мы именуем верой, как и вера невозможна без события в духовном мире, которое мы именуем откровением. Реально-предметная вера — предполагает откровение, движение из божественного мира, но откровение может войти в мир потому, что его встречает вера, как событие духовной жизни человека. Феномен веры в духовной жизни человечества так же предполагает динамизм сознания, возможность катастрофического отрыва сознания от нашего природного мира и обращения к миру иному... В основе феномена вера лежит поворот, обращение первичной воли, воли, заложенной в перво жизни духа, — в иную сторону, к иному миру, т. е. необычайное расширение объема опыта. Первичная воля всегда избирает и отметает, избирает один мир и отметает другие миры, делает перестановки в объеме опыта. В основе веры лежит первичная духовная воля, а не воля душевная. Это событие лежит в духовной, а не в душевной жизни. Определяется направленность сознания и объем опыта не в психической сфере, а в сфере духовной. Вера обращена не к той действительности, которая есть уже результат затвердения и закрепления опыта, опыта обыденного и бесконечно повторяющегося. Вера не есть принуждение и насилие со стороны действительности, раскрывшейся и для веры привычной. Вера, согласно вечному определению апостола Павла, есть обличение вещей невидимых, внешне нас ничем не принуждающих себя признать... Вера всегда обращена к миру таинственному, скрытому, сокровенному... Вера предполагает тайну и без тайны — нет веры... — Вера не знает внешних гарантий... Требование гарантий и доказательств в вере — есть непонимание ее природы, есть отрицание вольного подвига веры. В подлинном и оригинальном религиозном опыте, свидетельство о котором осталось нам в истории человеческого духа,

— вера рождается без гарантий, без обязательных доказательств, без принуждений извне, без авторитета, рождается из внутреннего источника и сопровождается согласием на безумие — перед разумом мира сего на величайшую парадоксальность и антиномичность. Вера сопровождается жертвою малым разумом, и лишь путем этой жертвы стяжается большой разум, открывается Логос, Смысл мира... „Ибо мудрость мира сего есть безумие перед Господом..."

Так стоят Бог и человек в свободном взаимоотношении друг с другом, и характер этого отнсшения со стороны человека по отношению к Богу является верою, а со стороны Бога — к человеку — откровением. И вера, которая есть, по апостолу Павлу, „вещей невидимых обличение", очевидно должна пониматься как теоретическое отношение к Богу, т. е. как чисто познавательное, как чисто созерцательное. Другими словами, вера, как религиозная (а отнюдь не какая—либо иная) есть своего рода интуиция. И эта интуиция может быть названа религиозною интуициею, или иначе интуициею мистической. Итак Бог является человеку в вере — в качестве непосредственной данности. Но это отношение есть, как таковое, — исключительно познавательного характера. Эта вера отнюдь еще не есть та вера, которая неразрывно связана с добрыми делами, и с которой точно также неразрывно связаны эти добрые дела, так что как вера без дел — мертва, так и дела без веры лишены всякой религиозной ценности. Так является вера — познанием, а отнюдь не деятельностью. Поскольку же переходит она из состояния познавательной пассивности и становится актуальной деятельностью, и таким образом преобразуется в ту живую веру, которая двигает горами и которая лежит в основании духовного возрождения человека, так сказать, вторичного или нового рождения человека, рождения в духе, является она уже не как вера, а как надежда. Ибо вера — есть познание, и только надежда — есть воля. Но этим развитие понятия веры еще не завершается. Вера, религиозная, может

принять и еще одну форму, и уже на этот раз последнюю форму, именно форму любви. И в то время как вера есть познание, а надежда — воля, — является любовь — чувствованием. И если в вере человек всего только познает Бога; в надежде человек действует, живет во времени, — в любви же к Богу человек уже возвышается над временем, переходит in speciem aeternitatis и сливается с самим Божеством. Так является amor Dei intellectualis последним и высшим завершением Богопознания. Итак взаимоотношение Бога и человека, устанавливаемое религиею, не есть однозначное взаимоотношение, но всегда является трехзначным, ибо сам наш дух есть сразу и мышление, и воля, и чувствование.

5.

Следующий шаг в развитии своей теории религии мы должны сделать, опираясь на Фихте. По учению Фихте (по словам И. Ильина: „философия Фихте, как религия совести") „Душа наполняется добродетельною волею, которая есть деятельность „всей не раздвоившейся силы человества", предписание долга уже не чуждо мне, наоборот, оно выростает из глубины моего духа, как самое неотъемлемое от меня, самое коренное, самое исконное желание мое и стремление. Отказаться от него — значит по истине отказаться от себя, изменить себе, признать себя лишенным бытия. Моя воля, моя единая, нерасколовшаяся воля находит себя в этом событии, находит свое средоточие, свой центр, свою природу: она в истоках своих совпадает со взывающим голосом, который как бы впервые раскрывает ей ее собственную сущность. Голос откровения испытывается как голос самой воли. Воля, исцелившаяся и творящая, видит себя углубившеюся и уходящею корнями своими в ту сверхчувственную, потустороннюю сферу, из которой прозвучало откровение. Здесь нет уже двух сторон: человеческо-эмпирической воли и божествен-

ного сверхчувственного откровения. Обнаруживается реальное совпадение, тождество: воля человека наполнена и проникнута божественным откровением, восставшим из ее глубины; божественное откровение облеклось в человеческую волю и придало ей характер бесконечного по силе устремления к абсолютной цели. Божественное раскрывается в пределах самого человека; оно не вне субъекта, но внутри субъекта: оно есть сверхчувственный корень человеческого духа... То, что совершается лежит в той сокровенной, досознательной, божественной глубине человеческого духа, о которой мы непосредственно ничего не знаем, но которая воссылает к нам отровение о коренном тождестве человеческого и божественного. Внимая ему и проникая в него анализирующею мыслью, мы убеждаемся, что воля наша потому отзывается таким радостным согласием и признанием на категорическое требование совести, что узнает в нем нечто большее, чем норму или должное. Совесть не говорит нам просто: „пусть так совершится", но открывает нечто о сущем и реальном; „будь свободен в твоей человеческой сознательной жизни так, как ты уже свободен в твоих божественных досознательных творческих актах" Этим она не только открывает нам перспективу будущего и должного, развертывающуюся вдаль, но поднимает завесу, отделяющую наше сознание от мира сверхчувственной реальности. В твоей временной и чувственной, повседневной жизни, говорит она, ты должен жить в чистой и совершенной независимости от чувственного инобытия, в том разумном самоопределении, которое свойственно только субстанции; в этом твое назначение именно потому, что в сокровенной сущности твоей ты уже субстанция, и никогда не перестанешь быть ею... Надо угаснуть для мира чувственного бытия, чтобы узреть свою сверхчувственную, божественную природу, скрытую в глубине, активную и свободную монаду духа, — ноумен человеческого существа, самоопределяющийся законом разум. Потому так радостно отзывается душа на голос совести, потому

воля и сознание празднуют так светло свое возрождение, что человеку открывается вновь величайшее из благовестий, когда-либо озарявших его разум; благовестие о существенном единстве человека и Бога; весть о реальности Богочеловечества. Человек не оторван от Божества, не противостоит ему, как беспомощный и грешный раб, которому только и остается умолять о пощаде: „не вниди в суд с рабом твоим"... Трепещущая религиозность средних веков смыта новым откровением. И даже высшее дерзание реформации, восставшей против отлучения души от Бога — ступенью священства на земле и ступенью святости на небесах — является тусклым и несмелым предчувствием нового достижения. Человеческий дух в основе своей — сам Божественен; Божество не вне его; оно не есть для него метафизическое инобытие. Человек обретает Бога в себе самом, через себя самого, он познает, что есть сфера, где человеческий дух, оставаясь по форме своего бытия — человеческим духом, есть по существенной природе своей, сама подлинная Божественная реальность. Сознание этого должно родиться в каждом человеке; это не значит, что метафизическое соединение с Богом должно еще только состояться в каждом из нас; нет; единство всегда есть и не может ни угаснуть, ни исчезнуть; но, внемля голосу нравственного откровения, каждый должен осознать себя, как конечную душу, несомую субстанциею Божественного духа. Это не значит, конечно, что каждый человек в своей единичности есть отдельное и самостоятельное Божество; но каждый человек имеет в глубине своей души подлинную силу божественного самоопределения, которая и делает его—субстанциею. В этой силе, присущей каждому из людей, открывается живое присутствие Божества, участие в Боге, вхождение в его подлинную жизнь, — „абсолютное единство" с ним; это субстанциональное единство каждого человека с Богом слагается так, что Бог не исчерпывается ни одною из человеческих монад, но каждая сверхчувственная духовная монада есть целиком живой ингре-

диент и участник сущности Божией. Повседневное человеческое сознание может не знать об этом и жить изо дня в день, и тогда оно блуждает в потьмах, а человек подобен бесчувственной льдине. Но раз человеку открылось бытие Божие, и он познал, что глубочайший корень его существа есть в единстве с Богом, он имеет один только путь на будущее время: угасить лампаду своей чувственной жизни и раствориться в этой основе, слиться с нею всем своим мышлением, своею любовью, своим послушанием, своею радостью. И тогда ему открывается новая жизнь, и новый свет загорается его очам. Он видит, что чувственный мир — не реален; что он есть лишь видимость, призрак; что он лишен истинного бытия. Что единственная реальность, единственное бытие—это сам Бог, который есть все, и вне которого ничего не существует. Вне его нет и меня, ибо я есмь только в Боге и через Бога. Угашая свою эмпирическую самобытность, я обращаюсь к этому источнику, и новое сознание себя, новое самосознание возжигается во мне: я знаю себя в Боге я сознаю Бога, как неотъемлемую основу свою. И это самосознание есть в тоже время знание о Боге, знание Бога, откровение, в котором въяве присутствует сам Бог. Это знание и сознание есть особая форма Бога, его способ пребывать (Dasein) в человеческом существе, не меняя своей природы и не искажая своей сущности. Это означает, что Бог есть самосознание, сама знающая мысль, ибо знание насыщено Богом, а Бог растворен в знании. Сущность Божия не искаженно, подлинно открывается мыслящей душе, „высшему взлету ее мысли". Это откровение есть не только идеальное, познавательное овладение, но реальное слияние человеческой души с Богом. Повидимому — это человек познает Бога; на самом же деле—это живая сила Божества овладевает человеческою душою. Начинается новая жизнь, столь богатая, столь горящая, столь подлинная, что только о ней и можно говорить, как о жизни. Это есть сама единая жизнь, ибо Бог есть жизнь. Но жизнь есть творчество; она

есть единый, непрекращающийся порыв: и вот религиозная душа оказывается насыщенною творчеством Божиим. В ней все—деятельно, все есть акт, созидание и творение. И в этом творческом порыве душа человека находит вновь свое единство; ибо Бог есть единство; и свою цельность, ибо Бог есть цельность. Разорванное и распадшееся—воссоединяется; то, что было „два"—становится „одним"; каждый человек обнаруживает свое единство с Богом, и через это единство раскрывается последнее и величайшее: мир человеческих личностей со всем его многообразием, разъединенностью и противоборством оказывается пустою видимостью рефлексии, ибо все люди—суть живые части единой Божественной Субстанции. В Боге все соединяется, ибо Бог есть любовь... Если Бог есть сама мысль, само творчество, сама любовь, и познавший Бога—реально принял его и растворился в его сущности, то душа его должна быть неминуемо насыщена творческим познанием и творческою любовью. Такое состояние целостной возрожденности души в Боге именует Фихте состояние блаженства или блаженною жизнью. Тот, кто живет этою жизнью, кто реально испытывает, что его жизненное делание, верное голосу теоретической и практической совести, несомо силою Божиею,—тот действительно осуществляет в знании и в действовании—высшее самосознание. Такой человек знает, что деяния его — суть творческие деяния самой силы Божией, которой он отдается спокойно и радостно. „Ненарушимая радостность" изливается „на все его существование", ибо он имеет постоянное живое свидетельство, непоколебимую реальную гарантию того, что добро необходимо восторжествует в мире. Пусть в современной действительности возобладали злые силы, пусть чистая воля и самоотверженное благородство являются в виде исключения; пусть бескорыстные деяния с виду не приносят плода и затериваются в сети интриг и компромиссов,—тот, кто в голосе совести узнал голос Божий и через него познал, что нравственный поступок есть проявление Божией силы в человеке, тот —

„не верит", нет,—тот знает с очевидностью ведения, что его поступок абсолютно необходим и абсолютно целесообразен в процессе осуществления добра в мире. За видимым чувственным строем вещей, людей и их столь „важных" и „умных" рассчетов, там, дальше, в глубине—сокрыт иной мир, иной строй, иной порядок и строй дел и отношений. Это есть „моральный мир и порядок", Богом руководимый, созидаемый и направляемый и противоположный чувственному миропорядку. Моральный мир объемлет всех людей, всех несет к себе, всех связует в своем незримом, сверхчувственном и вечном порядке. Нет человека, который был бы слишком мал для этого строя, который был бы не важен в помышлениях и делах своих. Каждый человек имеет свое определенное место в этом мире, свой долг и свое назначение; достоинство его деяний и творческий результат его достижений определяются здесь не видимостью его поступков, не внешним эффектом их, не житейским успехом, но тем нравственным настроением, из которого он их совершает: чистотою его мотивов, бескорыстием его побуждений, скрытым огнем его волевых устремлений; иными словами: нравственною вдохновенностью его души. Это присутствие силы Божией в деяниях, требуемых совестью, дает человеку мудрую уверенность в том, что каждое истинно доброе деяние—удается, а каждое злое дело неизбежно терпит неудачу. Ибо злые дела творятся на свете теми ослепленными и религиозно наивными людьми, которые не видят, что они оторвались от воли и силы Божией и что дни их видимого торжества—сочтены.

6

Следующую логическую ступень в развитии идеи философии религии видим мы в учении Гегеля. По Гегелю (Книга Ильина о Гегеле) „Моральная воля есть прежде всего действующая воля: творческая активность входит в самую волевую ее сущность. Тот,

кто действует, тот „производит изменения“ в наличном, данном существовании мира. Поэтому для бесконечной воли — действовать — значит повергать себя в состояние конечности и раздвоения: предавать одну сторону своего существа — дурным законам конкретного — эмпирического мира и тем принимать на себя вину. Тот, кто действует, приемлет вину и страдание подобно Божеству, приявшему на себя вину и муку мироздания; и вина морального действия есть в скрытой сущности вещей, вина не единичного человека, но самой субстанционной всеобщности. „Невинно „только бездействие, подобно бытию камня“ (Феноменол 350). Но и бездействие не дает человеку невинности. Наоборот тот, кто ищет спасения в пассивности, тот губит себя: ибо он чуждается путей действующего и страдающего и не боящегося вины, восходящего к свободе духа. И даже бытие ребенка включает в себя вину. Отсюда вытекает необходимость вины для добродетельной воли: ибо воля есть сама активность, само действие, а действовать значит быть быть виновным. Вот почему Гегель утверждает, что „добродетель исключает невинность“.

Всеобщая воля первее, чем воля единичного человека подобно тому как мир первее своих частей и Божество существеннее и первоначальнее мира. Субстанция народного духа есть абсолютная и самодовлеющая реальность, выращивающая из себя и в себя свои единичные явления, — индивидуальные души. Всеобщая воля есть не только источник всех единичных воль, но существенная и единственная абсолютная основа их бытия и их жизни. „Всеобщий дух есть в каждом и для каждого, даже постольку, поскольку они — единичны. Индивид есть „модус“ всеобщей сущности, стоящий в „абсолютной индифференции“ с нею. Он первоначально состоит в ней и обусловен ею; мало того, он просто совпадает с нею своею сущностью и действительностью, своею волею, своими деяниями и продуктом своих деяний. Единичное имеет только видимость противоположения, а на самом деле оно есть „всеобщее сознание и воля“.

Человек имеет „объективность, истинность и нравственность только как участник объективного духа", и лишь тотальность несет оправдание индивиду в его бытии Дух „как субстанция и как всеобщая, сама себе равная и пребывающая сущность—есуь несовратимая и неразрешающаяся основа и исходный пункт в деятельности всех (людей) и как помысленная самапосебе сущность всех самосознаний (он есть) — их цель и задание". (Феном 328) „Эта субстанция есть точно также всеобщее произведение (Werk), которое созидает себя через деятельность всех и каждого, в качестве их единства и одинаковости (Gleichheit), ибо она есть бытие — для — себя, самость, деятельность" (Феном. 328). Чтобы развернуть себя сполна в мире явлений духу безусловно надлежит довести себя до „индивидуально-множественного" состояния, ибо самая чистая, нравственная воля нуждается в форме единичности, в индивидуализации, несущей собою „живую жизнь". Индивидуализация сообщает нравственной субстанции новыя способ бытия, без которого она не может развернуться в зрелый образ мира.

Акт совести есть сразу и акт познания, и акт создания: познающее, познавая, созидает себя к новой жизни, и созидающееся, созидается в результате спекулятивного познания. Всеобщая благая природа воли осознает себя в акте совести, и „совестное" самосознание человека есть познание им своей божественной сущности. Благая сила Божия, сокрытая в глубине субъективного духа, познает себя через человеческую совесть, как осуществленный и действительный образ нравственности. Совесть есть спекулятивное созерцание человеческого духа, осуществляющего конкретное тождество субъективно-особенной и субъективно-всеобщей воли. Внутренний строй душевной жизни обновляется в том смысле, что человек достигает истинной правоты, свободы и цельности. Правота духовной жизни возникает в душе вследствие того, что особенная воля приемлет свою скрытую, благую сущность и проникается ее содержанием. Субъект не ищет уже добра вне себя, ибо он нашел его в себе.

Тот глубочайший корень субъективной души, который искони благоразумен, неизменно направлен на свободу и не поддается ни искажениям, ни извращениям,— отныне тождественен с потоком субъективной личной жизни. Добро и правота облеклись в форму субъективной воли и субъективная воля слила свою жизнь с жизнью своей субстанциональной сущности. Возникает „конкретный моральный дух" или образ личной нравственности. Человек живет как и прежде субъективным настроением, но это есть уже настроение „права самого по себе". Особенная воля не отличает себя от всеобщей, зная, что ее собственная сила живек глубоким и верным дыханием существенной жизни. „Всеобщая воля" не отстранена и не вытеснена в бессознательное подземелье личной жизни но имеет открытый, творческий исход и определяющее значение. Свобода духовной жизни возникает из этого сросшенного единства двух воль. Благодаря ему, особенная воля не испытывает никакого „подчинения" или „подавления"—со стороны всеобщей воли, она не занимает по отношению к ней „подъяремного" положения. Нравственный закон и „действительная жизнь самосознания" стоят в тождестве, исключающем самую возможность „отношения": они — суть едино. Здесь нет долженствования, которое не было бы „бытием", „объективным бытием", „осуществляющеюся действительностью". Всякое самопринуждение отпадает, всякое „повиновение" чуждому „закону"—исчезает. Долг и влечение — совпадают. Субъект „непосредственно знает" то самое и хочет непосредственно сам по себе и из себя — того самого, что закон „предписал бы" ему, если бы с ним справились. Но ему нет надобности справляться с предписаниеми закона и долга: он несет в себе самом „богатое, живое содержание" правой воли, и склонность его имеет свой корень в его собственной всеобщей и неизменной правоте. Элемент разумной правоты является имманентным субъекту и его деятельности: определение себя к правоте становится в полном смысле слова его самоопределением, и жизнь его являет собою „действительность

свободы". „Понятие свободы" становится „природою самосознания", а самосознание субъекта являет „адекватное существование свободы", как абсолютного, творческого самоопределения. Именно свободное сращение бессознательной доброты и правоты с субъективным самосознанием превращает „субстанциональные определения разума"—в целостное „нравственное настроение". Цельность духовной жизни, недоступная моральной воле (долг!) — оказывается естественным результом „правоты" и „свободы". Из сознательного противоположения „разума" и „чувственности" (Кант) —возникло их сращенное единство, и душа сомкнулась в органически живущую и творящую тотальность.

7.

Реальная ткань духовного предмета первоначально непрерывно и сращенно—сплошна, и только затем уже, во внутреннем развитии своем, она как бы распадается на множество единичных и с виду самостоятельных „душ". Конкретное единство внутренне дифференцирует себя на дискретное множество. Люди сращены друг с другом, как органы единого Божественного организма; а нравственность состоит в том, чтобы создать сознательно и творчески жить этою конкретною жизнью. Это сращение людей возникает в результате того, что человек усматривает в другом человеке ту же самую духовную стихию, субъективным видоизменением которой он признал себя. Такое признание ведет его к освобождению себя в другом и к утверждению своего органического тождества с ним;—взаимное же прозрение и освободение устанавливает спекулятивную сращенность душ. Это срастание осуществляется посредством спекулятивного приятия чужой жизни и органического вживания в ее содержание. Согласно общему закону „конкретного слияния"—срастающиеся души не остаются „друг вне друга", но каждая приемлет в себя „чужое" содержа-

ние и отдает свое содержание—другой душе. Возникает спекулятивный „обмен дарами", в котором стороны по „форме" сохраняются, но по „содержанию ассимилируются"; каждая выражает себя в „функции" другой и работает над созданием „взаимопроникновения" и конкретного тождества с „инобытным". Обмен спекулятивными дарами принимает характер „устойчивой непрерывности", и стороны связуются взаимно целевою связью; оне жизненно врастают одна в другую и поддержание „себя" превращается для каждой в служении другой стороне. Возникает органическая сопринадлежность душ, объединившихся в новое для них, но по существу первоначальное, высшее или глубочайшее органическое образование. В отличие от нисших, естественных организмов, социальное сращение, слагаясь в элементе душевно-духовной жизни, осуществляется силою чувств, сознания и воли, и потому достигает большей утонченности, верности и свободы. Каждый человек рассматривается как конкретный сплав „родового — существенного" и видового—специфического". Родовое—существенное — едино для всех людей, у всех людей, во всех людях: это есть субстанциональная всеобщность, благая духовная стихия, реально имманентная каждому существу. Это есть метафизическое essentiale человек, правая и свободная, всеобщая и неисказимая глубина его души. Напротив, „видовое—специфическое" различно во всех людях: Это есть их существующая особенность. наличность которой делает каждого из них — индивидуальным, т. е отдельным и самостоятельным, и содержание которой дифференцирует людей, делая каждого из них непохожим на других и своеобразным. И спекулятивное вживание ассимилирует „видовое — специфическое" в процессе обмена и тем раскрывает „родовое — существенное", скрывавшееся за видимыми особенностями: каждый узнает себя (т. е. свое всеобщее и особенное содержание) — в каждом, и каждого другого (т. е. всеобщее и особенное содержание другого) — в себе. И индивидуальная форма существования не только не

исчезает, из жизни людей, но напротив люди сохраняют эмпирическую отдельность и самостоятельность жизни тем более, что по закону органического сращения каждая сторона отправляется от своих содержательных особенностей и, вживая в себе чужое содержание, неизбежно сохраняет иную первоначальную ткань, как бы иной приемлющий сосуд. Каждый индивид, вступая в содержательную ассимиляцию с другим, вынашивает в конце концов тоже самое, но по своему, так что никакая ассимиляция не может лишить ни одну из сторон — оригинальности и своеобразия: общее содержание циркулирует в каждом из сращенных, но первоначальная особенность ведет каждого к созданию своего, нового, дающего возможность бесконечного обмена дарами. При этом спекулятивное вживание создает единое, общее всем сросшимся, особенное содержание и открывает единый всеобщий духовный корень их бытия. Каждый из людей видит в себе и в других жизнь единой духовной субстанции и утверждает себя и всех других в тождестве с нею, и благодаря всему этому — в тождестве друг с другом. С осуществлением этого сращения — явление живого человеческого общества становится адекватным своему метафизическому субстрату: спекулятивная конкретность множества, слившегося в единстве, становится конститутивным законом человеческого существования, подобно тому как спекулятивная дифференциация Единства, разделившего себя на множество есть закон божественного бытия. Тогда совместная жизнь людей слагается в своеобразную целостную картину, являющую „действительный образ нравственности", в глубочайшей основе которого лежит „истинная", „истинно абсолютная" стихия Духа Божия, единая по существу, и социально-множественная в явлении, социальное целое — и в целом, и в частях, и в единичных оразованиях, —живет ее ритмом и ее содержанием, слагая зрелое осуществление добра. Таким образом нравственность представляет из себя состояние Божественной субстанции, лежащей в основе всякой общественной и

личной добродетели, как и всякого, — не только общественного и личного — бытия. „Нравственность" есть одна из ступеней, одно из состояний самого Божества, выковывающего себе в мире „верное" явление; это есть, след. само Божество в одном из своих „верных" образов. „Поэтому нравственность есть явление субстанции: „Субстанция на ступени нравственности" или проще „нравственная субстанция". Как и во всех иных частях и явлениях мира, так и в нравственности субстанция имманентна всем своим „акциденциям" или „явлениям", так что она должна быть приравнена „тотальности своих обособлений". Это значит, что и здесь она не абстрактна, не пуста, не мертва, и не удалена от реального процесса, но пребывает в нем в качестве его подлинной творческой сущности. Поэтому нравственная субстанция есть живое единство — „нравственная жизнь", „живой нравственной мир". Ее следует рассматривать как жизнь Бога в душах людей, отдающих свои силы на преодоление своей „материальной" и „социальной" несвободы. И в качестве живой сущности, достигшей во множестве „самостных" существ – сознания и самознания, — Субстанция есть уже не только субстанция, но дух. „Нравственный дух" ёсть ни что иное как „непосредственное единство субстанции с самосознанием". Нравственность есть, по существу, не просто мир субстанциональный, но именно мир духа, не только „принадлежащий" духу или созданный им, но сотканный из духа и духовных состояний, — сам дух в своем истинном виде „Нравственность есть дух в его непосредственной истине" (Феном. 336). Это есть „дух на ступени нравственности" или „нравственный дух". Этот дух есть след. сам „абсолютный дух" (феном. 332). Всеобщая духовная субстанция, включая в себе все свои „особенные" части и „единичные" образования, является их целокупностью, их „тотальностью", имманентною им, состоящею из них по объему и составляющею их по содержанию. Она входит в них, как их живая сущность, а они входят в нее, как ее живые части. Нрав-

ственность не есть состояние единичной души; она есть особая „система" состояний и отношений, новая „природа", воздвигшаяся на высшей ступени.

8.

Всеобщее самосознание есть 1) самосознание индивида, пронизавшее весь строй его субъективного духа вплоть до его субстанциональных глубин; 2) самосознание коллектива, выношенное каждым, осознавшим себя во всех и всех в себе и всеми, осознавшими себя в нем и его в себе; и 3) самосознание Субстанции, осуществившееся в самосознании индивида, признавшего ее в себе и себя в Ней; и в самосознании коллектива, каждый член которого знает всех в ней, и ее во всех, и знает, что все знают ее во всех и всех — в ней. Повидимому всеобщее самосознание не имеет особого внешнего носителя и живет всецело в единичных душах; и тем не менее только поверхностная и рассудочная мысль может усмотреть в таком понимании что то в роде „социального номинализма". Ибо реальность всеобщего самосознания есть действительная, объективная реальность, живущая, правда, в индивидуальных душах, но в осуществлении своем перерождающая и содержание, и ритм их индивидуальной жизни; реально меняется и обновляется и то, чем живет душа, и то, как она живет. Всеобщее сознание есть состояние всеобщей субстанции, отвоевавшей себе сферу личнообособенного сознания. Поэтому оно, осуществляясь в индивидуальных душах, живет не в них, а ими или в виде их, так что „имеется только движение всеобщего самосознания в нем самом в виде взаимодействия его в форме всеобщности и (в форме) личного сознания" (Феном. 444). Свобода индивида в субстанции и свобода субстанции в индивиде — суть одно и тоже. Таким образом индивидуальность есть тот способ жизни, в котором субстанция через самосознание и волю утверждает свою свободу: субъект является

„почвой для адекватного существования свободы". (Recht. 219). Именно единичная душа несет в себе ту способность к сознанию и воле, которая необходима субстанции — для того, чтобы стать духом. И назначение единичного человека в жизни субстанции — свободно восхотеть свободы и обрести ее в слиянии с субстанцией, в отождествлении своей свободы со свободою всеобщего. Это катарзис от эмпирического эгоцентризма, но отнюдь не от понятия личности.

9.

Бог есть богатейшая тотальность. Он не „противостоит" ничему и не пребывает в отъединении; напротив, он во всем видит и знает только себя, имеет дело с собою и даже „инобытие" свое он возвращает к себе властным зовом и творческим усилием. Само откровение, исходящее от него, приемлется им же самим: Бог есть субъект, открывающий себя; и Бог есть субъект, воспринимающий под видом человеческого существа—свое откровение. Откровение есть Божие самопознание, т. е. сознание им себя в человеческой душе. (Enc. III 448 и др.). Это означает, что человеческая душа, переживая религию откровения, исполнена присутствия Божия. Религия есть жизнь и „только жизнью может быть постигнут и вмещен Бог" (Nohl. 318), ибо Бог есть сама жизнь. Но тайна откровения состоит в том, что, когда человек живет душою в Боге, то это сам Бог живет в его душе и его душою. Истинная „вера в Божественность возможна только тогда, если в самом верующем есть Божественное" (Nohl. 313), ибо только модификация Божества может познать его (Nohl. 313). В каждом человеке есть „этот свет и эта жизнь"; и душа его не только освещается этим светом на подобие „темного тела, несущего на себе лишь чужое сияние", но загорается сама и горит своим собственным огнем" (Nohl. 313). И этот огонь есть сама жизнь, сама „любовь" (Nohl. 391), само Божество;

ибо Божество есть всепроникающая сила любви. Бог живет действительно в душе человека так, как лоза присутствует в ветвях своих; так, как всеобщее входит в свои единичности; и сам пробуждает в душе человека веру и восхождение к богопознанию. Религиозная сущность христианства как религии абсолютной определяется благою вестью об осуществимости „органического тождества" человека и Бога; Это евангелие было явлено не словом только, но реальным осуществлением, actu, и притом в форме, доступной земному зрению.

Нравственный дух имеет значение всеобщей абсолютной силы, сопротивляться которой невозможно для индивида. Дух сам подразделяет себя на единичных людей, пребывает в них, живет ими, и в их лице и остается их „внутреннею силою и необходимостью", их определяющею судьбою.

10.

В то время как Фихте и Гегель, проводя корреляцию общего и индивидуального более или менее концентрировали свое внимание на общем, концентрирует Жозиа Ройс свое внимание в этой корреляции на индивидуальном. „Индивидуально то, что определимо лишь как объект воли" (Conception p. 269), то „что позволяет нашим идеям не искать ничего другого, сверх его наличности" (World. I p. 347). „Как индивидуальное, объект воли является объектом исключительного интереса или любви, который не может позволить чему либо иному занять его место" (Conception 269) Индивидуальность „обнаруживается в нашей конечной человеческой мысли гораздо более в терминах отборного исключения, чем в терминах эмпирически наблюдаемого совершенства" (ilid. p. 457), что „нисколько не содействует обеднению нашего сознания того, что реально, а наоборот обогащает его, ибо как раз путем исключения пустых возможностей оказываемся мы в состоянии одновременно и

определить сознательно цель, и получить ее осуществление в определенном направлении (ibid. p. 452)". Индивидуальное „не есть ни только воля, ни только содержание жизни, а жизнь, взятая в ее отношении к тому, что, как индивидуированное, являет собою исключительный интерес, составляющий его характерную индивидуальную волю". (Conception, p. 333). То же самое и относительно абсолютно индивидуального, или „индивидуального индивидуального": „мир как целое есть... индивидуальный факт, не просто благодаря полноте содержания абсолютного опыта, а в силу определенности отбора того объекта, которому должно быть позволено осуществить финальный смысл" (World I p. 459). „Мир образует целое, потому что дело обстоит так, как будто бы абсолютное сказало... что для того, чтобы абсолютная система идей была осуществлена в этом мире, не должно существовать помимо этого мира — никакого другого", т. е. никакого иного случая осуществления; и поэтому иные абстрактно возможные осуществления в сущности остаются невозможными (Conception. p. 212). Итак „этот мир выражает божественное или абсолютное познание, благодаря тому единству сознания, в котором являются связанными все его факты, а также благодаря той универсальности смысла, который объемлет все разнообразные идеи таким образом, что каждая конечная идея, поскольку только она относится к чему то другому, или наделена внешнею отнесенностью, является общею, между тем как целостное выражение этих идей — единственно и индивидуально... С другой же стороны этот мир выражает волю и выражает ее при этом не в том смысле, как еслибы божественная воля была внешнею силою, причинно создающей мир, — а постольку, поскольку единство целого является телеологическим единством, к которому стремятся идеи; или постольку, поскольку мир достигает целостности и для своей полноты не нуждается ни в чем—за своими пределами; и наконец постольку, поскольку эта целостность и единственность мира есть выражение отбора". (World. I p. 462).

Если целый мир является одновременно совершенным выражением плана, а также и единственным его выражением, то каждый факт в нем постольку, поскольку мы отличаем этот факт от других фактов и рассматриваем его внутренний смысл, тоже является неизбежным образом — единственным, разделяя таким образом единственноеть целого"; если целый мир являет собою, как целое, единственное выражение божественной цели, то отсюда следует, что всякая конечная цель именно постольку, поскольку она налична, являет собою частичное выражение и достижение божественной воли, и что, стало быть, каждое конечное осуществление цели постольку именно, поскольку мы, конечные существа, находим его, — являет собою частичное осуществление божественного смысла" (ibid. p. 464). „Множественность мира есть внутренняя, но не менее обильная и генуинная множественность целей и их осуществлений, наличная в единстве единого божественного сознания" (ibid. p. 466). Самосознание каждой конечной индивидуальности есть часть божественного самосознания. Единая воля абсолютного есть такое единое, которое по органическому существу своему состоит из многого" (Conception p. 273 ff.). Абсолютное единство есть единство множества взаимносвязующихся и проникающих друг-друга сознательных функций, которые, контрастируя друг с другом, существенно объединяются и осуществляются, — каждая в другой и через другую, так что в силу этого контраста их можно назвать сознательными самостями, каждая из коих дает себе отчет в том, что другие самости, ее божественные сотоварищи, в сущности своей осуществлены и вполне выражены. Так и только так может абсолютное сознавать самого себя. (ibid. 302). „Бесконечный мир определен, так как он осуществляет собою в точности определенную цель тем единственным способом, который не позволяет ничему другому занять его место в качестве воплощения абсолютной воли. И единое примиряется при этом с множественным в том смысле, что абсолютная

самость, именно как самость вообще, выражается в бесконечной серии индивидуальных актов, являясь таким образом explicite — индивидуальным целым — индивидуальных элементов" (ibid. p 588). Бытие объединяется телеологическим принципом и в нем „истинною множественностью является множественность индивидуальных самостей, вообще в их совокупности составляющих индивидуальное индивидуального, абсолютное (ibid. 102)". „Для своего полного выражения наша наличная воля требует не только содержаний или фактов, подлежащих различению, а других воль, иных по сравнению с этою нашей наличной и сознательной волею, других целей чем те, которые занимают нас в пределах данного сознательного мгновения. Наша реакция на предстоящий нам мир может получить рациональный и определенный характер и согласоваться с долгом лишь в том случае, если мы будем познавать не просто другие данности, иные по сравнению с сознательно наличными в данный момент, а другие жизни, самости, иные чем наша собственная конечная оболочка" (ibid. 106). „Подлинный мир, мир ценностей или оценки, будучи адекватно рассматриваем глазами абсолютного постиженя, является миром самостей, образующих в единстве составляемой ими системы — единую самость. Этот мир открывается подобному постижению как социальный порядок" (ilid. 106). Хотя ваша жизнь и зависит от природы и общества, „но сама ее зависимость означает уже собою при этом, что она получает от других жизней все, — за исключением ее единственности — все, кроме ее индивидуального способа познавать и интересоваться в границах этой ее деятельной зависимости и отвечать соответственно своими действиями... Этот ваш собственный путь выражения Божией воли не получается ни откуда: он только и только ваш" (ibid. 293). „Человек должен, обязан уметь выбрать себе во вселенной некоторую часть воспоминаемой и ожидаемой, воспринимаемой и предуготовляемой жизни, как часть, относящуюся к его собственной, подлинной

индивидуальной самости, и должен противопоставить себя всему целому этой жизни, этой более обширной или подлинной индивидуальности, жизни всех других индивидуальных самостей и жизни абсолютного в его целом" (ibid. p. 274). „Этот смысл моего жизненного плана, это обладание идеалом, это стремление оставаться всегда другим по сравнению с моими ближними, несмотря на мое Богом положенное единство с ними, — все это, а не обладание какою-то душевною субстанциею, создает во мне и определяет самостность (ibid. p. 276). „Таким образом новая индивидуальность никогда не является новою вещью, а есть новая форма жизнецели, находящей свое единственное индивидуальное воплощение в опыте через посредство определенных актов"... есть „новый тип участия в мире и в Боге и нахождения пути к самовыражению" (bid. p. 308).

11.

Таким образом индивидуальность, как полная неповторимость, есть и истинная свобода воли. Только в религии возвышается человек из мира биологии в новый высший мир, мир чистой эстетики. И через это возвышение включает он себя в систему трансцендентальной воли. И поскольку индивидуальная, т. е. личная воля, включается в трансцендетальную волю, постольку именно и становится она свободною. Ибо тогда и только тогда принимает человек участие в творении Абсолютом Самого Себя. Ведь Абсолют есть Causa Sui. Но вне религии для индивида нет свободы воли, как таковой. Тогда воля его абсолютно детерминирована. Но тогда нет истинной индивидуальности. Допустим на мгновение, что статуя богини красоты Венеры мгновенно ожила. Тогда она будет жить сразу в двух мирах. Во первых, как живая форма мира биологии, как особь женского пола, и во вторых, как красота, т. е. она будет тогда жить сразу и в мире биологии и в мире эстетики. Но если мы далее допу-

стим, что она почему либо вдруг потеряла свою красоту, по болезни, несчастному случаю и, наконец, вследствие старости, то она выключилась бы из мира красоты и осталась бы только предметом, вещью мира биологии. Точно также, если бы Уриэль Акоста был реальною сущностью, а не плодом художественной фантазии, то он жил бы точно также сразу в двух мирах: и как форма живой природы и как образ религии. Но с того момента, как он изменил своим идеалам, отрекся от своего высшего Я, — он eo ipso выключил себя из этого эстетико-религиозного мира и остался всего лишь особью мужского пола мира биологии. Его духовный образ разбился вдребезги, и духовно он умер, перестал существовать, хотя физически мог еще долго прожить. Этот духовный образ и есть истинная индивидуальность, неповторимая и имеющая абсолютную ценность. В короле Лире или в Сократе, напротив, хотя физическая жизнь и прекращается, но, тем не менее, а может быть и именно потому самому (по крайней мере в примере Сократа) духовный образ проявляется еще ярче, еще сильнее. И хотя они оба выходят, вследствие своей смерти, из мира биологии, но они остаются существовать в мире духа. Они сохранили до конца свою истинную индивидуальность. Таким образом свобода воли человека заключается в том, что он может быть художником, творцом своей жизни в своей жизни. Но он может в своей жизни так же и „плыть без руля и без ветрил" как говорит поэт. И все детерминирующие силы могут или оставаться таковыми и определять человека в течение всей его жизни, или же, наоборот, под властью религии, могут они преобразовываться, в только одни средства, в только одни орудия в руках верховной, руководящей цели. И свобода воли заключается в том, что человек может стать творцом своей личности и жизни и в бесконечности жизненных условий найти свой истинный и абсолютно-единственный путь и, вследствие этого стать действительно абсолютно самоценною и неповторимою индивидуальностью. Но если человек не становится

таковым творцом своей личности и своей жизни, то этот его абсолютно-единственный жизненный путь eo ipso не может осуществиться. Он, так сказать, лишается своей настоящей, подлинной свободы воли, и определяется, детерминируется всецело и сполна, в противоположность трансцендентальной целеустремительности,—эмпирическими факторами: психологическими, социальными и т. д. И тогда все, что может называться его индивидуальностью, будет только определенными комплексами всеобщностей, но комплексами, лишенными своего внутреннего единства. Подлинная индивидуальноеть невозможна без свободы воли, а эта последняя—невозможна вне области религии, но религии. конечно, как таковой, а вовсе не обязательно той или другой конкретной исторической формы религии.

12.

Платон некогда учил, что все земные вещи имеют свои прообразы в высшем, трансцендентном мире и называл их идеями. Эти идеи—были общими идеями. Так идея человека была потусторонним прообразом всех отдельных людей. Мы можем сказать, что в царстве человеского духа существуют такие же идеи, но идеи абсолютно индивидуальные, как, напр., идея Сократа, идея Эпиктета, идея Марка Аврелия и т. д. Но с нашей точки зрения нет более дуализма двух миров; мир уже не трансцендентный, но трансцендентальный включает в себя целиком и сполна мир эмпирический. И если трансцендентальные индивидуальные идеи, царя над эмпирическим миром, воплощаются в определенные эмпирические формы, то и эти последние, сами в свою очередь создают их. Как понятия, как эйдосы, коррелятивны своим вещам и определяя их a priori, сами создаются в свою очередь этими последними, и логические виды, предопределяя собою естественные виды, сами возникают только в органической природе, так же точно и транс-

цендентальные идеи, господствуя над эмпирическим миром, создаются сами, в известной мере, этими последними. Конкретными формами религиозной этики являются понятия личности, семьи и, наконец, народа. Мы уже говорили, что личность отнюдь не есть только продукт психологических: индивидуальных, социальных и, наконец, исторических условий. Напротив, все эти условия суть только тот сырой материал, из которого индивид должен творчески создать свою оригинальную неповторимую личность. И задачею человека отнюдь не является достижение каких бы-то ни было внешних самому индивиду результатов. Но точно также задачею человека не является вовсе и, так сказать, отчеканка им собственной личности. Его задачею является исключительно творческое выявление своей личности подобно тому, как плод является творческим выявлением дерева. И это возможно лишь в том единственном случае, если человек своею творческою деятельностью участвует активно в созидании „civitatis Dei". И каждый род деятельности в этом смысле является равноценным со всеми другими. Мы не будем рисовать образцов такого рода личностей: ими полна литература и история. Мы укажем только на одно коренное различие между человеческими личностями. Именно мы уже говорили, что в то время как одне личности являются творческими, другие— лишены этого творческого дара. И это творчество распространяется на все виды человеческой деятельности. Так, например, конечно никто не станет отрицать, что быть поэтом или романистом — одно, а быть литературным критиком или историком литературы — совсем другое. Пушкин был творцом а сотни и тысячи критиков и историков литературы — были только публицистами или профессорами и преподавателями литературы. Пушкин творил, созидал новое, а работа этих последних была только исследованием, анализом, истолкованием того материала, который был результатом творчества гения. Пушкин и профессора литературы — это гений и ремесленники — вот их отношение друг к другу! Но не то ли же самое видим мы и

во всякой науке? Разве математик Лобаческий или химик Мэнделеев—один в области математики, а другой—в области химии — более знали каждый свою науку, чем сотни и тысячи других математиков и химиков, в том числе и многих им современных знаменитых профессоров этих наук и нередко даже с „европейским" именем? Но мировое имя создали себе в своих областях только эти два ученых,—имена же всех остальных канули в лету безвозвратно. В чем же тут дело? Почему из сотен тысяч людей, находящихся в известном отношении в одинаковом отношении, только отдельные единицы достигают бессмертия, а все остальные сравниваются с толпою? На это мы можем ответить только в том смысле, что одни ученые являются творцами, а другие могут быть лишь критиками, историками, популяризаторами, профессорами, учителями, лекторами; т. е. вообще аналитиками: во всяком творчестве им природою отказано! И, следовательно, как в искусстве, как в изобретении, также точно и в науке только немногие одарены так называемою „творческою фантазиею" и лишь поэтому они являются гениями. Гении в науке, как творцы, отличаются от простых смертных не количеством знания, а исключительно качеством своего ума. Только гении творят, обычные же ученые, среди которых, кстати сказать, немалый процент, как это конечно, всем известно, может быть причислен к глупцам, — лишь объясняют, популяризируют, анализируют созданное гением и таким образом только возвещают миру о случившемся Однако и в самой критике, и в самой истории, иногда появляются гении, так как иногда и там бывает творчество. Так, Белинский своею критикою русской литературы создал новую науку, именно историю русской литературы, а С. М. Соловьев своею концепциею русской истории — дал последнюю теорию русской истории, ибо, хотя после него и были крупные ученые в области русской истори, как, напр., Ключевский, Платонов и др., но никто из них не выдвинул для русской истории, на смену теории Соловьева, новой, но такой же всеобъемлющей

теории. Итак творцы и ремесленники могут быть во во всех областях культуры, и в искусстве и литературе и в науке и в философии, и в изобретении и, наконец, в областях чистой практики—одинаково и области политики и администрации, и в области финансов промышленности и терговли и в области дипломатии и войны. И везде одинаково отличается гений от простого ремесленника тем, что он всегда является творцом, художником своего дела, в то время как обычный ремесленник неспособен дать ничего иного кроме простых фабрикатов, в которых никто никогда не найдет никакой оригинальности, и где нет и в помине никакой искры Божией, хотя и видно иногда не мало следов усердного прилежания и упорного трудолюбия. Но „количество" вовсе не всегда „переходит в качество". Напротив, иногда таковой переход природою вещей принципиально исключается.

13.

Если единичная воля реализовалась в социальной этике как лицо, а в религиозной—как личность, то особая воля, осуществлявшаяся в социальной этике—в учреждениях—осуществляется в религиозной этике прежде всего как семья. „Если, согласно природе,—говорит Липпс в „основных вопросах этики", (стр. 252—283.—) противоположности, элементы противоположного способны дополнять друг друга до полнейшего единства, то сама противоположность может действовать объединяющим образом. Самою основною противоположностью, имеющею глубочайшее основание в человеческой природе и в тоже самое время указывающею самым определенным образом на такого рода взаимодополнение—является несомненно половая противоположность. В то время как происходит такое взаимодополнение, возникает самое элементарное, но в то же время и самое тесное единство между отдельными личностями—семья". И брак, являющимся основанием семьи, — прежде всего есть чувственно-нрав-

ственное половое отношение, возникающее благодаря половой любви. „Чувственно-нравственное отношение половой любви является влечением к личности, взятой в ее целом, и в ее общей действительной сущности, желанием обладать этою личностью со всем ее личным содержанием, стремлением обладать всем физически духовным существом и, наконец, слиянием двух человек, взятых в их целом. Мы не способны вскрыть последнее основание такого единства чувственного и духовно нравственного. Это единство является фактом и в то же самое время одною из глубочайших тайн человеческой природы, истинным „unio mystica". Сущность эстетической симпатии осуществляется лишь впервые в подобного рода наслаждении нашим я, вышедшим за пределы нашего собственного существа в его целом. При этом наше существо в высшей степени обогащается и расширяется за свои пределы посредством переживания чужого существа, которое находится в отношении контраста к моему собственному существу, взятому в своей совокупности. Так как в мире людей нет большего душевного контраста, чем контраст полов, то отсюда ясно, что нет симпатии выше той, которая заключается в половой любви"... „Это не просто лишь оборот речи, а выражение факта, когда брачный союз, или то, что составляет его нравственную сущность, рассматривается как соединение двух полов в одно целое. Надо только прибавить, что обе половины могут соединяться внутренним образом в одно целое лишь в той мере, в какой каждая половина сама по себе, в глубине своей основы, представляет собою целое, но в то же время встречает препятствие для своего проявления в качестве целого в границах своей сущности. Таким образом эта симпатия или любовь между мужем и женою представляет собою в одинаковой степени притяжение однородных элементов, как и притяжение противоположных. Она является притяжением элементов однородных, но разобщенных по различным и противоположным направлениям, приведенных вследствие этого к односто-

роннему выражению. Человек самый полный по существу, в то же время в высшей степени мужественный или женственный, будет способен к наиболее интенсивной половой любви. Вместе с этим, наконец, такого рода соединение чувственнного момента полового отношения — с нравственным получает весь свой смысл: оно является соединением чувственного влечения с влечением или побуждением к такого рода своеобразному и дополняющему совместному переживанию содержания личности в том виде, в каком это переживание имеет место именно в этой особенной симпатии к особе другого пола". „Поскольку это естественное состояние соединения чувственного влечения полов с такого рода симпатиею имеет место, мы должны сказать, что согласно нашей природе, чем более мы ищем все высшего и высшего содержания личности, или чем мы выше в нравственном отношении, чем богаче и тоньше организованы, — тем более чувственное влечение в нас, должно в то же время непосредственно содержать требование удовлетворения высших, духовно нравственных потребностей или —требование — рядом с половою симпатиею также личной связи, основанной на высшем духовно-нравственном содержании".

„Опыт, повидимому, указывает, что соединение чувственного влечения с нравственною потребностью, их естественное единство, имеет место у женщины в большей мере, а у мужчин — в меньшей; другими словами опыт показывает, что у женщины половая сторона ее существа срослась со всею личностью более высоким, более непосредственным и более принудительным образом, между тем как у мужчиины независимое сосуществование половой стороны его существа — на ряду с остальными сторонами личности обнаруживается в большей степени". Отсюда вытекают два следствия: во первых, поскольку женщина является вообще носительницею более глубокого нравственно духовного содержания, — постольку она, отдавая себе индивиду другого пола, будет в особенности полна этим высоким содержанием: следова-

тельно ее любовь будет особенно заполнять всю глубину ее существа, захватит все ее интересы в свое распоряжение, или подвергнет их освещению с известной точки зрения; женщина может быть вся любовь и только любовь, в таком смысле, который противоречит естественному назначению мужчины; она целиком принадлежит и хочет принадлежать мужчине, которому она однажды отдалась; в том смысле, в каком мужчина никогда не принадлежит женщине и никогда не может принадлежать ей, согласно своему естественному а потом и нравственному назначению. С другой стороны... большая подчиненность половому влечению, или выражаясь отрицательно, подчиненность ему, обусловленная в меньшей степени наличностью нравственных уз,—является у женщины в более высокой степени симптомом недостатка не в одном лишь пункте ее существа, а во всем ее существе, понижением всей нравственной высоты женщины выражением несостоятельности ее личности, Поэтому мы полагаем не без основания что женская честь, что специфическое благородство женщины связано главным образом с этим пунктом ее существа, в то время как честь мужчины, повидимому, в более значительной степени зависит еще от других условий". Согласно сказанному, брачный союз сам в себе заключает свою нравственную ценность. Он не представляет собою просто средства для достижения какой-либо цели Но свое полное естественное назначение и вместе с тем полное нравственное значение брачный союз получает впервые только тогда, когда семья дополняется потомством, и общие заботы о ребенке, об его телесном и нравственном благополучии создают новые нравственные узы. Особенно естественно отношение матери к ребенку, я имею в виду прежде всего отношение физическое, а также различие в физической инравственной организации полов, которое обусловливает различие задач мужа и жены по отношению к дому и семье, различие, не нуждающееся в дальнейшем разъяснении. Всегда будет иметь значение то обстоятельство, что женщина принаджит в боль-

шей мере семье, а мужчина—более широкому социальному целому, что в семье будет заключаться высшее призвание женщины, а не мужчины".

14.

Этим словам Липпса соответствуют целиком и слова В. Розанова в книге его: „Люди лунного света" на стр. 27: „В противостоянии своем наибольший самец и наибольшая самка суть: 1) герой и деятель, 2) семьянинка, домоводка. Один будет 1) деятелен, предприимчив, изобретателен, смел, отважен—другая же—2) тиха, нежна, кротка, безмолвна или маломолвна. „Вечная женственность" — прообраз одной. „Творец миров" — прообраз другого. Есть какое то тайное, невыразимое, никем еще не исследованное, не только соотношение, но полное тождество между типичными качествами у обоих полов -- их половых лиц (детородных органов) с их душою в ее идеале, завершении. И слова о „слиянии душ" в браке, т. е. в половом акте, верны до потрясающей глубины. Действительно, „души сливаются" у этих особей, когда они слиты, сцеплены в половом соединении. Но до чего противоположны (и от этого дополняют друг друга) — эти души. Мужская душа в идеале — твердая, прямая, крепкая, наступающая, движущаяся вперед, напирающая, одолевающая: но между тем — ведь это все почти словесная фотография того, что мужчина стыдливо прикрывает рукою. Перейдем к женщине: идеал ее характера, поведения, жизни и вообще всего очерка души — нежность, мягкость, поддатливость, уступчивость. Но это только название качеств ее детородного органа. Мы в одних и тех же словах, терминах и понятиях выражаем ожидаемое и желаемое в мужчине, в душе его, в биографии его, в каких терминах его жена выражает на-едине с собою „желаемое и ожидаемое" от его органа; и взаимно,

когда муж восхищенно и восторженно описывает „душу" и „характер" жены своей, — он употребляет и не может избежать употребления тех слов, какие употребляет мысленно, когда—в разлуке или вообще долго не видавшись—представляет себе половую сферу ее тела. Обратим внимание еще на следующую тонкую особенность. В психике женской есть то качество, что она не жестка, не тверда, не очерчена резко и ясно, а напротив, ширится как туман, захватывает собою неопределенно далекое; и, собственно, не знаешь, где ее границы. Но ведь это же все — предикаты увлажненных и пахучих тканей ее органа и вообще половой сферы. Дом женщины, комната женщины, вещи женские — все это не то, что вещи, комната и дом мужчины: оне точно размягчены, растворены, точно вещи и место превращены в ароматичность, эту милую и теплую ароматичность, и душевную, и не только душевную, с притяжения к которой начинается „влюбленность" мужчины. Но все эти качества — лица, биографии и самой обстановки, самих вещей — суть качества воспроизводительной ее сферы. Мужчина никогда не „наполнит ароматом весь дом; психика его, образ его, дела его — шумны, но не „распространяются". Он — дерево, без запаха; она — цветок, вечно пахучий, далеко пахучий. Каковы души, таковы и органы. От этого то в сущности космогонического сложения (не земного только) — они и являются одни из всего — плодородными, потомственными, сотворяют и далее в бесконечность „по образу и подобию своему". Душа от души, как искра от пламени — вот деторождение". Из этих слов Липса и Розанова выясняется все различие физической и духовной структуры мужчины и женщины. В то время как мужчина олицетворяет собою мощь и духовность, женщина осуществляет собою только одну физическую красоту. Именно потому она и представляет собою „прекрасный" пол, что „Творец из чистого эфира соткал живое тело (а вовсе не душу) ей: она не создана для мира (т. е. природы), и мир был создан не для ней". Но все это

касается только одной ее физической структуры. В духовном же отношении весь ее мир ограничивается, как говорят немцы, исключительно тремя „К" — kinder, kuche и kirche. За пределами этого мира она остается всегда и на всю свою жизнь лишь взрослым ребенком: ее интересуют только сладости и удовольствия, развлечения и увеселения, тряпки и побрякушки. Наконец и плакать она готова, как дети, и при поводе, и без всякого повода. Душа ее создана из одной только земли. И ислам прав поэтому, отрицая за душою женщины всякую надежду на бессмертие. И именно поэтому Шекспир и заставил величайшего из своих героев, принца Гамлета воскликнуть: „О, женщины! Ничтожество — вот имя вам!"

Всеобщую волю осуществляет в социальной этике — понятие государства, а в религиозной этике — понятие народа, нации. Как творение среди творений — индивид прежде всего соединен со своим народом, со своею родиною — физическими связями. Но если для представителей растительного и животного мира есть границы, которые более или менее совершенно непереходимы, человек преодолевает их. Зато у него возникают новые, более важные, более крепкие и более сильные связи с родиною а именно связи социального характера, в виде обычаев, нравов, и самое главное — в виде своего национального языка. Но самые крепкие, самые сильные связи у индивида, со своим народом—заключаются в традициях, в истории. И национальности отнюдь не исключают друг друга, даже в одном и том же государстве. Чем большее число народностей сливает в себе главенствующая народность, тем сложнее, тем богаче становится ее собственное существо. И место бедной простоты занимает тогда богатое многообразие, которое вовсе не выражает собою подавленности, но представляет творческий синтез. Таким образом все, что мы говорили об индивидуальности отдельного человека, само собою разумется, относится и к

коллективным человеческим формам. И прежде всего и более всего относится это к отдельным народам. Как человек может быть творцом своей личности и получить благодаря этому известную ценность, или может остаться только продуктом своей среды, точно также и народ, нация может получить историческое значение, приобрести вечную ценность в истории, или же может остаться на все время своего существования простым этнографическим материалом. И в этом смысле был прав Гегель, разделяя народы на исторические и не исторические. И конечно было бы немыслимым отрицать великое историческое значение таких наций как древние эллины или древние Римляне. Но наряду с этими народами гигантами в царстве духа, могут быть и менее великие исторические народы. Однако не менее ясно что могли и могут существовать народы, жизнь которых для истории почти или даже совершенно лишена всякой духовной ценности. Но решать вопрос о ценности народов еще только что вступающих в свою историческую жизнь или народов, которые только в будущем, может быть, смогут вступить в историческую жизнь, как напр. народы черной расы, конечно является преждевременным.

Далее, как высшую индивидуальную форму можем мы рассматривать и само человечество, как таковое. В ценности жизни человечества могут сомневаться одни лишь пессимисты. Но оправдание свое эта ценность может получить только в том случае, если жизнь и деятельность человечества — не напрасны, и не бессмысленны Существование нашей планеты, — не бесконечно и, как говорил древний поэт „будет некогда день и падет великая Троя и народ копьеносца Приама", так будет и с самою нашею планетою. Будет некогда день и он прекратит свое существование. И единственным средством осмыслить жизнь и деятельность человечества — является допущение, что наша земная история есть лишь обрывок некоей вселенской

истории, одно только звено этой последней; а в целом — все ее части — вечны. Наконец завершением индивидуального является сам Абсолют. Он, как говорит Ройс, есть индивидуальное — самого индивидуального. Он есть и абсолютная свобода. Ибо он — causa sui.

Как возможна история.

1.

Если в искусстве возникает для нас впервые идеальный мир как определенная конкретность и выражается в форме красоты, а в религии этот идеальный мир мы уже не созерцаем, как посторонние зрители, а переживаем его в том смысле, что он в нас, а мы сами в нем, и поэтому мы сами участвуем в реальной трагедии мира, то полностью реализуется этот идеальный мир лишь в истории человеческой культуры. В обществе, в народе корректируются все личные недостатки, ибо нация есть высший индивид, в котором нивеллируются все сепаратные стремления отдельных представителей народа, а в челевечестве корректируются таковым же образом все отдельные национальные недостатки. Итак, за философией религии должна следовать философия истории И подобно тому как в системе наук о природе математика была только математикою естествознания; а в системе социальных наук право было только правом социального мира, правом экономики,—и область религии в системе гуманитарных наук должна точно также воплотиться в реальность должна реализоваться. И в философии природы областью реальности было естествознание, а в философии социальных наук — областью реальности была экономика. Какая же область в эстетике является областью реальности? В эстетике (в широком смысле слова) областью реальности является история. Но прежде чем перейти к рассматриванию проблемы философии истории мы хотели бы установить ее гуманитарный характер и вообще понятие гуманитарности.

Обычно делят мир на две части и одну называют миром природы, а другую или миром культуры, или миром духа. Но и общественный или социальный

мир, и мир гуманитарный или исторический являются одинаково миром культуры или миром духа. А между ними однако — непроходимая пропасть. И вот их отличие друг от друга, отличие, которое всеми более или менее сознается но которое тем не менее до сих пор не является осознанным философией, мы теперь постараемся обосновать.

Для мира природы каждый отдельный предмет может быть только экземпляром рода, индивидом или особью. В социальном или общественном мире каждая особь, как мы уже говорили выше, становится лицом, персоною. И в то время, как природа заботится только о роде, а индивида, особь бросает на произвол судьбы, этика, право, государство именно все свое внимание обращают на эту особь, этого индивида. Здесь уже не род, а индивид есть предмет заботы, предмет охранения. Каждая особь, каждый индивид как лицо, как персона есть центр внимания общества. Нет и не может быть никакого лица, которое было бы вне сферы заботы общества. Но вместе с этим ни для этики, ни для права, ни для государства нет абсолютно никакого дела ни до одного конкретного индивида как такового. Для них ценен каждый гражданин, каждый человек, но для них нет ни Сократа, ни Шекспира, ни Толстого. Для них лицо есть еще только лицо, но которое берется еще до того (логически), когда из него выкристаллизируется личность. Итак личности, неповторимой и бесконечно-отличной от каждой другой — нет места в общественном мире, точно в том же смысле как Венере, как Венере, нет места в учении о человеческом теле. Для анатомии женского тела личности Венеры нет и не может быть никакого преимущества. Ибо точка зрения биологии бесконечено далека от чистого искусства. Но тем не менее искусство базирует на природе, и хороший скульптор не может не быть анатомом, чтобы быть скульптором, в то время как анатом вовсе не обязан быть скульптором, чтобы быть анатомом. Итак в мире социальном или общественном нет и не может быть места понятию личности, а может

итти речь лишь о лице, точно также как в мире природы нет и не может быть места понятию лица, а может итти речь всего лишь об особи. Возникновение же понятия личности знаменует собою опять новую и притом опять-таки высшую ступень бытия. И как с возникновением понятия лица возникла для нас новая, высшая ступень бытия, именно социальный или общественый мир, так и с возникновением понятия личности возникает для нас последняя и наивысшая ступень бытия, именно гуманитарно исторический мир. Итак прежде всего гуманитарный мир отличается от мира общественного тем, что в то время, как субъектом социальным является лицо, персона, субъектом гуманитарным является личность. Ведь и этика не может быть этикою индивидуальною, этикою личных добродетелей и нравственных образцов, так как в таком случае она слилась бы с эстетикою и религией, но должна быть социальною этикою, т. е. этикою правового хозяйства. И развитие социального субъекта, лица из сверхличных элементов в себя самого происходит в общественном мире через расширение его в моральный, затем юридический и, наконец, в экономический субъект. Итак здесь мы видим исключительно одно расширение субъекта. Индивид есть и член морального общества, т. е. стоит в неразрывной связи с системою со-человеков, он и член государства и член, наконец, хозяйственного организма. Совсем другое дело видим мы в мире гуманитарном. Здесь входят в целое следующие области: 1) искусство и главнейшим образом литература; 2) религия кал учение о спасении, т. е. сотериология, 3) история и 4) философия. Но не является, например, литература только социальною или общественною областью? Ведь объектом ее изображения и является всегда главнейшим образом одно только общество? Или история? Ведь оиа изображает судьбы как отдельных народов, так и вообще всего человечества в целом. Разве главнейшим предметом ее не является здесь человеческое общество? А между тем, согласно нашей классификации эти области

принципиально исключаются из сферы общественных наук и переносятся всецело в сферу наук гуманитарных. Основанием такового перенесения является для нас то, что предметом и литературы, и истории являются лица и события абсолютно индивидуальные, абсолютно единичные, абсолютно неповторимые. С одной стороны Антигона, Эдип, Гамлет, Король Лир, Макбет, Фауст, Пьер Безухов, княжна Марья—так же неповторимы, как неповторимы Рамзес II, Аменготеп IV, Кир, Александр Македонский, Цезарь, Юстиниан Великий, Иоанн III Московский, Петр Великий, Наполеон Великий или крестовые походы и реформационные войны. В мире природы нет ничего индивидуального, ничего неповторимого в смысле ценности. Если в природе нет и даже двух былинок, которые были бы совершенно одинаковы, то тем не менее таковая индивидуальность стоит далеко за пределами общего. В гуманитавном мире—наоборот, все общее в родовом смысле —далеко стоит за пределами индивидуального. И общность, т. е. общечеловечность в гуманитарном мире слита не с общим в родовом смысле, а именно с индивидуальным.

2.

Мы сказали, что в мире природы если и есть что индивидуальное, то оно стоит вне интересов науки. Но общее и индивидуальное—суть коррелаты И наука с своим бесконечным расширением все же всегда будет иметь дело только с общим. И индивидуальное в мире природы есть только предел, потенция. И только потому, что оно все же есть — может развиться мир гуманитарный, именно как мир абсолютно индивидуальный. Иначе индивидуальности в мире гуманитарном не было бы, откуда произойти. Итак в существе дела в мире природы индивидуаль-

ного нет ничего. Даже география, изучающая нашу планету, т. е. индивидуальное тело, по существу не имеет дела с индивидуальным точно так же, как зоология, изучающая между прочим напр. кошку будет иметь всегда дело только с родом, хотя бы даже и оказалось, что кошек во всем мире есть только один единственный экземпляр. Точно также и социальный мир имеет дело только с всеобщими и необходимыми идеалами, которые даются нам практически как нормы, безразлично, будут ли эти нормы этическими, юридическими, экономическими, или, наконец, педагогическими. Ничего индивидуального, неповторимого, в социальном мире нет и не может быть. И только один гуманитарный мир имеет своим объектом нечто абсолютно-неповторимое, будет ли это Софийской Собор в Царьграде, группа Лаокоона, Гамлет Шекспира, Фауст Гёте, братья Карамазовы Достоевского, Война и Мир Толстого—в области искусств и в других областях. В чем же заключается значение и смысл этого неповторимого, этого индивидуального? Общественность, социальность, говорили мы, „расширяет" социальный субъект, расширяет „лицо". И через это расширение освобождается субъект от эгоизма. Говоря другими словами, мы можем утверждать, что никакой субъект, будучи членом социального или общественного мира, не может быть социальным „солипсистом". Социальный субъект есть часть социального целого, и это целое систематически (и следовательно реально!)—первее всякой своей части и, возникая через эти свои части—но отнюдь не них, как таковых—(ведь все познание тоже начинается с опыта, но не возникает из опыта!)—оно, т. е. целое создает их в их самих. Эгоизм отдельного человека здесь вовсе не уничтожается, вовсе не упраздняется, но претворяется в нечто новое, сливаясь с другими в одно высшее целое. Так социальность только „расширяет" индивида, создавая его как лицо от чистого „ничто" — в такое из сверх личных элементов. Совершенно иначе обстоит дело в гуманитарном мире. Здесь уже нет и не может быть никакой речи о „расширении"

индивида, о расширении личности. „Ширину“ — здесь заменяет собою „глубина“.

В громадной мере мы даже самих себя не знаем, не знаем даже в существенном. Известно, напр., из „Севастопольских рассказов“ Льва Толстого, что он искренно считал себя трусом и, только побывав в боях, убедился в противном. И вообще мы нередко только из своих поступков познаем, каковы мы—на самом деле. Но если мы мало и плохо знаем самих себя, то что же можем мы знать о других? Народная мудрость гласит, что чужая душа — потемки, и мы действительно обычно понимаем других, меря их на свой собственный аршин И наши ошибки в отношении чужих мыслей и поступков почти всегда исключительно покоятся на том, что мы полагаем, что и другие будут реагировать на наши слова и действия совершенно также, как реагировали бы мы сами на их месте. Говоря другими словами, для нас нет ничего более трудного, чем понять другого человека, нет ничего боле трудного чем, так сказать, духовно перевоплотиться в него. Чем же может объясняться эта трудность постижения чужого я, чужой личности? Если слепому недоступны краски окружающего нас мира, то это объясняется только тем, что ему природою отказано в чувстве зрения. Тоже самое происходит и в духовном мире. Для ничтожного, презренного ферсита все богатство, все величие духа великого Патрокла—не существует совершенно в том же самом смысле слова, как не существует для слепого от рождения никаких красок. Так повторяется и здесь знаменитый античный тезис: подобное познается подобным. Чтобы постигнуть богатство души другого, мы должны обладать достаточными для этого духовными силами. Вот почему все, так сказать, охотно признают, что Гомер, Шекспир, Гёте, Пушкин—великие поэты, а читать их почти никто не читает, а читают бульварные романы, которые по прочтении выбрасывают в мусорную яму. Так, подобно, Пушкинской старушке Лариной—они восторгаются величием этих этих гениев заочно, на основании чужих сужде-

ний, не имея никаких данных в себе даже хотя издали подойти к ним. И далее вот почему можно изучать этих писателей десятки и десятки лет и открывать в них все новые и новые богатства.

Как в жолуди, напр., с одной стороны вовсе не заключен крошечный дуб во всех своих деталях, а с другой стороны в нем с абсолютною точностью пред начертано, чем он может быть и какие свойства он должен иметь, если только внешние условия не помешают ему развиваться нормально, так же точно и в каждом человеке заключена его идея. Но в то время как в природе идея имеет только родовой характер, и каждая особь, каждый индивид этого рода есть только отдельный экземпляр его, но отнюдь ничего более, идея в мире гумаиитарном становится строго индивидуальною идеею. Но эта идея вовсе не есть готовая идея: это есть лишь зерно идеи, и ничего более. Начало, основание этой идеи кладется еще в социальном мире, поскольку этика (вместе к правом и пр.) должна восполнять то, что чего не могла сделать природа, т. е. должна была выдвинуть заботу об индивиде, так как природа заботится только о роде, и поскольку поэтому она выдвигает понятие „достоинства" человека. Но только в гуманитарном мире прочно и точно обосновывается понятие индивидуальной идеи.

3.

Человек может стать (не во временном смысле!) социальным субъектом и может удерживаться в этом положении под давлением стороны природы, требующей анархии только благодаря стальным возжам права, государства и хозяйства. Но стать, так сказать, гуманитарным субъектом и иметь возможность удерживаться в этом положении может человек только при помощи религии. Как вне государства человек не может существовать, чтобы оставаться таковым, так же точно и без религии человек не может оствваться

человеком. Только через государство становится человек—социальным человеком и только через религию—становится человек „гуманитарным" человеком.

Мы говорили, что чужая личность является для нас закрытою точно также, как мир цветов и красок закрыт для слепорожденного. В гуманитарном отношении индивид является всегда прирожденным „солипсистом". Но поскольку каждая личность является развивающеюся индивидуальною идеею, и притом развивающеюся подобно дубу из жолудя, — сразу и из себя самой, и в то же самое время и из сверхличных элементов,—эта закрытость чужой личности не есть уже абсолютная: она может в этой или другой мере открываться нам. Это „открытие" чужой личности совершенно аналогично Божественному Откровению. Только с „созреванием" для восприятия в той или другой мере становится оно доступным той другой личности. Но это созревание не появляется само собою, но может быть только результатом упорного изучения чужой личности по произведениям литературы, религии, истории и философии. Таковое изучение возможно лишь при посредстве метода перевоплощения. И через это перевоплощение и только через него одного открывается нам в той или другой мере чужая личность. В этом и заключается громадное значение для воспитания изящной литературы. Но не будет ли таковое знакомство с чужою личностью только „расширением" нашего я, как это мы видели в общественных или социальных науках? Это есть не „расширение" нашей личности, но „углубление„ ее по той простой причине, что в социальном мире дается нам не личность, а всего только лицо. А лица все—равны, все—одинаковы, как таковые. Личности же. напротив, все абсолютно разнообразны, абсолютно разнообразны, абсолютно неповторимы, абсолютно индивидуальны. И если Лейбниц когда-то говорил, что в мире нет даже двух ничтожнейших былинок, которые были бы одинаковы друг с другом,— то в мире гуманитарном и подавно нет и не может быть даже двух одинаковых личностей. Это индиви-

дуальное богатство личностного мира имеет громадное значение при общении личностей — друг с другом. Знакомство с более богатою личностью открывает менее богатой личности новый своеобразный мир. И поскольку этот новый мир в той или иной мере „усваивается" менее богатою личностью, эта последняя не только расширяется, но сразу же и „углубляется", Обогащение каждой личности через знакомство с более одаренною, более богатою духовно личностью происходит через ознакомление с ее духовным опытом, ее умственным, нравственным, художественным и религиозным миросозерцанием. Отсюда с очевидностью вытекает, что таковое знакомство с духовным опытом самых разнообразных типов людей мы можем почерпать более всего во всемирнсй литературе, затем в религии, философии и, наконец, в истории Всем иэвестно, как трудно войти в мир поэта-художника: ведь Шекспира оценили по достоинству только через два столетия, и то не в Англии, а в Германии, благодаря, главным образом, „Гамбургской драматургии" Лессинга. Древних классиков познали по существу не в Италии и тем паче не во Франции, а только в конце XVIII века и опять таки в той же самой Германии. Наконец в Росеии Пушкина стали ценить никоим образом не ранее, чем полсотни лет спустя после его смерти („речь Достовского"), а может быть и позже („день русской культуры" в честь Пушкина). Также и историю стали понимать по существу только с конца XVIII века. История стала действительно настоящею историею, почти одновременно с появлением „исторического" романа (Вальтер Скотт). Наконец понимать и философские системы, конгениально с автором вещь необычайно трудная и редкая. И только Гегель положил начало настоящей, подлинной истории философии.

К числу гуманитарных наук относим мы и те науки, которые посвящены религиозным вопросам Именование их — теологией или богословием вряд-ли может быть приемлемым. Еще в древности Сократ отказывался от познания внешнего мира и требовал

обращения к самим себе", ссылаясь на изречение Дельфийского оракула: Γνῶθι σεαυτόν — познай себя самого, ибо о божественных делах мы не можем ничего познать, а должны размышлять о делах человеческих. И действительно, говорить о природе — значит или вдаваться в пустую схоластику им же в безудержную фантастику, мистицизма. И если для религии имеет значение исследовать, сколько ангелов умещается на кончике иголки, то сама она для культуры не имеет в таком случае никакого значения и должна быть сдана в архив. Но смысл и значение религии заключается вовее не в этой схоластике, равно как и не в мистике. Всякая мифология может иметь значение лишь с точки сотериологии. Смысл и ценность жизни заключается в спасении человека от смерти и бренности, в искуплении его от зла. Таким образом мерилом ценности каждой религии и приемлемости ее для культуры может быть большая или меньшая состоятельность ее теории „спасения" или „искупления". В религии, как таковой, „человеческая" сторона, так сказать, имеет, след. отнюдь не меньшую ценность, чем сторона „божественная". И с этой точки зрения все науки о религии только и могут относиться к наукам гуманитарным. И область религии, как область сотериологии является важнейшей частью гуманитерных наук, так как идея „спасения" есть центральное понятие всей культуры, как таковой. В этом смысле культура остается существовать как таковая, только до тех пор, пока существует религия. Ибо основанием культуры может быть только одна религия.

Система философии есть система телеологии. И с нашей точки зрения мир природы есть только условие, средство для осуществления мира нравственности. И в этом мы не расходимся с Кантом. Но мир морали для нас отнюдь не есть „последний" мир. И выделение нами из мира духа — особого, отличного от социального мира – мира гуманитариога — знаменует собою создание еще нового, и на этот раз уже последняго мира. И с точки зрения телеоло-

гии сам моральный или социальный мир есть точно также только условие и средство для реализации, этого высшего мира, мира гуманитарной культуры. И, если Кант называл мир морали — миром „второй" природы, то мы должны назвать мир гуманитарный — миром „третьей" природы.

Подобно тому как в религии впервые только Буддизм ниспровергает природу и освобождает нас от рабства, так в философии феноменализм впервые побеждает природу, бытие, как чуждые духу и дает возможность понимать мир как наше собственное творение. Но если натурализм приходит в феноменализме к полному своему отрицанию, и философия объявляет, что природа, материя есть только чистый нуль, то с другой стороны, начиная с материализма, наростает постепенно, в противоположность природе, материи — дух, трансцендентный материи дух, который в феноменализме приходит к своему полному завершению: все есть только представление и следовательно все только состояние сознания, состояние духа. Так возникает и вырастает, в противоположность тезису натурализма, реализма — антитезис идеализма. И тогда является задача дать синтез тезису и антитезису, материи и духу. Дух должен „открыть" материю, природу, „прорваться" к ней. Так синтезом являлась во все времена философия тождества. В древности элеаты, Аристотель, восстановивший уничтоженную софистами и Сократом — натурфилософию и сливший ее с Платонизмом: в средние века—глубочайший из мыслителей той эпохи Иоанн Скотт Эриугена, в новое время Спиноза, завершивший систему Декарта, а затем Шеллинг и Гегель, вспомнившие субъективизм Канта и Фихте через обращение к прежним философемам — все в существе своем были философами тождества. Наконец этот процесс в существе своем только отражает в себе логическое становление самой системы философии. Ведь система философии открывается философией природы: Теоретика и есть философия природы. В противоположность природе возникает впервые куль-

тура, в основе которой лежит категорический императив, имеющий своим содержанием — трансцендентный идеал: это вторая часть системы философии, философия социального мира. И синтезом обеих этих областей является — эстетика, как третья и последняя часть системы философии. Это философия гуманитарного мира. Она венчает собою систему как таковую.

4.

История есть своего рода макрокосм. И этот макрокосм есть организм, так как основным свойством его является развитие. Но как возможен этот макрокосм, возможен для нас, а след. и для самого себя? Ибо только являясь возможным для нас, может быть ео ipso возможным и для самого себя. Другими словами лишь через нас удостоверяется, а след. и осуществляется бытие его для себя. И поэтому для истории как макрокосма должна быть необходимым коррелатом история как микрокосм. Что же может представлять собою история как микрокосм? История не есть и не может быть только чем-то внешним для нас, чуждым нам, только осуществляющимся помимо нас Она должна сразу же быть и нашею историею, нашею в смысле индивида. Что нам за дело, напр., до древней Эллады? Она — постороння, чужда, безразлична для нас, если берется как таковая. Но совсем иное, если мы станем смотреть на нее как на момент истории нашей собственной души. Из чуждой становится он тогда в буквальном смысле по истине „нашей" Элладою. На эту точку намекает до некоторой степени Шпенглер, но только намекает. И истолковывая его в своей книге „жизнь и творчество" Ф. Степпун говорит: „Заостряя Шпенглера до последняго предела, можно правомерно утверждать, что для каждой души всемирная история есть в конце концов не что иное как история ее же собственной судьбы". (стр. 217). Но это так,

только если во-первых заострять Шпенглера, и во вторых, заострять его до последняго предела. Ведь точно также заостряя Канта и притом до последнего предела — мы можем получить сразу и линию Фихте, Шеллинга и Гегеля, и линию неокантианства, и эту последнюю мы можем получить в разных видах. Но, если мы и примем чистый субъективизм Шпенглера т. е. историю будем понимать как микрокосм, то коррелата этому микрокосму в виде макрокосма, коррелата „субъективности" — в виде „объективности" у него мы не найдем. Дальше требований, дальше постулатов итти он не может за отсутствием подлинно философской базы. Для нас же эта корреляция — основа всей истории. Так распространяем мы идею макрокосма и микрокосма с чисто естественного мира и на весь гуманитарный мир. И для нас тождество устройства напр. солнечной системы и системы атома есть еще только начало корреляции макрокосма и микрокосма, и только в тождестве всемирной истории в человечестве и всемирной истории каждой индивидуальной души — достигает эта корреляция своего истинного и подлинного завершения.

В чем же видим мы смысл и значение этого тождества всемирной истории в человечестве и в индивиде? Через „субъективность" и притом одну только субъективность — удостоверяется история, удостоверяется именно как подлинная действительность. Иначе останется она для нас чуждою и потеряет основную свою ценность. Таково значение „субъективности" истории для „объективности". В чем же заключается значение „объективности" для „субъективности"? Объективная история так сказать. „пробуждает" в нас собою „воспоминания". И именно „воспоминания" в философии Платона и имеют таковое значение, таковой смысл Далее, только отсюда можем мы понять утверждение блаж. Августина, что „душа человека — прирожденная христианка". Но без подлинного, исторического христианства — остается „естественное" христианство на самой примитивной ступени своего бытия. Душа человека

должна воспринять все богатство исторіи, чтобы стать сама собою в истинном своем существе. Исторія как микрокосм есть только потенція и подобна зерну или желудю, где вовсе еще не заключено, хотя бы и крошечного, но уже совершенно сформированного, развитого растения или дерева, но где тем не менее с безусловною точностью предопределены все свойства того или другого растения. Таким образом мы можем прочесть в своей душе исторію древней Эллады, но конечно никогда не прочтем в ней, что была напр. битва при Фермопилах, где пало триста спартанцев во главе с царем Леонидом, точно также, как в жолуде мы можем прочесть все свойства будущего дуба, но никогда ие прочтем, что именно выросший из этого желудя дуб будет распилен на бревна, из которых сделают бочки для вина Исторія представляет собою для нас своего рода idaee innatae Декарта; но эти врожденные идеи отнюдь еще не суть готовые. Только опыт, и именно один опыт может побудить их развернуться. И в этом смысле как ни важно Дельфийское изречение Γνῶθι σεαυτόν — познай самого себя — все же оно одно еще недостаточно. Всякое самоуглубление должно быть еще восполнено откровением.

Далее мы должны отметить еще один, важный, существенный пункт в нашем понимании всемирной исторіи. Мы понимаем ее прежде всего как чисто логическую. И в этом смысле для нас нет и не может быть никаких повторений. Именно, если мы возьмем двойку или тройку, то сколько бы раз мы не повторяли их, в применении скольких бы многих предметов мы не пользовались бы ими, и двойка, и тройка логически даются всего лишь один раз. Другими словами в системе логики может быть всегда только одна двойка как таковая, только одна тройка как таковая В этом смысле в логической всемирной исторіи нет и не может быть никаких повторений. В силу этого единства, если мы видим, что из этого желудя выростает именно дуб и этот дуб обладает такими то и такими свойствами, то мы уже знаем,

что из всякого желудя должен вырасти именно такой же дуб и именно с такими же самими свойствами. Тоже самое относится и к человеку, как индивиду и наконец к каждому народу. И если в Австралии еще до сих пор существуют дикие племена, ведущие охотничий образ жизни, то ясно, что они стоят на той ступени своего духовного развития, на которой стояли наши предки десятки и сотни тысяч лет тому назад. И если в Монголии, Аравии и Сахаре живут по сие время племена кочевников скотоводов, то опять таки мы знаем, что и наши предки некогда жили на этой же ступени своего развития. Наконец если в Китае, Японии и смежных с ними странах еще живут народы, где отсутствует всякое понятие личности, где индивид есть только средство для государства и более ничто то ведь принцип личности отсутствовал и у наших предков вплоть до появления монотеизма (и вообще трансцендентизма), который впервые духовно эмансипировал личность от растворения ее в государстве. И поэтому все таковые культурные анахронизмы мы вправе вернуть на те места (во времени), к которым они принадлежат по существу.

Обращаясь к нашему примеру, мы можем сказать, что уже в желуде — „написано", что он должен стать дубом. Точно также уже в душе того первоначального человечества, которое существовало еще в третичную эпоху — уже была „написана" вся история человечества. Но в духовном мире антиципация будущего требует активности воли для своей постепенной реализации. И эта активность, хотя и осуществляется через сознание, но может далеко превышать это последнее. Ведь напр. блаж Августин антиципировал так сказать „безсознательно" чуть-ли не весь наступавший мир средневековья и предопределил его своим мировоззрением. История идет стихийно и „сознание" почти всегда должно служить только орудием для Гегелевской „хитрости" разума.

Итак и в душе самоеда или зулуса точно также „написана" вся история, как и в душе англичанина или немца. И „реальное" прохождение всех исторических

фазисов возмещается всегда „идеальным". Перепрыгивать таковые ступени конечно нельзя, но нет надобности и проходить их реально Ибо тогда не смогло бы человечество двигаться вперед. Но каждый индивид и каждый народ в своем воспитании проходит все предыдущие ступени — в сокращенном и ускоренном виде.

5.

Каким же образом возможно наше тождество микрокосма и макрокосма, если и тот, и другой понимать как исторические? Человек, как индивид есть для нас прежде чем быть индивидом — человек „вообще". Но это „вообще" не есть абстрактное понятие. Другими словами человек „вообще" отнюдь не есть еще только „родовой" человек, человек как родовая всеобщность Таковая всеобщность есть минимальная всеобщность. Мы же понимаем всеобщность как максимальную. Человек „вообще" — есть „идеальный" человек. И понятие есть в нашем понимании Платоновская идея И отдельный человек и отдельный народ представляют собою ступени этой идеальности. И в низших ступенях эта идеальность имеет тенденцию к высшим ступеням, есть потенциальность этих последних, и в высших ступенях этой идельности заключены всецело все предшествующие ступени. Приэтом в нациях корректируются все недостатки индивидов, а в человечестве как таковом — все недостатки национальностей. И в этом смысле видим мы коренное, основное тождество индивида и человечества. И только поэтому является история человечества — историей каждой отдельной, индивидуальной души, и история отдельной души историей человечества. Индивид есть в этом смысле исторический микрокосм, а человечество — исторический макрокосм.

Но мы можем итти еще дальше в этом направлении. Именно, что такое этот „идельный" чело-

век? Мы увидим далее, что „идеальный" человек на ступени своего полного совершенства есть сам Логос, есть сам Богочеловек. И тогда человечество как таковое будет для нас уже само микрокосмом, а макрокосмом станет Сам Абсолют. И всемирная история явится тогда для нас уже не историей „отдельной" души, а логической историею самого Абсолюта. Итак, всемирная история есть, с этой точки зрения уже история самого Абсолюта, самого Бога. Но эта история есть во первых история логическая, а затем есть история не в макроскоме, а всего лишь в микроскоме. И этим микроскомом является теперь наше земное человечество. Итак, всемирная история есть в известном смысле история самого Абсолюта. Кн. С. Н. Трубецкой в своей статье: „О природе человеческого сознания" следующим образом изображает это понимание. — Именно, в связи с идеею о бессознательности абсолютного начала вещей связывается еще от немецких мистиков идущее странное воззрение, которое можно проследить в наиболее вдохновенных творениях германской философии: история мира и человечества рассматривается как теогонический процесс, как постепенный переход в самом Божестве от бессознательности — к свету сознания; „бессознательный, темный абсолют немецкой философии становится самознательным лишь в истории и вседовольным — лишь по ее завершении: лишь тогда, по истечении истории, будет Бог'. Бог сознает себя лишь в тварях, лишь в человеке; до создания мира и конечного духа, Он не ведал Себя и не был Богом; мое сознание о Боге — есть сознание Бога о Себе Самом. Эта мысль о постепенном рождении и самосознании Бога в мировом процессе, лежащая в основании положительной философии Шеллинга и получающая еще более резкую форму в системах Фихте и Гегеля, есть, может быть, самое глубомысленное в немецкой философи и вместе с тем самое ложное, что мы в ней находим. Ибо, по мнению кн. Трубецкого понятие постепенного развития в приложении к абсолютному — есть явно ложное понятие. Абсолют-

ное развивающееся, не достигшее цели, а только становящееся абсолютным, но еще не оставшее им, тем самым не есть абсолютное. Если существует такое недошедшее абсолютное, то это мыслимо лишь при том предположении, что ранее того существует настоящее абсолютное, завершенное в себе, действительно отвечающее своей природе. Это себе довлеющее вечное абсолютное — есть и начало, и цель всякого развития всего другого. Здесь мы приходим к учению великого Аристотеля: всему возможному, еще не дошедшему до своего конца, еще не доразвившемуся до своей предельной формы, противолежит вечная идеальная действительность или энергия, вечно достигнутая цель. Так и в новейшей математике потенциальной бесконечности, где определенная величина стремится к своему пределу, никогда не достигая этого последнего — противолежит бесконечность актуальности, как основа и фундамент этой первой. Поэтому наряду с полусознательным, развивающимся Богом силящимся познать добро и зло, стоит вечное актуальное сознание, в котором лежит норма и критерий всякого возможного сознания. „Без такого вселенского сознания, внутренне обосновывающего всякое ограниченное, возможное сознание, нельзя понять морфологического единства душевной организации. Без такого вселенского сознания, обосновывающего отдельные сознания и организующего их — отдельный ум не обладал бы самою возможностью истинного, логического знания".

6.

Монотеизм может иметь два вида: деизм и теизм. И Аристотелизм может представлять собою только деизм. Ибо трансцендентный Бог Аристотеля есть только τὸ πρῶτον κινοῦν — только перводвигатель. Личным же Богом он быть не может. И обоснование христианства на Аристотелизме — по существу не-

возможно. Только новоплатонизм может в известной степени лечь в основание христианства. Ибо Абсолют новоплатонизма — есть непостижимое, сверхразумное. И теизм может быть мыслимым лишь с точки зрения новоплатонизма. Если не для разума, то хотя бы для веры может быть Абсолют новоплатоников личным Богом. И поэтому, было бы более правильным, если бы кн. Трубецкой ссылался не на Аристотеля, а на новоплатонизм. И здесь прежде всего бросается в глаза присущий всякому трансцендентизму дуализм Бога и мира, абсолютного и относительного, вечности и времени: то, что принадлежит миру (и человеку в том числе) — не принадлежит eo ipso Богу, то что свойственно относительному — не может быть свойственным абсолютному, и то, что — временно — не может быть вечным. Но уже в эпоху иконоборства выяснилась антиномичность новоплатонизирующей христианской догматики: Логос, соединяя в своей единой ипостаси две природы, т. е. природу Бога, неописуемую и поэтому неизобразимую, и человеческую, описуемую и поэтому изобразимую — сразу и неописуем и следовательно неизобразим (для иконоборства), и описуем и следовательно изобразим (для православных и католиков). И единственным, согласным с логикою выходом является отрицание „отрицательного богословия" и утверждение на месте прежнего дуализма Бога и мира, абсолютного и относительного, вечного и временного — монизма. Другими словами, Бог включает в себя мир, абсолютное — включает в себя относительное, и вечное включает в себя все временное. Но тогда надлежит понимать „эволюцию" Абсолюта вовсе не в том наивном смысле, как понимает ее кн. Трубецкой, вслед за теми критиками Гегеля, которые еще при жизни этого последнего и в особенности с расколом Гегельянства на „правую" и „левую" — набросились на его систему. Развитие абсолюта — а помимо Абсолюта нет и не может быть ничего, ибо Он объемлет собою все — есть развитие логическое. И основою этого развития является по-

ложение, гласящее, что Абсолют есть causa sui. Бог не есть только творец мира. Он есть творец и самого себя. И он объемлет собою и мир, как таковой. И только если он есть causa sui возможен и онтологический аргумент. Именно только потому, что Бог есть Творец самого себя, может понятие Его заключать в Себе его бытие. Иначе падает онтологический аргумент, а вместе с ним и все остальные аргументы, так как все они, как показал это Кант, покоятся в конце концов на этом последнем. Что же такое „логическое" развитие? Логическое развитие Абсолюта— это есть логический — а отнюдь не временный — ряд, цепь творческих актов, (так сказать те шесть дней творения, о которых говорит книга Бытия), в которых это творчество Абсолютом самого себя проходит от, так сказать, „бесконечно малого, граничащего с нулем, т. е. от качественной изначальности, вплоть до „индивидуального индивидуального", т. е. до абсолютной полноты; приэтом таковому реальному творчеству коррелятивен ряд логического созидания мышлением все дальнейшего и дальнейшего достаточного основания, как условия возможности всего предшествующего и именно путем диалектики; коррелятивен, как коррелятивно положение: causa sui — онтологическому аргументу.

Что логическое развитие не есть развитие во времени явствует далее уже из того, что само время, как категория только и может возникнуть в цепи остальных категорий в определенный логический момент и в определенном месте системы логических категорий. И положение Аристотеля, что всему недоразвившемуся до своей предельной формы—противостоит вечно достигнутая цель, конечно, до известной степени истинно. И мы уже указали, что потенциальная бесконечность, где определенная величина вечно стремится к своему пределу, но никогда не может достигнуть этого последнего — точно также предполагает собою—актуальную бесконечность (напр. один час, один метр и т. д.). Но Аристотелевская вечно достигнутая цель, сама по семе—мертва. Имен-

но, если потенциальная бесконечность возможна лишь в недрах актуальной бесконечноств, и напр., определенная величина может непрерывно и бесконечно наростать до определенного предела (как то: одного часа, одного метра) только в том случае, если уже „есть" этот час этот метр и т. д; то с другой стороны актуальная бесконечность без бесконечности потенциальной—пуста и мертва. В этом смысле и вечность—пуста и мертва без времени. И только развитие. движение, время дают вечности—жизнь. И Аристотелевский τὸ πρῶτον κινοῦν, перводвигатель — есть мертвый Бог. Только вечно „развивающийся" Бог, Бог Гегеля есть живой Бог. Но это „развитие" как логическое, вовсе не есть „дурная" бесконечность отнюдь не есть „потенциальная" бесконечность. Так надлежит одинаково избегать и Сциллы мертвой завершенности, и Харибды „дурной бесконечности.

Теперь обратимся специально к истории. Мы уже указали, что монотеизм может иметь форму или деизма, или теизма и далее, что только теизм может быть приемлемым для христианства. Ибо только для теизма является Бог—живым и личным. Однако трансцендетизм новоплатонизма мало пригоден для обоснования христианства, ибо основная идея христианства—есть идея Боговочеловечения. При трансцендентном же понимании Бога—Боговочеловечение только и может носить случайный, эмпирический характер. Никакой логической необходимости Боговочеловечения при трансцендентизме не может и быть. И тогда единственно возможным остается панентеизм, который являет собою синтез монотеизма и пантеизма.

Человек завершает собою мир природы, венчает собою царство это последней. И история человечества представляет собою в высшем своем аспекте воплощение Бога в человечестве. Ибо факт Боговоплощения в определенном историческом явлении возможен только при том единственном условии, что вся история человечества представляет собою таковое же воплощение, но только во всеобъемлющем масштабе. Таким образом единичный факт Боговочеловечения

может знаменовать собою известный момент достижения зенита необходимой идеи И только тогда получает свое оправдание зло. Без зла нет и не может быть страдания. А между тем без страдания—нет ничего великого „Увы, говорит Ницше, мы вообще позабыли эту великую истину. Школа страдания, великого страдания—разве вы не знаете, что только эта школа до сих пор возносила человека на высоту!". И зло имеет не только моральное значение, но и глубокое метафизическое значение. В этом смысле интересна маленькая историческая справка. Знаменитый мистик Яков Бёме в 1606 г. сидя однажды у себя в комнате, увидел внезапно яркое отражение солнца на т е м н о м оловянном сосуде. Это красивое зрелище не только поразило его, но сыграло известную символическую роль в его последующей философии. Что т е м н ы й сосуд является условием для с в е т л о г о отраженея солнца—это по аналогии можно было перенести и в область теодицеи, которая так занимала Бёме. Примирить Бога с мировым злом возможно, если предположить, что в самом Боге есть темное начало, как бы ф о н для светового отражения. Это темное начало и есть то Платоновское μὴ ὄν, которое оттеняет собою сущее при его становлении, вплоть до того логического момента, когда становится это сущее всеполнотою. Не сущее μὴ ὄν сразу и есть, и не есть. Оно существует, но оно не есть реальность. Оно диалектически толкает бытие—быть бытием. Как чистая негативность, оно есть то зло, через преодоление которого и только через преодоление возникает и торжествует добро. Оно и есть то страдание, которое „изымает человека из мира природы и сажает его, как говорит поэт, рядом с богами".

Итак всемирная история, и именно потому что она есть история, есть великий Скорбный Путь самого Абсолюта, она есть трагедия самого Абсолюта И Фолькельт в своей „Эстетике трагического" говорит вслед за Бёме: „если первооснование всего бытия есть гармония без диссонанса, если оно есть нераздвояемое добро, насквозь осмысленный разум,—то ка-

ким же образом мог бы осуществиться этот мир... который громко вещает, что к его бытию принадлежит, как существенная сторона—негативность, платоновское μὴ ὄν. Если выразить раздвоенный характер бытийного основания понятием иррационального, то это иррациональное не будет алогическим или антилогическим, но будет выражать собою только в противоположность осмысленности рационального — лишенное смысла. И только если понять бытийное основание, как необходимо включающее в себя иррациональное, можно понять, каким образом мы живем в этом конечном, временном, индивидуально расщепленном, наполненном страданием и злом—мире. Но эта раздвоенность, негативность, иррациональность никоим образом не может быть окончательною, последнею. Только как вечно—преодолеваемый момент в Абсолюте момент может быть иррациональное. Долженствующее быть—заложено еще глубже, чем недолженствующее быть. Бытие существует только силою долженствования, силою абсолютной ценности. Иррациональное же существует лишь для того, чтобы быть преодоленным, и чтобы привести мировой разум, этим путем к его осуществлению в его полной глубине. Мировое основание может осуществлять трагическую судьбу, лежащую в нем заключенною абсолютную ценность не на прямолинейном пути, но только через раздвоение, только в вечной борьбе с недолженствующим быть. Мировой разум неизбежно должен иметь дело с иррациональным, если только он должен выполнить определение своей собственной сущности. Бога можно сравнить, согласно с этим, с трагическим героем, к величию которого принадлежит по существу раздвоение и противоречие, но только с тем отличием, что иррациональное не имеет последнего слова, что оно не заключает в себе возможности победы. Божественная трагика кончается не разрушением и погибелью, но триумфом святости (Heilvollen). Бог является таким образом как всегда побеждающий, восстающий (Emporringender) из полного страдания и противоречия хода развития; как вечно доходящий из

крушения и неудовлетворенности—к покою, вечности и блаженству. Согласно с этим трагика в Боге является только моментом, служащим для победы доброго и святого (стр. 431 и след.).

7.

Мы понимаем мир как творчество бытия мышлением, причем отвергаем какую бы то ни было данность. Это творчество мышления есть самочинная активность воли. И воля—есть свободная воля, свободная не столько в смысле начала, сколько в смысле конца, в смысле цели. Но завершенная воля уже не есть воля. Это—Абсолют. И к сущности Абсолюта принадлежит абсолютная свобода как абсолютная цель. Абсолют есть в полном смысле causa sui. И поэтому мир не может быть вне Абсолюта, точно так же, как и Абсолют не может быть вне мира. Абсолют и есть твоческое начало, и его творчество есть полное и сплошное самотворчество. Абсолют не только не есть данность, но не есть и одна лишь актуальность; он не только не является данным, сущим, и не только действующим началом, но сам творит себс самого из собственных недр и притом исключительно своими собственными силами, своими собственными средствами. Итак Абсолют мы понимаем как абсолютно творческий принцип Но абсолют должен раскрыться, должен стать для себя тем, что он есть с себе. И Абсолют раскрывается в своей сущности и раскрывается главнейшим образом в истории. Но это раскрытие абсолюта в истории означает то, что вся история уже a priori заложена в своем существе в Абсолюте, заложена в смысле строго и точно установленного плана. С другой же стороны и сама история в свою очередь получает свою ценность как науки точно также только в том случае, если она заложена в Абсолюте. Иначе история будет только бессмысленным (в смысле цели) бесконечным перечнем событий. И Hans Driesch в своем „Wirklichkeitslehre“

(2 auf. 1922 стр 271) говорит: „Ведь и земля будет иметь свой конец Это положение достаточно, чтобы возвестить невозможность учения, которое говорит о каком-то развитии в отношении к истории; но это земное в отношении к истории может быть только отрывками некоего неземного протекания Во всяком случае может быть установлено всегда чаемое устойчивое понятие исторического развития". А Шеллинг в своих „Aphorismen Zur Einl. in die Naturphil. 134 и 41" говорит: „В Боге существует вечно, безвременно объединенное в непрерывном настоящем то, что является в границах условного бытия—в текущей смене причин и следствий, но что в полноте своей не может быть исчерпано никаким временем, ни конечным, ни бесконечным..." „Ибо в Его всеединстве всякое начало современно концу, лучше сказать, в Нем нет вообще ни конца, ни начала". Но если наша временная история имеет свое основание, свой фундамент во вневременной истории, в вечности и без этого своего основания превращается в бессмысленный калейдоскоп ничем не связанных изнутри событий, то с другой стороны и наша временная история имеет своеобразное влияние на вневременную историю. Так для Жозия Ройса единственным способом придать нашему взгляду на бытие—разумность—будет утверждать, что мы стремимся к абсолютному лишь постольку, поскольку абсолютное тоже стремится в нас и ищет путем наших временных борений—мира которого нигде нет во времени, и который наличен только — и притом с абсолютностью — в вечности: Если бы не было стремления во времени, не могло бы быть и мира в вечности". (The World and the Individual II vol. p 389). И только таким образом возможна, как утверждает Ройс, единственная осмысленная и подлинная теодицея. Таким образом если без вечной истории немыслима невозможна временная история, и так сказать, идея временной истории a priori предначертана в вечности, то с другой стороны всякая реализация, всякое осуществление вечных заданий только и может стать дей-

ствительностью лишь через время и в нем одном. Время и вечность — суть коррелаты. И христианство легко уясняет эту неразрывную связь—времени и вечности и их внутреннее взаимодействие своим учением о логосе, с одной стороны предвечно рождающимся от Бога Отца, а — с другой—воплощающемся в строго определенный исторический момент времени. И метафическую ценность это учение христианства может иметь только в том единственном случае, если временный процесс жизни Логоса — понимается как чреватый последствиями для самой вечности. В известной мере сама вечность конституируется временем. Таким образом весь смысл, все значение и всю ценность свою получает история только через воплощение в себе логической истории Абсолюта. История человечества есть история самораскрытия Абсолюта в культуре.

Зачаток нашего понимания истории видим мы в философии истории Гердера, которую можно рассматривать как теодицею, потому что он в путях истории видит божественные пути, а в гуманности — не только человеческое, но и божественное начало, „образ Божества в душах людей (XV, 5), с полным осуществлением которого достигнут будет „божественныв порядок" в истории; но пути Божества совпадают у Гердера с естественными законами человеческого развития, а божественный порядок в исторических судьбах человечества осуществляется не по данному извне плану, а только вследствие постепенного раскрытия основной сущности человеческой природы Гердер допускает только присутствие Бога в истории, но отрицает возможность произвольного вмешательства Божества в ход истории. „Бог – говорит он—которого я ищу в истории, должен быть тем же самым Богом, который присутствует в природе потому что человек есть только маленькая часть целого, и его история как история червя, тесно переплетена с тою тканью, в которой он живет. Также и в ней должны иметь силу те естественные законы, которые лежат в сущности вещей, и над которыми божество

не может подняться, потому что именно в этих законах, которые оно само основало, оно открывается во всем своем могуществе с неизменною, мудрою и благостною красотою. Все, что может произойти на земле, то и должно произойти, если только оно происходит по законам, носящим в себе самих свое совершенство" (XV, 5). В том же духе говорит и Кант в своей статье: „Idee zur einer allgemeinen Geschichte in Weltbürgerlicher Absicht", появившейся в 1784 году, что всем существам их способности даны затем, чтобы оне когда нибудь достигли совершенного развития. Человек от природы существо разумное, и потому цель его существования заключается в совершенном развитии его разума. Поэтому в истории человечества все существует для разума, — в этом заключается тот план, который вложен природою в историю. В постепенном осуществлении разума в истории Кант хотел видеть логическую последовательность отдельных моментов, а потому находил правомерным конструирование исторического процесса априорно, по законам логики, при чем несоотвествие эмпирического содержания истории с этим априорным конструированием, по взгляду Канта, отнюдь еще не доказывало бы неправильности последнего.

8.

История открывается всегди и везде натурализмом который постепенно принимает форму пантеизма. Deus sive natura, гласит всякий пантеизм устами Спинозы. И древнее язычество, достигло апогея своего развития в античных странах Эллады и Рима, создав высшую форму светской культуры Наука и философия, искусство и литература с одной стороны, и право и государственность, техника и хозяйство — с другой — поставили эти страны в исключительное положение. Но этому тезису еще в глубокой древности противостал антитезис, выдвинутый другим великим народом древнего мира, семитами, и более всех из них—еврея-

ми. Только трансцендентный монотеизм в силах был создать чистую этику, этику категорического императива. Итак, в конце концов в древности противостали друг другу два мира: мир натуралистического пантеизма и супранатуралистического монотеизма, мир светской культуры, не знающий чистой нравственности и мир моральной культуры, отрицающий все светское. И только новые народы Европы стали стремиться дать высший синтез этим двум культурам, являющимся противоположными полюсами мировоззрений. Этот синтез далеко еще не выполнен и, надо полагать, сможет полностью осуществиться лишь с преобразованием европейской культуры — во всемирную культуру. Но основные пункты этого синтеза уже все на лицо: пантеизм и монотеизм должны вступить в высшее единство, где утверждения их утверждаются, а отрицания—отрицаются: это мировоззрение—панентеизм. Через панентеизм объединяются и светская культура и духовная — также в одно целое. И это развитие мировой культуры есть по существу развитие самого Абсолюта. Абсолют раскрывается через людей и в людях, равно как люди живут и действуют в Абсолюте и через Абсолют.

Если всемирная история является сама в себе самораскрытием Абсолюта, и исторические этапы — суть не более, как логические ступени этого раскрытия, то для людей и для народов она является Божественным откровением. Через историю и в истории происходит это откровение, и носителями его являются те, кого мы называем творцами культуры. Итак история распадается для нас на три цикла. Везде содержанием ее является взаимоотношение бесконечного и конечного. И в первый логический период суть бесконечное, Бог и конечное, мир — слитное, нерасчлененное тождество. Бог и мир представляют собою полное, неразличенное единое. Это есть, так сказать, Ἓν καὶ πᾶν. Второй период уже знаменует собою различение, расчленение этого тождества. Это уже не есть более единое, тождественное, но напро-

тив, это есть противоположение, антитетичность конечного и безконечного. Бог и мир теперь противоположны, полярны друг по отношению к другу. Бог— трансцендентен по отношению к миру, противостоит ему, а мир, в свою очередь, трансцендентен по отношению к Богу и точно также противостоит ему. И наконец третий и последний период имеет своею задачею соединить эту внеположность Бога и мира в их отношении друг к другу. Это не есть уже более два чуждые друг по отношению к другу — момента; но это не есть и возвращение к начальному безразличию, слитности. Нет, этот последний момент есть момент подлинного синтеза, где есть тождество, но без слитности; и где есть различность, внеположность, но без обособления, без оторванности. Это есть тождество различного или, правильнее, не единое, но только единство и единство различного, расчлененного, единство многообразия.

Исторический процесс, как мы характеризовали его является внутреннейшею сущностью всякого вообще исторического развития. И поэтому уже внутри самой духовной истории древней Эллады мы можем наблюдать тот же самый процесс, но только в его миниатюре. И именно в натур-философии до-Сократовского периода ярко выявляется перед нашими глазами натуралистический тезис. Теория познания, развивающаяся одинаково и в духе Элеатства, и в духе гераклитизма, приходит в софистике к своему саморазложению, и это последнее завершается в положении Сократа: я знаю только то, что ничего не знаю. И Сократ отбрасывает поэтому совсем всякую натурфилософию, полагая, что бессмысленно интересоваться божественными делами и своим обращением к изречению, начертанному на вратах Дельфильского храма Γνῶθι σεαυτόν — открывает нам новый мир, мир человеческих интересов, мир этики. И только благодаря влиянию мудрейшего Сократа мог божественный Платон почувствовать в своей душе впервые идею морали, чистой от эвдемонического натурализма античного мира Таким образом в лице

сначала софистов, а затем и главнейшим образом в лице Сократа и наконец в лице Платона противополагается натуралистическому тезису — этический антитезис. Но уже величайшим энциклопедистом древности — Аристотелем дается, отчасти намеченный еще Платоном — синтез тезиса и антитезиса—древней культуры. Но если диалектика есть внутреннейшая сущность всякого развития, и в том числе и исторического развития, то она должна проявляться везде и всюду во все времена. Так и в развитии иных, высших миров ступенями такового развития должны быть, но уже в другом, неизмеримо большем масштабе аналогичные переживаемым земным человечеством тезисы, антитезы и синтезы. И при всей новизне и своеобразии внешних форм самая глубочайшая суть исторического развития всегда остается и останется тою же самою. И в этом смысле мы должны согласиться с Фолькельтом, когда он говорит: „Если можно считать твердо установленным, что жизнь человечества, точно так же, как она некогда получила свое начало, будет также иметь и свой конец, то возможно, что, если развитие человечества должно вообще иметь какой-либо смысл, то таковой может быть только под условием, что человеческая история представляет собою простой член бесконечно выявляющейся (übergreifenden) связи, некий отрывок, некую ступень (Durchgangstufe) совершенно иного рода сверхвременного происшествия (Geschehens). Это земное развитие человечества включено в систему сверхвременной связи жизни, в каковой связи итог земного становления человечества входит для дальнейшего развития. Позитивный спасительный смысл входит в человеческую историю только со стороны того высшего, иного рода порядка Богомировой жизни, который, так сказать, пронизывает gleichsam schneidet) наш пространственный и временный мир и представляется в этом разрезе (schittfläche) как человеческая история.

9.

Если мы попытаемся „вчитаться“ в „историю души“, то мы увидим следующее. Жизнь на лоне природы, т. е. чисто естественная жизнь всегда представляется нам окрашенною чувством радости. Все живущее — радуется своему бытию. И таковое же жизнерадостное чувство проникает собою наряду со всем живущим миром и человека. Так радуются дети своему бытию и впоследствии, став взрослыми, вспоминая это время своей жизни. называют его красным детством. Недаром поэт (Некрасов) говорит, обращаясь к детям: „Играйте же дети, играйте на воле. На то вам и красное детство дано... Чтобы вечно потом вспоминалось оно...“

Как дети ближе взрослых стоят к природе, также ближе к природе стоят и молодые народы. И поэтому туже жизнерадостность, что и у детей, видим мы всегда и неизменно и у всех молодых народов. Вспомним хотя бы четвертую заповедь Моисея, обещавшую за повиновение родителям — долголетнюю жизнь или Гомеровское сказание о встрече Одиссея с Ахиллом в Аиде, где Ахилл говорит Одиссею, что он Ахилл, предпочел бы быть на земле простым погонщиком мулов, но с тем, чтобы жить на земле, чем царствовать в Аиде. А знаменитая песнь Антигоны в трагедии Софокла „Антигона“ торжественно гласит: „много есть чудес на земле, но нет на ней ничего, чтобы было бы чудеснее человека“. Но с течением времени человеческое миросозерцание начинает меняться как у отдельных людей, так и у целых народов. И уже в глубокой древности в учениях религий начинают звучать пессимистические ноты. Так у древних персов возникает вера в существование наряду с добрым Богом, Ормуздом и злого бога, Аримана. Эта вера персов легла затем в основу иудаизма и наконец христианства. А именно, Ормузд стал Иеговою, а Ариман—диаволом. Пессимизм иудаизма выразился в ожидании Мессии, который должен был

создать для иудеев лучшую жизнь, а у христиан выразился в отрицании земного мира во имя небесного. Экклесиаст так выражает, напр. свою мировую скорбь: „И возненавидел я жизнь, потому что противны стали мне дела, совершающиеся под солнцем: ибо все суета сует и томление духа!“ И далее: „И предал я сердце мое тому чтобы познать мудрость.. Узнал, что и это — томление духа, потому что во многой мудрости — много печали, и кто умножает познания, умножает скорбь“.

Наконец высшего своего развития достиг пессимизм у буддистов. Буддизм отрицает вообще всякое бытие, всякую жизнь. Только преодоление жизни, преодоление бытия, именно погружение в Нирвану, в небытие искупляет человека, освобождает его от страдания.

Тоже, что и в религии встречаем мы и в поэзии Уже у Гомера слышим мы некоторые ноты мирового пессимизма Вспомним его грусть, его скорбь, когда он говорит: „Нет великого Патрокла, жив ничтожнейший Фepсит“. Далее, одна из древнейших эллинских легенд рассказывает что, когда однажды царь Мидас, поймав мудрого Силена — дерзко спросил бога, что самое лучшее и выгодное для человека, „упорно и неподвижно молчал демон, пока, вынужденный царем, не разразился диким смехом, сказав: злополучный однодневный род, дитя случая и нужды, зачем ты принуждаешь меня сказать тебе, что полезнее тебе не слышать: самое лучшее для тебя вполне недоступно: не родиться, не быть, быть ничем. А второе, по своему достоинству для тебя — скоро умереть“. Один из величайших греческих трагиков, Еврипид говорил: „Счастье — непродолжительно: его хватает едва лишь на один день!“ Еще более глубокий пессимизм проникает насквозь все творчество Сервантеса (Дон-Кихот), Свифта (путешествие Гулливера) и поэзию Байрона и Лермонтова. Так Байрон говорит: „Сочти часы своих ты наслаждений, и дни свободные от дум и опасений. И знай, что кем бы ни был ты иль чем, Всеж лучше было

бы не быть тебе совсем!" Но пожалуй, наивысшего своего завершения достигает пессимизм в произведениях Достоевского. Вспомним Ивана Карамазова, который говорит, что, если для счастия всего мира, нужны страдания хотя бы одного только ребенка, то он предпочтет возвратить обратно свой входной билет в этот мир.

Наконец и в области философии место жизнерадостного оптимизма начинает понемногу занимать проповедывающий мировую скорбь пессемизм. Основатель идеализма, Платон говорит: „Если смерть есть отсутствне всякого чувства, сон без сновидений, — то какая громадная выгода умереть! Пусть кто-нибудь сравнит подобную ночь, проведенную в глубоком сне, не смущаемом никакими сновидениями, —со всеми остальными днями и ночами своей жизни; пусть он поразмыслит и скажет по совести, много ли он видел в своей жизни дней и ночей — счастливее этой!" Стоики Зенон и Клеант, разочарованные, покончили с собою. В начале же III века до Р. Х в Александрии стала процветать целая школа пессимизма „академия соумирающих" (τῶν συναποθανουμένων), открытая одним из последователей киренейской школы Гегесием, автором книги „Разочарованный", который, неожиданно, из посылок Аристиппа вывел доводы против жизни. Гегезий умел так красноречиво описывать в мрачных красках человеческую жизнь, что получил прозвище „πειριθάνατος—проповедник смерти, а царь Птоломей, испуганный смущением, вносимым им в умы слушателей, закрыл его школу, чтобы спасти его слушателей от самоубийства. Наконец в новое время уже в „Кандиде" Вольтера мы встречаем эту же проповедь пессимизма. Произведения же Шопенгауэра, Гартмана и Ницше все насквозь проникнуты этою мировою скорбью.

Если этот путь от жизнерадостного оптимизма к скорбному пессимизму есть путь и каждого отдельного человека и каждого отдельного народа, то ясно, что этот же путь есть путь и всего человечества, взятого в его целом. И все человество в своем це-

лом должно было быть на заре своего существования совершенно также—жизнерадостным, и должно было, полное жизненных сил, бодро и уверенно смотреть вперед, смело идя навстречу природе и судьбе. Вот почему должны мы начинать всемирную историю с идеи натурализма.

10.

Истина есть абсолютная, но конечному существу открывается она всегда и исключительно в относительной форме. Точно также и истина религиозная раскрывается индивиду в пределах его культурных возможностей. И только в истории, как целом, раскрывается она в большей или меньшей своей полноте.

История человеческой культуры, как мы уже сказали выше, всегда и неизменно начинается с натурализма. Природа и Бог являются для человека неразрывно связанными в одно целое. И только при таком условии возможно возникновение культуры, только при таком условии могут зарождаться и развиваться науки, и искусства, и государство и общественность. Единение с природою, слияние с нею заставляют людей представлять себе божества в лучшем смысле, т. е. в конце концов как совершенных людей. Для язычества, и язычества уже развитого, как, напр., древней Эллады или Рима — боги были уже теми же самыми людьми, но только в известной мере идеализированными. Они были вечны, юны, прекрасны и могущественны. Но вместе с этим они были и людьми, и про них доподлинно можно было говорить, что для них ничто человеческое не было чуждо. И действительно этим богам не были чужды и человеческие слабости. Так сам державный отец богов и людей Зевс очень много любил женщин, а Меркурий был даже не совсем чист на руку. Но именно и самито эти слабости олимпийцев делали их более близкими людям Это единство людей и богов побуждало людей обоготворять природу, а вместе с этим и са-

мого человека. Как боги нисходили до людей, так и люди могли восходить до богов. И обоготворение людей, апофеоз их иногда даже при их жизни были у древних эллинов и римлян явлением далеко не исключительным.

Обожествение природы чрезвычайно способствовало развитию изящных искусств. Архитектура и живопись, скульптура и музыка и, наконец, художественная литература в громадной степени были обязаны своим происхождением этому обоготворению. Даже более, — все величайшие произведения всех искусств были вдохновлены именно языческим мировоззрением. Но не только искусствам благоприятствовало язычество,—оно было также колыбелью и для всех наук. Как могли бы в самом деле возникнуть науки, если бы на ним висел Дамоклов меч ортодоксального правоверия? Только свободомыслие язычества позволило возникнуть и развиться наукам. Равнодушие античного язычества к теоретическим построениям наук и философии распространялось даже и на область самой религии. Именно отличительнейшей чертой античного язычества являлось полное отсутствие религиозного фанатизма. Даже более, античное язычество старалось итти другим религиям настолько далеко навстечу, что охотно воспринимало их богов, или, по крайней мере старалось это сделать. Так римляне первые построили храм в честь всех богов — πάντων τῶν θεῶν — пантеон, а древние афиняне включали в число своих богов не только всех действительных богов других народов, но даже и возможных богов: так апостол Павел в „Деяниях" указывает, что он нашел в одном из Афинских храмов жертвенник посвященный „Неизвестному Богу"! И античный мир действительно создал величайшую культуру. Античная культура не только основа веей европейской культуры, но даже вообще всей мировой культуры, какою бы она ни стала в будущем, и в своих произведениях нередко превосходит аналогичные величайшие творения поздших гениев. Так, напр., только немногие позднейшие творцы могут в большей и меньшей мере поспорить

за первенство с античными великанами. И вполне прав Тренделенбург, говоря, что „в поэзии, в пластике, архитектуре—творения греков остаются вечными, а также в философии: мысли, сделавшиеся сухими и старыми, через общение с греками становятся снова свежими и юными. Ибо время греков для нас — не седая древность, а юность нашего духа".

Не в меньшей мере важны были заслуги древней Эллады перед всемирною культурою и в области науки. Так же как и искусство, греческая наука легла в основу европейской науки, и последняя была бы без нее— немыслима. Даже названия свои громадная часть наук получила от древних греков Но и помимо этого греческие гиганты мысли влияют и всегда будут влиять своими творенями и непосредственно. Так, напр., какая система идеализма возможна без того или иного обоснования со стороны философии Платона? А системы идеализма также вечны в истории, как и системы реализма!

Если вечною заслугою античной Эллады является создание искусств и наук, то таковою вечною заслугою перед всемирною культурою — античного Рима является создание права. государственности и техники. Только с Римом возникает право в его глубочайшей сущности, и только Рим довел право до самодовлеющей в себе системы. Цезарь, Август, Каракалла и, наконец, Юстинианан Великий — вот важнейшие моменты его завершения. И как греческая наука и греческое искусство легли в основу европейских искусств и науки, точно также и римское право легло в основу европейского права.

Итак, в то время, как мир древних эллинов создал своею историею то, что мы называем культурою: т. е. науку, искусство, литературу, мир древних римлян создал—цивилизацию: именно право и государство, техника и хозяйство, созданные римлянами, имеют только тот внутренний смысл, что они делают человека—гражданином—civis—как в политическом, так и в хозяйственном отношении. И отличие цивилиза-

ции от культуры мы видим таким образом в том, что цивилизация имеет своим объектом род или вид, а культура—только и исключительно—индивида. Мир цивилизации есть мир социальный, общественный мир же культуры—есть мир гуманитарный.

11.

Эллинская культура достигла своей полной зрелости ко времени окончания греко персидских войн, т. е. к половине V столетия до Р. Хр., и с этого времени начала падать, увядать, разлагаться. и первым вестником этого увядания, этого наступления старости—была софистика. Она первая выступила против науки, как и вообще против всей культуры. За софистикою вскоре последовал скепсис. Но для систематического порядка мы укажем сначала на возражения скептицизма против возможности чувственного познания и только затем изложим несколько софизмов, направленных уже против логического познания. Скептики выставили десять троп, не утерявших своего значения и доныне. Секст делит их на три группы. Из них первая приписывается Энесидему, или, по словам Секста, более ранним скептикам, а вторая и третья группы—скептикам более поздним, или „младшим" (школа Агриппы по Диогену Лаэртскому). 1 ый троп основывается на разнообразии организации живых существ вообще, разнообразии, обусловливающем собою неодинаковость их чувственных восприятий и представлений. 2-ой троп указывает на зависимость собственно человеческих суждений от различия организации, вследствие чего, по словам Гомера, „люди - несходны: те любят одно, а другие—другое". 3-ий троп опирается на разнообразие самих ощущений, разнообразие, заставляющее заподозревать, что вещь обладает еще большим количеством качеств, которые остаются однако для нас во все недоступными, как недоступны видимые качества —слепому или слышимые—глухому. 4-ый троп указывает,

что даже в отдельности каждое чувство дает нам различные показания в зависимости от нашего состояния: а) здорового или болезненного, б) состояния бодрствования или сна, в) возраста (детям игры в мячи кажутся делом серьезным; взрослые предпочитают иное, старики—опять иное) г) движения или покоя, д) ненависти и любви (имеющие безобразных возлюбленных—считают их красавицами), е) голода и сытости, ж) опьянения и трезвости, предшествующих данному состоянию, з) смелости и боязни и и) радости или огорчения. 5-ый троп подчеркивает обусловленность: а) наблюдаемого предмета—положением наблюдателя (коллонада, наблюдаемая с конца, кажется суживающеюся, а с середины—ровною), б) удалением предмета (башня, круглая издали и черехугольная вблизи, корабль издали и вблизи), в) обстановкою места (пламя светильника тусклое при солнце и яркое в темноте, весло переломленное в воде и т. д.). 6-ой троп устанавливает, что мы не воспринимаем предметов самих по себе (καθ' ἑαυτό), а непременно в связи с чем-либо другим, или в смешении (παρὰ τὰς ἐπιμιγάς); так наша окраска—одна в горячем воздухе, другая в холодном; звук кажется иным в густом и разреженном воздухе, страдающие желтухою—всё видят в желтом цвете и т п.; 7-ой троп касается количества и состава вещей. Серебро, белое в куске, кажется темным в мелких опилках; вино—в меру укрепляет, в избытке расслабляет и т. д.; 8-ой троп, формулируется как троп „относительного". „Так как все есть член отношения (πρός τι), то мы воздержимся от суждения (ε'φέξομεν) о том, каково оно отрешенно и каково оно по природе". 9-ый троп касается постоянства или редкости вещей или явлений. Мы поражаемся больше редко видимою кометою, чем постоянно видимым солнцем; землетрясение не одинаково волнует тех, кто испытывает его впервые и тех, для кого оно обычно. Наконец, 10-ый троп ставит суждения в зависимость от поведения, обычаев, законов, верований, мнений.

Итак, по словам Секста Эмпирика, если бы мы и

могли постигнуть умом наше представление, то мы не могли бы судить по нему о вещах — οὐ δύναται κρίνεσθαι κατ' αὐτὴν τὰ πράγματα, ибо внешние предметы мышление получает только от чувств, но и чувства не воспринимают внешние предметы, а если что и воспринимают, то только свои собственные состояния — τὰ ἑαυτῶν πάθη, — представления которых отличаются от внешних вещей. Б ссмысленно говорить, что можно судить о внешнем по представлению (Пир пол. II, 73). Здесь нельзя говорить даже о подобии. Откуда мышление знает, подобны ли состояния чувств— чувствуемому, раз оно само не сталкивалось с внешним, а чувства, обнаруживают только свои состояния, но не его природу (τὴν φύσιν).

В то время как пирроники отвергают возможность чувственного познания—от Гераклита и Элейцев начинается движенне против возможности рационального познания. Темный Гераклит учил, что все течет: πάντα ῥεῖ, и что нельзя войти дважды в одну и ту же реку. А один из его учеников говорить, что нельзя войти в одну и ту же реку даже и один раз. И Кратилл отказывался даже совсем говорить, показывая лишь движением пальца, что „все течет". И далее Гераклит видел в этом вечном потоке бытия тождество смерти и жизни, уча: „Бог смерти Аид и бог жизни Дионис—один и тот же бог".

Из выдвинутых Зеноном Элейским парадоксов выделяется прежде всего парадокс, известный под названием „стрела". Этот парадокс, помимо того интереса который он заключает сам по себе, интересен также еще и тем, что он со всеми мельчайшими подробностями встречается также и при том лишь немного позже. а именно в IV века до Р Хр. и у китайских софистов. Сущность этого парадокса заключается в следующем. Пущенная из лука стрела должна пролететь расстояние от точки А до точки В. Но для того, чтобы пролететь это расстояние, она должна пролететь сначала половину его; прежде же чем пролететь эту половину, должна пролететь половину— половины и т. д. до бесконечности. И далее, чтобы

пролететь это расстояние от точки А до точки В, она должна пробыть, простоять в каждой точке между этими конечными точками некоторое хотя бы самое ничтожное время. Но если она простояла на каждой точке какой-либо промежуток времени как мыслимо движение? Таким образом как бесконечность пространства, так и бесконечность времени отрицают самый факт движения. И хотя со времени Зенона Элейца уже прошло чуть ли не две с половиною тысячи лет, проблема его и по сие время стоит перед наукою. Еще недавно пытался ее решить Бергсон а впоследнее время пытаются решить Койре, Рейнах и Сеземан.

Еще ярче выдвигает проблему бесконечности парадокс, известный под названием „Ахилл и черепаха". Допустим, что быстроногий Ахилл в 10 раз скорее бежит, чем тихоходная черепаха, и допустим далее, что черепаха стоит на 10 шагов впереди по отношению к Ахиллу. Они никогда не могут сравняться, ибо в то время как Ахилл сделает свой 1 шаг, равный 10 черепашьим шагам, она сделает 1 шаг, а когда он сделает $^1/_{10}$ своего шага, равную 1—шагу черепахи, он также сделает но уже $^1/_{10}$ своего шага и т. д. без конца. Приближение Ахилла к той черте, где он сравнялся бы с черепахою есть приближение переменной к своему пределу. Но предел именно потому и есть предел, что он недостижим. Ибо такова сущность потенциальной бесконечности. Только выдвинутая ныне Кантором в его учении о трансфинитных числах — идея актуальной бесконечности может решить проблему Зенона, а равно и антиномии Канта, который, как это указал еще Гегель, в этом по крайней мере отношении не пошел дальше Зенона. А между тем антиномии сыграли в создании критицизма Канта решающую роль. Именно в своем письме к Гарвею от 1798 г. Кант пишет: „Не исследования вопроса о бытии Божием, бессмертии души и т. д. послужило для меня исходным пунктом, но антиномии, напр., мир имеет начало—не имеет начала, и т. д. до четвертой—есть свобода в человеке—нет свободы, но

все в нем есть природная необходимость. Это было тем, что пробудило меня от догматической дремоты и направило к критике самого разума, дабы упразднить скандал кажущегося противоречия разума с самим собою". (Академич. изд. соч. Канта т. XII, стр. 225). Но если парадоксы Зенона до нашего времени потрясали науку, то в древности они в буквальном смысле слова ниспровергали ее с высоты ее пьедестала.

Еще сильнее, еще опаснее для науки были другие софизмы. Софизм „крокодил" в форме рассказа повествует нам, что однажды в те времена, когда не не только в Ниле водились крокодилы, но когда они умели еще и говорить, подобно другим зверям, гуляла по его берегу одна барышня с ребенком, и, засмотревшись на луну, не заметила, как крокодил схватил его и намеревался уже его съесть. „Отдай его мне"—стала она просить крокодила.—„Хорошо", отвечал тот: „я отдам его тебе, если ты скажешь правду относительно того, что я сделаю с ним",—сказала та. Итак крокодил оказался в нелепом положении: тем самым, что он съест его, он должен отдать ребенка, т. е. не съесть; и тем, что он отдаст его, т. е. не съест его, он должен съесть его! Не даром с этого времени звери потеряли дар речи! Потерять дар речи в таком положении мог бы и сам человек. Еще ярче выражен этот софизм в споре двух софистов Однажды к Протагору пришел один новый ученик по имени Квантл (по Aulus Gellius, Аттические ночи V. 10. ученик назывался Эйальтом), который обещал, выучившись софистическому искусству, уплатить учителю известную сумму тотчас же по выигрыше своего первого судебного процесса. Когда же Квантл долгое время уклонялся от ведения какого бы то ни было процесса, и Протагору надоело ждать, последний подал в суд, требуя уплаты своего вознаграждения. Он говорил в суде, что Квантл уклоняется от законного его удовлетворения, отказываясь вести какой бы то ни было процесс; но что, если суд, паче чаяния, тем не менее откажет ему, и его должник тем самым выиграет настоящий процесс, — должник его все-же

обязан уплатить ему, так как выиграл свой первый процесс. Квантл же отказывался в суде платить. ибо он еще не вел ни одного процесса и следовательно не мог выиграть таковой; но, говорил он, если суд, паче чаяния, все же присудит его уплатить, то он, следовательно проиграл свой первый процесс и потому, значит, не выучился своему искусству и следовательно платить не обязан. Тем самым, что суд признает, что ученик должен платить, он не должен платить, и тем, что он не должен платить, он должен платить! Здесь уже сами логические законы в глубочайшей своей сущности подрываются софистикою. И в развитие этих идей, представитель второй Академии Карнеад, требовал доказательства доказательной силы самого доказательства, показывая этим, что не только наши доказательства всегда покоятся на предпосылках, а что кроме того мышление, разум, делающий выводы, сам является предпосылкою. Другими словами догматическим во всяком доказательстве является не только материал его (посылки доказательства), но и самый аппарат мышления. Мышление с этой точки зрения есть только человеческое мышление. Этот зоологический характер мышления целиком и сполна созвучен с Протагоровским тезисом: Πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος, τῶν μέν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δ' οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστι человек есть мера всех вещей. Последняя попытка философии и науки удержать себя, сохранить себя была сделана новоплатониками и прежде всего самим основателем новоплатонизма — Плотином. Плотиновский мистицизм и лег, в конце концов в основание христианства. Новоплатонизм сам, невольно, передал свои позиции христианству. Именно, „когда последний из сколько нибудь значительных представителей новоплатонизма, Дамаский, хотел определить первоначальное бытие, он присужден был отрицать в нем все противоположные друг другу определения: оно не может быть названо ни единым, ни многим, ни производящим, ни непроизводимым, ни первым, ни предшествующим остальному, ни стоящим над всем, ибо все это только относи-

тельные определения, которые не прилагаются к абсолютному. Его можно определить только как немыслимое, невыразимое, и даже не как таковое, ибо немыслимое и невыразимое — противоположно мыслимому и выразимому, следовательно опять относительно. В отношении к абсолютному мы можем признать в себе только состояние высочайшего неведения (ὑπεραγνοία), обличающего ограниченность человеческого разума и человеческой речи.. Таким образом разум, пришедший диалектическим путем к высшему отвлечению, к понятию объ едином бытии, отрекается от самого себя и передает свое знамя — вере" (Б. Чичерин. Наука и религия. Стр. 470) И когда наконец император Юстиниан Великий закрыл в 529 г. Платоновскую Академию после тысячелетняго существования ее, и последни философы бежали к персидскому царю Хозрою I Нушир-вану, ища у него для себя приюта, греческая философия была уже мертва...

Таковой процесс постепенного радикального саморазложения, каковой претерпела в античном мире наука, претерпела и вообще вся культура. И прежде всего видим мы это на примере религии. Не говоря уже о Гомере, еще Пиндар в своих Немейских одах" (6. 1.) провозглашал: „Один род людей, один род богов; от одной матери получаем мы дыхание". Но эта идиллия людей и богов скоро нарушается. И первым логическим этапом этого нарушения было вынесение богов за пределы земных интересов. Так, по мнению Эпикура, боги на их блаженной высоте совсем не заботятся о людях и их судьбе, так как заботы, труды, гнев и милость должны нарушать блаженство богов. Характер этого блаженства можно выяснить из начала 2 ой главы поэмы Лукреция Кара (+52 г. до Р. Хр.) „De rerum natura": „Когда волнуется море и буря вздымает волны—приятно смотреть с берега на бедствие другого, не потому, чтобы само по себе доставляло удовольствие видеть кого либо в несчастии, но потому, что приятно видеть зло, от которого сам свободен. Приятно также видеть большое поле сражения, когда,

на нашей стороне нет опасности. Но всего приятнее стоять на ясной вершине храма научного знания, созданного мудрыми людьми, и оттуда смотреть на тех, кто ходит в заблуждении и ищет путь для своей неверной жизни". Но если боги, по мнению Эпикура, воздерживаются от вмешательства в дела людей ради своего собственного спокойствия, то и люди должны этому радоваться Именно религию, т. е. веру в деятельное вмешательство богов в мировой порядок, эпикурейцы, как напр. Лукреций Кар в поэме „о природе вещей" (1, 63 et. cet.) считали величайшим злом на том основании, что эта вера держала людей в постоянном страхе и таким образом более, чем что либо другое мешала наслаждению жизнью и душевному спокойствию. Однако, если к природе богов принадлежит блаженство, то к природе людей, хотя бы они и стремились к таковому блаженству это блаженство вовсе не принадлежит. „Боги определи достойным жалости людям—жить воздыхая, а сами они—беззаботны", - говорит Ахилл плачущему над трупом Гектора царю Приаму (Илиада п. 24 ст. 525 et cet). Постепенно эта беззаботность богов становится равнодушием и, наконец, безжалостностью по отношению к людям, и даже несправедливостью. „Узнайте, узнайте из всего происшедшего, как велика безжалостность богов Они породившие его (Геракла) и называемые богами, смотрят на это спокойно Будущего не предвидит никто, но то, что происходит теперь, приносит нам горе, а им стыд" говорит в „Трахинеянках" (ст. 1266 et. cet) голос хору, а хор отвечает: „и все это было делом одного Зевса". „Как могу я, несчастная, еще обращаться к богам, какого помощника, какого союзника могу я еще призывать, когда я за богобоязненное дело навлекла на себя проклятие, как за безбожие", -говорит Антигона („Антигона" ст. 922—924). „Что могу я об этом сказать? Как хвалить, когда я, задумав хвалить божество, нахожу, что — боги нехороши?" — говорит Филоктет (там же ст. 451 et cet.). „О если бы род смертных мог проклясть богов!—говорит Ипполит в присутствии богини Артемиды в

„Федре" Эврипида, (ст. 1415). Там же, (ст. 1307 et cet.) Геракл жалуется на Геру, поразившую его безумием: „Кто может еще молиться такому божеству?" Соблазненная Апполоном Креуза жалуется в „Ионе" (ст. 253 et cet): „где можем мы найти справедливость, когда мы гибнем от несправедливости властителей?" Сын ее, Ион (там же, ст. 442 et cet.) говорит: „Хорошо ли, что вы предписывающие законы смертным, сами виновны в несправедливости?" А Амфитрион, отец Геракла, в „Неистовом Геракле" (ст. 344 et cet.) упрекает Зевса в том, что он умеет только ловко пробираться потихоньку к ложу чужих жен, а когда его верные нуждаются в защите с его стороны, то его нельзя и с фонарем нигде найти.

И только в связи с разложением религиозного и этического миросозерцания древних эллинов, но вовсе не во время его расцвета, начинаются в Элладе гонения на философов. Так создатель идеи мирового νοῦς'α, Анаксагор Клазоменский, родившийся между 5 0 и 496 г. до Р. Хр., бежал из-за обвинения Афинян. Эмпедокл, надо полагать, умер в изгнании. Первый софист Протагор был осужден в 411 г. за свое сочинение о богах и бежал, а его сочинения были сожжены судом. Сократ был осужден в 399 г. и должен был выпить чашу с цикутою. Феодор подвергся преследованию по обвинению в атеизме. За голову, Мелосского поэта Диагора была назначена награда. Эсхилу угрожала смерть по подозрению в нарушении святости мистерий, и только заслуги его спасли его. Эврипиду тоже грозило обвинение за мнимое безбожие. Аристотель только бегством из Афин в 322 г. спасся от угрожавшей ему смерти. Ученик его Феофраст, умерший в 288 или 287 г. до Р. Хр., точно также подвергался преследованиям за свою учительскую деятельность.

Вместе с разложением науки и религии, разлагалось и само жизневоззрение древних эллинов. Уже у Гомера мы можем наблюдать проблески начала разложения жизнерадостности и вообще оптимизма. Именно Ахилл, в ответ Одессею „возрыдавши бро-

сил крылатое слово: „О Одиссей! Утешения в смерти мне дать не надейся! Лучше б хотел я живой как поденщик работая в поле, службой у беднаго пахаря хлеб добывать свой насущный, нежели здесь над бездушными мертвыми царствовать мертвым". У Софокла это разложение оптимизма достигает уже своего апогея. „Самое лучшее, говорит он в „Эдипе в Колонне", „самое лучшее—было бы вовсе не родиться. Но если ты уже живешь, то лучшее после того,—это как можно скорее уйти туда, откуда ты пришел". А элегик Феогнис из Мегары говорит (Sent. ст 425 et. cet.) „Лучше всего для человека было бы не родиться и не видать света быстро текущего солнца; если же он уже родился, то как можно скорее перейти за врата Гадеса и успокоиться глубоко в недрах земли". Наконец, один из Александрийских философов, Гигесий, подобно нынешним Шопенгауэру и Э Гартману, открыто проповедывалд обровольный уход из земной юдоли.

Наконец, разлагались и идеи государства и связаннаго с этим последним идея патриотизма. Так для демокрита Абдерского, родившегося около 460 г. до С Хр. „отечеством добрых душ — был весь мир", и „для мудрого человека доступна вся земля". Софист Гиппий называл закон—тиранном людей, которых он принуждает ко многому, что противно природе. Νόμος—τύραννος ὢν τῶν ἀνθρώπων — закон — тиранн людей. Именно, как передает Платон (Protag. 337. С.), все люди „сродники и свойственники, и сограждане по природе, —не по закону; ибо подобное подобному по естеству—сродно; но закон, будучи тиранном над людьми, принуждает ко многому против природы". Ученик Горгия Алкидам говорил: „бог всех создал свободными, природа никого не создала рабом". Ученик Сократа, основатель цинической школы Антисфен Афинский называл себя как и Сократ, „всемирным гражданином". „Для мудрого нет чужой стороны, нет и одиночества" (Антисфен у Диогена кн. VI, 12); также он говорил: „по закону один свободен, а другой — раб; по природе же между обоими нет никакого различия".

(Аристотель. Политика I, 3). Тот же Антисфен противопоставил добродетели повиновения законам государства—обязанности подчинения исключительно одним требованиям добродетели: „Мудрый должен быть гражданином не по существующим государственным законам, а по законам добродетели". (Антисфен у Диогена кн. II, 11). „Мудрый считает рабством принуждение закона" говорит царь Менелай в „Оресте" Эврипида (ст. 479). „Закон и природа не согласуются между собою: ибо закон установили люди сами над собою, не ведая того, над чем они установили его; природу же всего устроили боги" (из соч. „περὶ διαίτης" Целлер. Философия греков. 1^2, 5 изд., стр 6 6 прим.).

Итак древняя Эллада, начинавшая в области права и государства с Пиндаровского понимания: Закон есть царь всех смертных и бессмертных; превозмогающей рукой дает он победу справедливости", кончила отрицанием человеческого закона Закон человеческий — только выдумка. И это разложение идеи государственности, главным образом производилось софистикою. По первому софисту, Протагору, люди беез политического искусства обижали друг друга, и получили возможность жить совместно лишь только тогда, когда у них появились стыд и правда, ставшие „укладами городов и узами дружбы". Он называет стыд и правду—искусствами, ибо основанная на них гражданская добродетель „существует не по природе, и не сама собою, а приобретается изучением и дается людям в силу прилежания" (Платон. „Протагор" 322 D и 322 C), и поэтому „то, что представляется каждому государству справедливым и прекрасным, то и является таковым для него, пока оно считается таковым". (Платон. Теэтет 167 C). Здесь зарождается теория договорного происхождения права, развитая впоследствии Локком, Монтескье и Руссо, теория, которую Платон влагает в уста софиста Тразимаха: „убедившись на практике в невыгоде взаимных обид, люди нашли полезным „договориться между собою, чтобы не делать несправедливости и не терпеть от нее", вследствие чего стали составлять законы и до-

говоры, и предписанное законом— называть законным и справедливым. (Платон. Государство, 358 E—359 A). Аристотель же связывает возникновение договорной теории с именем софиста Ликофрона, учившего, что закон только обезпечивает людям взаимную справедливость, не делая их самих хорошими и справедливыми (Аристотель. Политика III, S 1280, b. 10). Калликл в диалоге Платона „Горгий" учит: „Я думаю, что устанавливающие законы — слабые люди; это те, которые составляют большинство. Они устанавливают законы ради себя и своей выгоды, и в этих видах они воздают хвалу и произносят порицания. Для устрашения тех, кто более силен и тех, кто может иметь более, и чтобы не дать им преобладанья, они говорят, что постыдно и несправедливо иметь более других, и что несправедливость и состоит именно в том, чтобы домогаться преобладания над другими. Сами же они, я думаю, довольствуются равенством, будучи ничтожнее. Поэтому-то по закону считается несправедливым и постыдным стремиться иметь более, чем имеет большинство, и это называют совершать несправедливость. Однако, я думаю, сама природа указывает на то, что справедливо лучшему перед худшим, и сильнейшему перед слабейшим иметь преобладание". Так полагается „по закону природы, но, конечно, не по тому закону, который мы сами постановляем, когда взявши с молодых лет лучших и сильнейших из нас и, как львов, заговаривая и завораживая их, мы стараемся их поработить, говоря, что следует соблюдать равенство, и что это и есть прекрасное и справедливое. Когда же, я думаю, найдется муж с достаточно сильным характером, то все это стряхнет с себя и разорвет, и убежит от всего этого, попрет все наши писания и чары, и заклинания и все противные природе законы, восстанет и явится господином наш бывший раб, и тогда то воссияет естественная справедливость (τὸ τῆς φύσεως δίκαιον)... Справедливое по природе в том и состоит... чтобы все достояние слабейших и худших—принадлежало сильнейшим и лучшим".

(Платон. Gorg. 483 Б-С-Д-Е—484 А-С). Эта же древнегреческая проповедь идеи сверхчеловека, сильной личности, освобождающей себя от обычных человеческих законов и правил, личности, для которой все позволено, провозглашается софистами и в другом диалоге Платона, в „Государстве" — устами софиста Тразимаха (339 А. 343 С, 344 С.).

12.

Падение натурализма, его саморазложение естественно должно было вызвать появление его антипода, а именно супранатурализма. Но этот супранатурализм или иначе трансцендентизм не смог создать свою культуру столь же полноценною, какова была культура, созданная натурализмом. Для создания полноты ценности трансцендетизма—на смену древним эллинам (на смену не в смысле времени, а именно только в смысле логики) — должен был выступить, новый, свежий, полный сил и энергии народ, именно семиты. Тем не менее и древние эллины создали для идеи трансцендетизма не мало ценного. И прежде всего Платон был первым необыкновенно ярким и сильным представителем этого трансцендетизма. Трансцендентное учение о Боге т ебовало и соответствующей этики. Основным ее принципом было уподобление человека—Богу, как идее Добра. Но, так как эта последняя царила по ту сторону чувственного мира, то стремление к ней необходимо и требовало бегства из сферы чувственного мира „Бегство (из мира)—говорит Платон (в Феэфете, стр. 176 а)—есть наиболее возможный способ уподобиться Богу". И земная жизнь для Платона (как и для Сократа) имела только чисто воспитательное значение. Она представлялась ему лишь как приготовление к следующей за смертью бессмертной жизни души. Вместе с учением о личном блаженстве в загробной жизни – и личность освобождается от абсолютной зависимости от государства, и ей придается самостоятельное значение. И за-

дачею этики Платона (в его „политике" или „республике") именно и было не могущество и благосостояние народа, а осуществление добра ради добра. Так имела его этика характер чисто трансцендентный. Точно также и для Плотина, основателя новоплатонизма, принципом нравственного учения было то же самое уподобление человека Богу, подъем души в сверхчувственный мир. Но, так как высшею причиною всех вещей было неимеющее никаких качеств Единое, то конечною целью этой этики являлось отшенное от всякой мысли и воли погружение души в божественное состояние экстаза. „Тогда она (душа) видит что все то, что раньше ее радовало: богатство, драгоценности, красота, научныя знания — все это есть совершенное ничто". (E. VI, 7, 34, ст. 726 B) „Тогда уже нет никакой посредствующей инстанции между нею (душою) и божеством. Они уже не различны друг от друга, а составляют одно". (E. VI ст. 725 c.). Тогда все земные блага должны потерять всякое значение, и Плотин полагал, что кто заботится о благе своей души, тот не может желать получения каких-либо правительственных должностей (E. III 2, 9, ст. 262. Д). Такой человек сложил бы с себя даже и верховную власть (E. I, 414, ст. 38 A.). Даже на гибель своего родного города мудрец смотрит равнодушно. „Если он презирает все внешние блага, из чего бы они ни состояли, в том числе и царскую власть, и владычество над городами и народами, то как может он считать большим несчастием потерю власти или гибель отечества?" Для нас смерть гораздо предпочтительнее телесной жизни" (E. I. 4, 7 ст. 34 B, C). Так же рассуждал Плотин и об отношении мудреца к семье. Он сам никогда не хотел назвать ни имени своих родителей, ни места своего рождения, потому что, как расказывает его ученик Порфирий в жизнеописании своего учителя, (E. I), он, повидимому „чувствовал настоящий стыд оттого, что душа его была соединена с телом" Порфирий, который пошел еще дальше по отношению к аскетической морали, смотрел на всякое половое наслаждение как на осквернение души,

почему он был и противником брака. Такого воздержания он требовал и по отношению к всяким материальным удовольствиям, вследствие чего он отвергал мясную пищу и допускал только самые простые и необходимые для поддержания жизни — кушанья.

13.

Представление, будто вся тысячелетняя трудовая история человечества есть лишь медленное приближение к отдаленному идеалу, которым воспользуется вполне лишь последнее из человеческих поколений — возмущало Гердера: „Как, восклицал он, неужели тысячи существовали лишь для одного, все прошлые поколения жили лишь для последнего, все индивидуумы были созданы лишь для пользы вида, т. е. в интересах отвлеченного образа и названия?.. ...Как! материнское сердце природы имело в виду лишь благо одного из тысяч людских поколений, а все прочие поколения не что иное, как орудие для того, чтобы обеспечить благо своих последних потомков?..“ И далее: „Безумно высокомерно было бы предположение, что обитатели других материков должны сделаться европейцами, чтобы быть счастливыми: ведь и мы, европейцы могли сделаться таковыми лишь в Европе. Все люди имеют одинаковое право находить наслаждение в земной жизни!.. Слабо и ребячески поступила творческая мать, если бы она обусловила настоящее и единственное предназначение своих детей — быть счастливыми — искусными приспособлениями нескольких запоздалых потомков и от их рук ожидала бы определения цели всего земного творения. Неуже ли же вы, обитатели других материков, в течение тысячелетий, промелкнувших на земле, вовсе не жили или же прахом вашим только удобряли землю для того, чтобы в конце веков ваши потомки были осчастливлены европейскою культурою? Чего недостает этой надменной мысли,

чтобы быть оскорблением величия природы? Нет, если есть счастье на земле, то оно — в каждом чувствующем существе и должно быть присуще его природе; и даже вспомогательное искусство, чтобы доставлять счастье, должно обращаться в природу, от природы же всякий человек носит в себе самом меру своего блаженства и только в пределах той формы, для которой он создан, может он найти счастье. Именно потому природа исчерпала на земле все человеческие формы для того, чтобы иметь на готове для каждой, сообразно с ее временем и местом, то наслаждение, которым она манит смертных через всю их жизнь". Человечность есть достояние всех. „Близко к обезьяне поставила природа негра, и от разумения негра до самого утонченного мозга культурного человека предоставила она всем народам и всем векам разрешать свою великую проблему человечности".

Итак, в чем же заключается для Гердара цель человечности? — в человечности и благоденствии на том месте, на той ступени, которую каждый занимает в качестве того, а не иного звена в общей цепи развития.

Итак, каждый фазис, каждый период всемирной истории — имеет свою собственную, непреходящую ценность. Он никогда не есть, не является только средством, только подготовлением к последующему фазису. Он ценен сам по себе и в себе самом носит свое настоящее, безусловие оправдание. Тем не менее таковой фазис необходимо имеет связь со всеми другими фазисами и составляет с этими последними одно целое.

Каждый народ представляет собою по Гердеру известное равновесие свойственных ему сил, видоизменяющихся по времени, месту и национальному характеру; каждый достигает своего совершенства, и поэтому переносить мерку совершенства с одного на другой — было бы самым обманчивым заблуждением. И однако через все образованные народы проходит одна цепь культуры, хотя соединяющая их линия

представляет собою кривую с резкими уклонениями. Ибо ход культуры на земном шаре отнюдь не есть мирное и спокойное течение, а, напротив, — есть бурный поток с резкими поворотами и большими изгибами, вследствие страстей людских. Но в каких бы уклонениях не изгибался поток человеческого разума он получил свое начало в вечном источнике истины и потому в силу своей природы на своем пути не может затеряться. И кто из него черпает, тот черпает силу и жизнь. Итак один принцип господствует у всех народов, а именно единый человеческий разум, стремящийся создать из смуты — порядок, из разнообразия сил и стремлений — нечто цельное в гармоническом равновесии. Это гармоническое равновесие — не что иное как человечность, т. е. разум и справедливость по отношению ко всем классам и во всех делах человеческих.

У исторического человека двойное происхождение: он — дитя природы, но он в тоже время и сын духа. Он преемник и законный наследник всего великого, что творилось в истории, лишь бы он пожелал принять это наследство. Усовершествование человека осуществляется посредством восприятия результатов чужого развития, переданного ему путем предания и воспитания И это восприятие не слепое подражание, а творческий акт. Подражающий должен обладать силами, чтобы принять передаваемое ему, усвоить его и претворить в свою духовную природу. От кого он перенимает, что и сколько он в себя принимает, как он себе это усвоивает, как применяет усвоенное и какую пользу из него извлекает — все это определяется силами воспринимающего Итак, какова культурная традиция, влияющая на человека и как он воспринимает это влияние, таковым становится человек. И счастливым называет Гердер смертного, кто своими помыслами и стремлениями или хотя бы тихими лучами своего бытия содействует развитию лучшей человечности среди своих собраний. Ибо не иначе влияет Бог на землю, как через избранных, лучших людей Тело наше истлевает в могиле, и имя

наше проходит быстрою тенью по земле; только в голосе Божием, т. е. в культрной традиции можем мы и в безыменном влиянии жить и действовать в душах людей. Еще больше, чем ценность отдельной жизни, выигрывает от культурной традиции смысл всей истории... Золотая цепь культуры, охватывающая землю и простирающаяся через все индивидуумы до престола Провидения, с тех пор как я узрел тебя и проследил в твоих лучших звеньях, история перестала казаться мне, как прежде, мерзостью запустения на святой земле". Философия истории, следящая за цепью культуры вносит смысл в разрозненные явления, примиряет с тем, что в них уродливо извращено, и утешает относительно мимолетности всего великого и прекрасного. Путем исторического развития человек только и становится человеком; поэтому на пути этом так много уклонений; поэтому нет нелепости, которая бы не появлялась в истории, поэтому все потоки и преступления исчерпываются в ней; но тихо среди всего этого созревает благородный росток культуры. Поэтому и революции необходимы человеческому роду, чтобы его движение не остановилось, подобно потоку в стоячем болоте. В истории ничего неподвижного нет и не может быть. Никакой памятник человеческих рук не может вечно уцелеть на земле, потому что в потоке поколений всякое сооружение человека служит только для потребностей известного времени и тотчас становится вредным потомству, как скоро оно для него уже не нужно или задерживает его движение вперед. Но из этих развалин и обломков цепь культурной традиции слагает одно целое, в которой образы людей исчезают, но дух человеческий бессмертно живет и действует. Одна только преемственность культуры делает возможною историю, ибо связывает в одно духовное целое все поколения людей от первых проблесков культуры и вплоть до самых отдаленных проявлений ее в будущем. Преемственность культуры в духовном мире то же, что закон сохранения энергии или сил в мире физическом, ибо благодаря

преемственности культуры не пропадает даром духовная деятельность людей, творчество гениев услаждает позднийшие поколения людей, а нравственный подвиг остается вечным образцом и неиссякаемым источником новых нравственных сил для потомства.

14.

Тезис и антитезис — как это само собою ясно —суть полярности. И в своей исторической осуществленности тезис всегда конечно, предшествует антитезису. И внешняя противопоставленность антитезиса —тезису переходит постепенно во внутреннюю противопоставленность, т. е. именно в непрерывный переход тезиса — в антитезис, в постепенное умаление тезиса и одновременно в постепенное наростание антитезиса. Но между этими полюсами, полярностями должна всегда проходить какая то условная, относительная грань, точно так же, как между плюсом и минусом всегда дается нуль. Этой середины между тезисом и антитезисом в истории античного мира не было дано. Но в другой исторической связи, в другую эпоху и в другом месте это посредствующее звено осуществилось и осуществилось притом с необычайною яркостью. Мы говорим здесь о буддизме. Для натурализма человек только и может быть рабом природы. Будучи таковым же продуктом природы, как и все остальные вещи, человек должен подчиняться, наравне с этими последними, законам природы. Даже повелевать природою может человек, только подчиняясь ей. И чтобы мочь, должен человек знать: savoir — pour pouvoir! И вырваться из этих цепей природы, налагаемых этою последнею — на все сущее, — никогда и ни при каких условиях человек не может. По сравнению с другими существами положение человека в мире — неизмеримо хуже, так как ему дано ведение, знание, сознания своего рабства, отчего свободны все остальные существа при-

роды. Но что такое этот мир природы, который управляет нами, царит над нами, заставляя нас подчиняться его железным законам? Ведь это только призрак моего сознания, только мое представление! Итак вся власть природы над нами — только призрачна. Вот почему появленне буддизма создало поворотную эпоху во всемирной истории. Так переходит постепенно саморазвитие тезиса с достижением своего зенита в саморазложение. И логически своей предельности достигает это саморазложение натурализма в системе буддизма.

Итак новая стадия религиознаго развития заключается в том, что природа теряет свою власть над человеком, и человек отрицает ее как высшее первоначало. Это чисто отрицательная стадия развития нашла свое высшее и притом полное выражение в индийской философии. У Капилы, одного из индийских мудрецов, эта мысль выражена так: „истинное или совершенное знание, которым достигается освобождение от всякаго зла, состоит в решительном и полном различении вещественных начал природного мира от чувствующего и познающаго начала, т. е. я". „Разумеется, говорит Соловьев („Чтения о богочеловечестве" стр. 41) „уже признание природы за зло, обман и страдание отнимает у нее значение безусловнoго начала, но так как кроме нее в сознании природного человека нет никакого другого содержания, то безусловное начало, которое не есть природа, может получить только отрицательное определение: оно является как отсутствие всякого бытия, как ничто, как нирвана. Нирвана есть центральная идея буддизма". В этом смысле буддизм есть отрицательная религия, как понимающая безусловное начало как чистое ничто.

Еще Экклеаиаст говорит: „Что толку для меня, что я узнал кое-что, если я умираю так же, как умирает безумец и невежда. Мудрого не будут помнить вечно, как и глупого. Участь сынов человеческих и участь животных—участь одна: как умирают те, так умирают и эти, и одно дыхание, у всех, и нет у че-

ловека преимущества перед скотом, потому что все— суета. Все идет в одно место; все произошло из праха, и все возвращается в прах. Кто знает, дух сынов человеческих восходит ли вверх, и дух животных сходит ли вниз, в землю?" В таком же духе говорит и Чехов в своем рассказе „Палата № 6, глава VII устами доктора-материалиста: „О, зачем человек не бессмерген? Зачем мозговые центры и извилины, зачем зрение, речь самочувствие, „гений",—если всему этому суждено уйти в почву и в конце концов охладеть вместе с земною корою и потом миллионы лет без смысла и без цели носиться с землею вокруг солнца? Для того, чтобы охладеть и потом носиться, совсем не нужно было извлекать человека из небытия, человека с его высоким, почти божеским умом, и потом, словно в насмешку превратить его в глину. Обмен веществ! Но какая трусость утешать себя этим суррогатом бессмертия! Только трус, у которого более страха перед смертью, чем достоинств, может утешать себя тем, что его тело будет современем жить в траве, полипе, в грибе... Видеть свое бессмертие в обмене веществ также странно, как пророчить блестящую будущность футляру, после того как раббилась и стала негодною дорогая скрипка". Несколько в ином духе, но тем не менее также близко к только что приведенному звучит следующее стенание еврейского народа: „Плачьте люди и радуйтесь звери, потому что зверям лучше, чем нам. Для них не бубудет последнего суда, и нечего бояться мучений, так как после смерти для них нет ничего .. К чему жизнь с будущим, полным мучений? Как велик должен был быть твой грех, Адам, чтобы обречь нас почти всех на вечные муки... Лучше небытие, чем перспектива суда после смерти... К чему проводить жизнь среди несчастия и горя, если после смерти нельзя ждать ничего, кроме наказания и мучений... Лучше бы Адам никогда не существовал на земле... Зачем нам бессмертие, если мы не совершаем ничего, кроме дел нашей погибели.."

Человека страшит не только сознание предстоя-

щей смерти, ужас небытия, немыслимость, невозможность постигнуть не разумом, а всем своим существом, что он может не быть, может перестать существовать. Но его страшит, согласно принципам диалектики, и бесконечность жизни, буде таковая бесконечность возможна. И легенда о вечном жиде, об Агасфере, наиболее ярко иллюстрирует эту идею. И Будда был спасителем мира не только от смерти, от небытия; он сразу же был спасителем и от жизни как бесконечной. И если браманизм, так сказать, „спасал" своих адептов от смерти через учение о переселении душ, отрицая таким образом смерть как завершение индивидуальной жизни, то буддизм ставит своею задачею „спасти" нас и от этого переселения. Наряду с простою конечностью отрицает он и „дурную" бесконечность, которая называется иначе потенциальною бесконечностью. И преодолевая конечность, преодолевает Будда и эту другую бесконечность. И Нирвана и есть то пограничное понятие, достижение которого является пределом человеческой возможности. Достигнув состояние Нирваны, освобождается человек от всего земного целиком и сполна; освобождается он eo ipso и от необходимости и „переселяться". Но учение, ставящее Нирвану на один уровень с христианским раем, т. е. признающее Нирвану за место положительного блаженства — логически не состоятельно. Буддизм может освободить человека от всего земного, от всего природного. Ибо в нем натурализм отрицает себя именно как натурализм, и может в конце концов привести нас к состоян ю, если только так можно выразиться —полного небытия. Но перейти эту границу и создать положительный мир—буддизм не в силах. Человек творить не может. И если человек в лице Будды становится человеко-богом (ведь для Буддизма Будда застилает собою всех естественных богов), то стать Богочеловеком он не в силах. Ибо, если Будда впервые в истории преодолел натурализм и освободил нас от рабства природе и поэтому по справедливости называется спасителем мира, то тем не менее он был все же чужд супранатурализму,

чужд всецело и сполна. Ведь если природа, мир, не есть реальность, а всего лишь призрак, представление, покрывало Майи, то для Будды нет и не может быть никакой реальности и за этим покрывалом Майи. Если мир как явление есть один лишь призрак, а вовсе не явление какое то потусторонней вещи в себе, то сама-то эта вещь в себе есть полное ничто, Нирвана.

Таким образом тезис натурализма, раз он должен был перейти в антитезис супрататурализма, должен был он пройти и через эту нулевую точку, по крайней мере логически, если не исторически, и только пройдя через нее, как чистую грань, мог он вылиться в форму чистого монотеизма. А что буддизм действительно представляет собою эту „нулевую" точку, можно непосредственно увидеть из следующего. Именно в Праджна Парамите, книге входящей в состав Абидарм (метафизики буддизма) говорится: „Учитель только тогда покрыт великою бронею, когда уму его представится мысль: я должен вести к совершенной Нирване бессчисленное множество существ; я должен вести их; и однако ни их, ведомых, ни меня, ведущего — не существует. Они не существуют на самом деле, потому что небытие есть собственный характер всего, что признается существующим Это как если бы искусный волшебник заставил появиться на распутьи четырех больших дорог огромную толпу призрачных людей, которые бы дрались между собою, убивали друг друга, и потом все исчезли, а на самом деле не было ни появившихся, ни убивавших и убитых, ни исчезнувших; точно также будды ведут к совершенной Нирване бессчисленное множество существ а на самом деле нет ни ведущих, ни ведомых. Если ученик мудрости, помысливши эту истину, не смутится, и не ощутит страха и всетаки поведет существа к полной Нирване, тогда его должно признать покрытым великою бронею". Но конечно и сам буддизм не в силах удержаться на этой „нулевой" точке зрения, и переходя в нечто положительное, кладет логически начало трансцендентизму, точно так же, как платонов-

ская идея Добра кладет начало понятию личного Бога.

История, говорили мы, есть история самой нашей души, а не одна лишь внешняя потусторонность ее. И поэтому античный мир не мог умереть совсем и навсегда. И он действительно воскрес и с необычайною силою вновь проявил себя в эпоху Возрождения искусств и наук, причем в последний фазис этого Ренессанса, т. е. в германский период, а именно во времена Лессинга, Гердера, Винкельмана и Гёте по широте и глубине своего понимания достиг своей предельной адекватности.

Тоже самое видим мы и в отношении буддизма. Несмотря на то, что в античном мире он имел лишь потенциальное бытие, он снова завоевывает для себя значительное место во времена Артура Шопенгауэра и его последователей, причем сохраняет свои позиции и по сие время. Особенно характерным для нашего времени является — произведение одного французского автора, выступившего под псевдонимом „Жана Лагора, „Иллюзия" Он говорит, что „иллюзия, вечная Майя, нас беспрерывно обольщает; что человек не более как животное среди животных что вечно зверский и дурной он сын скота, а не сын Бога, как величало его тщеславие прежних времен". И единственное средство восстановить в людях „веру в самих себя" видит он в пессимизме: „Пусть жизнь представляется нам мрачной и дурной, — на ее поверхности все таки есть блеск, который нас привлекает, упоет и будет упоять всегда". Мы можем обожать, не веруя в предмет обожания; можем обожать, не только сомневаясь, но и презирая. „Подобно женщине, которой душа нас смущает и беспокоит, но которой возвышенная красота поддерживает обожание, а притворная любовь доводит до безумного влюбления, жизнь, творение со своею улыбкою, своими украшениями богатством своих форм, со своим золотым покрывалом, со своими одеждами из солнца и луны, наброшенными на ее безобразия", может и при том „до конца веков" очаровывать,

ослеплять, смущать наполнять страстью многие души. „Сверх того та мысль, что мы должны умереть и при том, без сомнения, вполне, не должна ли она сделать более интенсивными наши ощущения, наши чувства, как это бывает с бедными умирающими, которые в последний раз созерцают свет, красоту земли, моря и неба, поразительное очарование вечеров, все эти зрелища, в известные часы по истине восхитительные и для умирающих готовые исчезнуть навсегда?" Таким образом пессимизм не только не вносит в жизнь отчаяния, а напротив, „побуждает тех, кто любит любить еще больше: тех, которые борются, бороться еще настойчивее; тех, которые наслаждаются благодаря своему мозгу или своей душе умножать и возвышать все душевные энергии, так как в эту кратковременную жизнь, которая нам дана, необходимо вместить, насколько это возможно, бесконечность любви, грез, мыслей, подобно тому как в алмазе сосредоточивается свет, в капле воды — весь блеск небес". Таким образом пессимист не отрицает красоты вещей в этой вселенной, „где все возможно, даже счастье, даже красота; но он полагает, что по большей части только иллюзия и человеческая мечта создает счастье живых существ и красоту вещей, и зная, что в действительном мире это зрелище красоты весьма редко и даже совершенно исключительно, он, быть может им удивлен еще больше, еще больше тронут, упоен чем всякий другой".

Зрелище ужаса и зла внушает пессимисту любовь к добру и „быть может только один он обладает такою страстью к добру, которой ничто не удерживает и не ослабляет." Оптимизм предполагает довольство, а как скоро человек доволен, то он не может желать изменить ничего ни в себе, ни в остальном мире, который для оптимиста представляется лучшим из возможных миров. Напротив „пессимист, приведенный в ужас „всеобщим злом, желает с ним бороться; удрученный всеобщим страданием он желает его уменьшить, утешить, исцелить. Он видит всю глубину мерзости и зверства, которая в

нас пребывает; он знает, до чего могут дойти скотство, глупость, низость, пошлость в человеке, и именно потому он желает другого, именно потому он призывает новое человечество и требует его". Благодаря „собственным силам человека", благодаря „искусству, воле, гению" и т. д. мало по малу в течение веков среди жалкой и ничтожной человеческой жизни образовалась аристократия ума и „задача каждого из нас состоит в том, чтобы принадлежать к ней или же итти дальше ее. Да, идеал в настоящее время возлагается на нас и нас обязывает, так как необходимо, обязательно после того как произошло различие между скотом и человеком, — быть человеком, а не скотом Этот идеал заключает в себе справедливость, всецелую справедливость, т. е. непрерывное принесение некоторых из наших интересов наших потребностей, — в жертву общему интересу или потребности; и мы таким образом восстановляем то понятие, которое образует самую сущность всякой возвышенной религии — понятие о жертве". Таковой „героический пессимизм" взывает ко всем, „кто работает и борется для завоевания высшей жизни": к ученым, которые, отыскивая истину и применяя к делу свои познания, торжествуют над естественною необходимостью, покоряют природу, творят подобно ей"; взывает „к художникам и поэтам, которые, среди безобразия и пошлости вещей, создают идеальную вселенную чистых видений и форм, служат отголоском, сознательным словом океана душ бессознательных или немых и посредством этого отголоска или своих возвышенных произведений благородно передают томление этих душ, поставленных лицом к лицу с загадкою мира"; наконец больше всего он взывает к героям и святым, которые дошли до такой высокой степени человечества что отдают свою жизнь за всех, теряют ее в общей жизни, чувствуют, что отдельный человек бывает великим, сильным и долговечным лишь в том случае, если вечно соединяет свою жизнь и душу с жизнью и душою отечества или человечества и

участвует таким образом в существовании более широком, в жизни более продолжительной отечества или человечества". И так и здесь делятся все люди на ведущих к Нирване и ведомых, хотя нет, на самом деле ни ведущих, ни ведомых!

Тезис в диалектикѣ всегда дается проблематически. И по существу своему он всегда является данностью В этом состоит его догматичность. И восполняется тезис вовсе не через то, что подле него вырастает антитезис Диалектика совсем не в том заключается, что перед нами стоят тезис и антитезис в своей полярности Они также не только порождают друг друга; они сразу же и обосновывают один-другого. Всякая гипотетичность, условность, допускаемость — целиком и исполна снимается через это взаимообоснование Ценность диалектики как метода именно в том и заключается, что логическое взаимообоснование тезиса и антитезиса дают собою требовавшееся ранее Карнеадом доказательство доказательной силы доказательства. Итак пока нам дан еще только тезис. Этот тезис есть система натуралистического пантеизма как система светской культуры. И тезис, в противоположность антитезису, отвергающему всякую светскую культуру как таковую, должен включать в себя всю полноту светской культуры. Однако этой полноты светской культуры в тезисе, как таковом, нет. Только через обоснование свое через антитезис — преобразуется тезис как тезис в нечто новое, которое сможет входить в состав синтеза. В чем же заключаются дефекты тезиса, которые должны в синтезе быть отброшены?

Для античных греков мир, природа была насквозь пронизана божественностью. Natura и Deus были слиты в одно целое. И далее природа и красота и наконец природа и дух — все это было в конце концов одно и тоже. И этим сызначала была установлена грань для развития наук о природе. Только когда благодаря воздействию антитезиса между духом и материей произошло резкое разграничение, и когда следовательно материя, природа была

очищена от духа, только тогда смог быть установлен строго экспериментальный метод в естественных науках и смог восторжествовать механистический взгляд в пределах точного или математического естествознания. И тогда настала эпоха возрождения наук и искусств, эпоха Коперника, Галлилея, Ньютона... В античную же эпоху в естествознании преобладало умозрительное трактование природы и телеологическое ее понимание, что было ближе для эстетического ума греческого народа И точно также тот же характер созерцательности или интуитивности предопределил развитие математики в античном мире почти исключительно в направлении чисто геометрическом И действительно греки создали всю геометрию трехмерного пространства, оставив новым народом одне лишь проблемы не-эвклидовых геометрий.

Далее эта же самая созерцательность заставляла понимать мир лишь как объект. Даже духовный мир, поскольку еще можно говорить о духе в эпоху, предшествующую антитезису, сам духовный мир был миром таких доступных созерцанию сущностей Вспомним Платоновский мир идей. Ведь слово „идея" происходит от греческого слова „ἰδεῖν" — видеть. Дух — был объект, и самое понятие „субъектности" духа было совершено чуждо античному миру. И верховная идея Платона, идея добра — означавшая собою Бога — была абсолютно — бессубъектна! И здесь также только под влиянием антитезиса превратился дух, из объекта — в субъект у великого современника Коперника — Рене Декарта: De omnibus dubitandum est – и отсюда cogito ergo sum! Наконец тот же самый процесс субъектирования произошол, под воздействием антитезиса и в области литературы: внешняя обусловленность действующих лиц во всех трагедиях Эсхила, Софокла и Эврипида — обусловленность потусторонним роком сменяется у Шекспира внутреннею, психологическою мотивированностью. Так во всем, что создал ценного тезис как тезис, происходит под влиянием антитезиса глубокое, коренное преобразование. И без этого воздействия

антитезиса значение тезиса потерпело бы значительный урон. Как ни велико значение тезиса — для нас имеет он значение только в системе синтеза. Но тоже самое увидим мы и в антитезисе. И антитезис, как бы и он ни был значителен сам по себе, должен быть пронизан насквозь тезисом, пропитан им, чтобы быть точно таким же образом преобразованным И эпоха возрождения искусств и наук а затем эпоха реформации влили в антитезис новые элементы заимствованные из тезиса. Антитезис также должен быть насквозь пронизанный тезисом, впитать в себя его целиком, чтобы в новом, преобразованном виде в йти в систему синтезиса.

Итак развитие культуры идет методом диалектики. Не следует однако думать, что этот метод есть метод эмпирический. Близорукие критики этого метода итти в своей критике дальше чистой эмпирии никогда не могут. Да, эмпирически это не всегда так бывает. Да этого вовсе и не надо. Метод диалектики—есть метод трансцендентальный, метод логический. Антитезис не может выступить, если не был уже дан тезис, ибо он только и есть антитезис, только и есть одно противоположение. Но если дан тезис, —антитезис может появиться; если тезис полностью развился — антитезис должен появиться, не может не появиться. И тезису натуралистического язычества должен был логически а следовательно и исторически противостать антитезис супранатуралистического монотеизма. Каждое понятие может определяться только через иное по отношению к нему; так же и понятие природы, чтобы быть точнее определенным, должно определяться чем-то иным, ограничиваться — не-природою. С другой стороны самое понятие божества должно быть очищенным от всего земного, всего естественного. Наконец и понятие добра и совершенства, как понятие идеала, должны быть вынесенными за пределы конечного и природного, должны быть трансцендентированы. И поэтому понятно, что наличие натуралистического язычества должно было вызвать появление супранатуралистиче-

ского монотеизма. Историческая задача осуществления этого антитезиса выпала на долю семитических народов и прежде всего, и больше всего на долю еврейского народа. В лице сначала иудаизма, а затем христианства и наконец ислама возникает в мире супранатуралистический монотеизм.

15.

В чем же заключается сущность супранатурализма, и какое имеет он значение во всемирной истории? Положительною стороною супранатурализма является развитие морального идеализма в области религии и культуры. Для натурализма этика может быть или гедонистическою (шире — эвдемонистическою) или же утилитаристическою, т. е может ставить своею целью или субъективное счастье, или же объективную пользу. И даже мудрейший из философов древности — Сократ, не мог возвыситься над этим воззрением, хотя жизнь и смерть его были выше этого взгляда. Наконец и стоический идеал — жить согласно с природою — оставался в рабстве у природы, и так же, как идеал эвдемонистический, был неизмеримо далек от чисто идеалистического воззрения на этику, как этику категорического императива. Но этика категорического императива не могла возникнуть без монотеизма. Натурализм может понимать этику или с чисто естественной точки зрения, или, же в лучшем случае, с точки зрения эстетической. И отличие эстетического понимания этики от чисто морального ярче всего может быть характеризовано в понятии Вечной женственности у античных народов и у христиан. Богиня—Афродита—Венера была богинею красоты, любви и разврата, а антитеза ее — Мадонна христиан — была идеалом кротости и всепрощения. И далее в понятии Вечной Мужественности — идеалом античнаго мира — был прекрасный Ницшеанский сверхчеловек, а идеалом

христиан—отрекшийся от мира, но живущий для него возвышенный аскет-святой.

Новый моральный идеал или, вернее, вообще моральный идеал мог возникнуть только с появлением супранатуралистического монотеизма. Супранатурализм выделил божественное из природы и, очистив его от всего земного, высоко вознес его над миром. И трансцендентный Бог только один мог стать основанием морального идеала. Сведя все духовные ценности на моральный мир, и трансцендентировав этот мир полностью и целиком, человек должен был далее трансцендентировать и самый смысл своего земного существования. Особенно ярко выразилось это в средневековом христианстве. Идея всеобщего монашества стала предверием Августиновского Civitas Dei, долженствовавшего сменить собою светское государство.

Итак античному пантеизму противостал семитический монотеизм, и иманнентному моральному мировоззрению—трансцендентное моральное мировоззрение. Но к этой антитезе мы должны присовокупить маленькое разъяснение. Моральное мировоззрение трансцендентизма разделяет и буддизм. Именно и буддизм отрицает мир природы, точно так же, как отрицает его и монотеизм. И далее существуют некоторые формы пантеизма, которых чрезвычайно близки к монотеизму. Таковы напр эманационистический пантеизм индуизма и таковой же пантеизм новоплатонизма. Именно мистический пантеизм, благодаря своему эманационному характеру есть в сущности тот же, но еще недоразвившийся, монотеизм. И действительно, учение об Едином, из которого эманирует весь мир, является, так сказать неосознанным или вернее непроявившимся еще монотеизмом. Тоже самое можно сказать и о платонизме. Его мир идей — есть всецело трансцендентный мир, и верховная идея, идея Добра—есть, собственно говоря, тот же трансцендентный Бог монотеизма, которому недостает только характера субъектности, который еще не есть для себя—Я. Но все-таки, чистый монотеизм был создан впервые толь-

ко семитами. Именно евреи первые выдвинули во всемирной истории идею истого монотеизма. И в то время как для всякого натурализма Бог проявлялся через природу, для чистого трансцендентизма это как само собою очевидно, было в корне исключено. Проявление и воплощение Бога только и могло для него происходить в истории. Все монотеистические религии должны быть религиями историческими. И семитам было суждено создать монотеизм, именно потому, что они в громадной степени были лишены художественной фантазии. Так по крайней мере, в области изобразительных искусств, так напр. в живописи и скульптуре они почти ничего не дали человечеству. Немного дали они и в области изящной литературы. Ведь даже знаменитые арабские сказки: „Тысяча и одна ночь"—были созданы арийцами — персами, а вовсе не семитами арабами. И свое мифотворчество понимали они исключительно в форме истории.

„Универсальный монотеизм, вера в сверх-народнаго единого Бога-Творца вселенной, как основание закона истинной жизни и как положительная религия, победившая все испытания, восторжествовавшая в самом падении дома Израилева,—была действительным откровением, чудом всемирной истории", говорит кн. С. Н. Грубецкой в своей статье „Филон и его предшественники, а по Darmesteter'y („Prophets d'Israel". 1. c, p. XI). дух ветхозаветных пророков живет в современной душе: немного значит, что они говорили во имя своего Бога, Иеговы, а наш век говорит во имя человеческой мысли, так как их Иегова был лишь апофеозом человеческой души, их собственным нравственным сознанием, проектированным в небеса. Они любили все то, что любим мы, и ничего в их идеале не было в ущерб ни разуму, ни нравственному сознанию. Они поставили в небесах Бога, который не желает ни алтарей, ни всесожжений, ни песнопений, но „чтобы правда точилась как вода, и справедливость текла как неисякаемая река". Они сделали из права—силу, из идеи—факт, притом такой, перед которым стушевывается всякий другой факт; силою

своей веры в справедливость они ввели ее как фактор — в историю. У них был клик жалости ко всем несчастным, клик возмездия всем притеснителям, клик мира и союза для всех народов. Они не говорили человеку: „Этот мир ничего не стоит". Они сказали ему: „Мир — благ, и ты будь добр, будь справедлив, будь чист". Они говорили богатому: „Ты не должен удерживать вознаграждения работникам", судье: „Ты должен наказывать, не унижая"; мудрецу: „Ты ответственен за душу народную", и они многих наставили жить и умереть за правду без надежды на Елисейские поля. Они учили народ, что без идеала „будущее висит перед ними словно лохмотья", что только идеал дает жизнь, и что идеал не в славе завоевателя, не в богатстве и могуществе, но в том, чтобы воздвигнуть, словно свет посреди народов, пример лучших законов и более возвышенной души. Наконец они перекинули в будущее, над бурями настоящего радугу неизмеримой надежды, сияющее видение лучшего человечества, более свободного от зла и смерти, которое не будет знать ни войн, ни негодных судей, где божественное знание наполнит землю, подобно тому, как воды покрывают дно океана, и где матери не будут рождать для внезапной смерти. „Грёзы ясновидцев, — теперь грезы ученых".

Создав впервые в истории резко выявленный тип трансцендентного монотеизма, и заключив таким образом с Иеговою завет, благодаря которому они стали „избранным" народом, евреи должны были отдавать себе полный отчет во всем величии принятой ими на себя мировой миссии. Мототеизм должен ниспровергнуть язычество, должен уничтожить всякий натурализм. А вместе с этим верующим в трансцендентного Бога, этому по истине „избранному" народу, должно принадлежать владычество над всем миром. Но религиозный элемент в религии у древних евреев еще всецело сливался с элементом политическим, не отличался ими от этого последнего. И только постепенно, в ходе истории, могло было произойти это отграничение религиозного элемента от элемента по-

литического. Именно, вследствие своей численной не значительности евреи могли создать только маленькое государство, которое даже в лучшие свои времена, времена Давида и Соломона, было только игрушкою для своих сильных, могущественных соседей. И терпя во время всей своей истории вечные обиды и притеснения, они, ясно сознавая величие своей исторической миссии, должны были создать себе идею Мессии, который, придя, должен будет дать им как единственному действительно „избранному" народу, полное господство на земле и окончательное торжество над неверными. Но это господство и торжество все отдалялось и отдалялось, пока, наконец, не стало окончательно ясным, что оно абсолютно — невозможно, именно с тех пор, как Палестина стала простою провинциею всемирной Римской Империи. Правда, во времена Вар Кохебы раздался еще последний отголосок этой идеи политического господства, но она сама уже была давно мертва. А после усмирения еврейского восстания настало время всемирного рассеяния еврейского народа.

Смысл всей этой истории древних евреев, мог заключаться исключительно только в том, что в сознании, по крайней мере некоторой части еврейского народа должны были разграничиться между собою две идеи: идея религиозного торжества монотеизма, и идея политического господства еврейского народа. И полное торжество монотеизма и его всемирное господство не только нисколько не связано с политическим господством евреев, но даже вовсе не нуждается в существовании еврейской народности. И царство Мессии поэтому вовсе не есть политическое владычество, а напротив, оно „не от мира сего", однако, отнюдь еще не в смысле потусторонности его, а всего лишь в смысле религиозной духовности. Итак идея Мессии должна была в корне преобразоваться: Мессия из политического владыки должен был превратиться в религиозного вождя. Вместе с этим земное спасение от притеснений врагов и благоденствие должны были превратиться в „вечное" спасение и

блаженство в единении с Мессией. В системе еврейского монотеизма должна была таким образом произойти коренная переустановка. В чем она должна была заключаться?

Для человека нет во всей вселенной ничего выше человека. Именно поэтому высшей формы своей достиг языческий натурализм в религии античных греков. Их боги приняли чисто человеческую форму. Боги стали стали у них совершенными людьми. В свою очередь и выдающиеся люди у них обоготворялись. Тот же самый процесс развития видим мы и в системах монотеизма. В мозаизме выявился монотеизм лишь в своей первичной, архаической форме. И только в христианстве стал Бог, точно так же, как и в античном язычестве — человеком. В личности Иисуса завершается история древних евреев и в Нем, как Мессии, осуществляется воплощение Бога. Об этом логическом моменте истории Йона Кон (Ionas Kohn. „Theorie der Dialektik. стр. 19) говорит: „Умирающий и воскресающий естественный бог жалуется, скорбит о своей смерти; его смерть есть судьба как и судьба цветка или травки; Иисус же принял на Себя свою смерть; его судьба есть его воля и дар для нас. Смерть естественных богов есть явление природное и повторяется как все природные явления; крестная же смерть и воскрение Христа обладают строгою единственностью (einmaligkeit) и неповторяемостью исторического события. И вместе с этим сразу же получает земная жизнь человека высшее напряжение: несовершенная, отягченная грехами и смертью, неимеющая никакого значения в своей естественной немощи, —она однако бесконечно важна, ибо в ней невозбранно решается вечная судьба души. Здесь кладется схема всякой философии истории и ее проблема: как единичное (einmalige), преходящее, случайное, может получить конечную ценность. Еще всеобщнее ставится здесь во всяком случае, проблема жизни: жизнь, как мы ее живем—чувственна, грешна, смертна и однако под образом жизни зрится все высшее, чаемое созерцание блаженной жизни, с ее парадок-

сальностью принимается из более примитивных ступеней религии и бесконечно возвышается. Это возможно лишь, если Бог есть сама жизнь". Своеобразное доказательно истинности христианства от противного находим мы в гениальных словах Достоевского в „Бесах", где он заставляет инженера Кирилова говорить молодому Верховенскому следующее: „Слушай большую идею: был на земле один день, и в середине земли стояли три креста. Один на кресте до того веровал, что сказал другому: „Будешь сегодня со мною в раю. Кончился день, оба померли, пошли и не нашли ни рая, ни воскресения. Не оправдалось сказанное Слушай этот человек был высший на всей земле, составлял то, для чего ей жить. Вся планета со всем, что на ней—без этого человека—одно сумасшествие. Не было ни прежде, ни после, Ему такого же и никогда, даже до чуда. В том и чудо, что не было и не будет такого же никогда. А если так, если законы природы не пожалели и этого, даже чудо свое же не пожалели, заставили и Его жить среди лжи и умереть за ложь, то стало быть, вся планета есть ложь и стоит на лжи и глупой насмешке Стало быть самые законы планеты — ложь и дьяволов водевиль. Для чего же жить, отвечай, если ты—человек!" И только эти слова Кириллова объясняют нам мысль Ницше, признававшего себя учеником Достоевского, мысль, что наш разум есть ничто иное как только дурачество мировой стихии!

И Владимир Соловьев поэтому говорит в статье „Талмуд и новейшая полемическая литература о нем („Рус. мысль". 18 6 г. № 8) „Ожидание царства Божия делает есеев несомненно предвестниками христианства. В других отношениях христианство имеет свои исторические корни не в ессействе, а в фарисейсейском раввинизме. Не подлежит никакому сомнению, что преобладающая форма евангельской проповеди (притчи) не имеет в себе ничего специфически-христианского, а есть обычная форма талмудических агад... Вообще при создании новозаветного храма не было надобности изобретать новый материал. Христос

и Его апостолы употребляли в дело те кирпичи, которые были у них под руками. Даже самый план здания был нов не в своих частях, а в их соединении, в целости религиозного идеала. Ближайшим образом евангельская идея соединяла в себе то, что было положительного и истинного в трех еврейских партиях. Принцип религиозной власти и житейской мудрости, которою держались и которым злоупотребляли саддукеи, не был отвергнут Христом, а получил от Него высшее освящение и утверждение. „Дана мне всякая власть", „будьте мудры как змеи" и т. п. Точно также фарисейский принцип закона и оправдания делами был решительно утвержден в учении Христа, пришедшего не разрушить закон, а исполнить его, и требовавшего от Своих учеников деятельных плодов истинной веры. Таким образом в пути евангельском сходилось то, что было истинного в путях саддукеев и фарисеев, и как цель пути возвещалось то самое, о чем мечтали ессеи—царство Божие и правда Его".

Итак в личности „евангельского" Христа осуществилось вочеловечение Логоса. Мы говорим „евангельского", а не „исторического" только потому, что философия истории, которую мы строим, есть философия, а не история. И предметом построения философии являются логические идеи, а эмпирические факты могут быть только предметом исследований истории. Философия есть умозрительная наука, история же есть наука эмпирическая, опытная. Истины философии, как истины умозрительные — абсолютно истинны, истины же истории как истины фактические —случайно истинны. И поэтому философия отнюдь не нуждается в подтверждении своих истин со стороны эмпирических наук, а в данном случае — со стороны истории. Вот почему истина Боговочеловечения остается непоколебимою даже и в том случае, если бы оказались правильными взгляды Немоевского и Дрэвса, которые отрицают историческую действительность существования Христа, считая его личность мифом. И именно известный Берлинский теолог Отто Пфлейде

рер на теологическом съезде в 1903 г. провозгласил: „Если христианство могло возникнуть без Христа, — может оно и существовать без Христа". И далее, если для истории действительность существования личности Христа была бы точно установленною, для философии религии истина Боговочеловечения все равно была бы истиною абсолютно достоверною, даже если бы личность „исторического" Христа, рассматривалась бы историею не как личность Богочеловека, а как личность простого человека, как мы видим, напр., у Ренана. Ибо философия религии есть опять-таки философия, а не религия. И как умозрительная, как спекулятивная наука, она может говорить только об „идеальном" Боговоплощении, а отнюдь не об „реальном", эмпирическом. Ибо это последнее — есть предмет уже религии, предмет веры. Итак философия подходит ко всем предметам культуры вплотную, но никогда не может и не имеет права переходить в них непосредственно. Ведь и философия математики не может переходить в самое математику, а только ставит вопрос: „как возможна математика?" и философия естествознания не переходит в самое естествознание, а только ставит и решает вопрос: „Как возможно естествознание?" Точно также и философия истории ставит только вопрос: „как возможна история?" а философия религии — „как возможна религия?"

16.

Итак монотеизм в своем логическом, а следовательно и историческом развитии — начиная от основания его евреями и кончая возникновением христианства, совершил полный цикл. И поэтому ясно, что христианское учение о Боговоплощении должно было произвести на евреев того времени двоякое впечатление. С одной стороны это Боговоплощение было только логическим следствием всего предшествовав-

шего религиозного развития еврейства. И потому истина его усматривалась, так сказать, с необходимостью непосредственною, историческою интуициею. С другой стороны идея Боговоплощения резко нарушала чистоту трансценденции Бога. Ведь вся высота еврейского почитания Бога—заключалась в полноте отрыва Бога от мира природы и след. в полноте трансценденции Его: и вот в идее Боговоплощения этот самый трансцендентный Бог снова делается имманентным, снова возвращается в мир!

Христианство только и могло возникнуть в недрах мозаизма и никоим образом помимо его. И поэтому в начале своего развития оно только и могло искать себе адептов в еврейской среде. Вот почему Христос, начиная свою проповедническую деятельность, говорил ученикам: „На путь к язычникам не ходите, и в город Самарянский не входите а идите наипаче к погибшим овцам дома Израилева". (Еванг. Матвей 10 5—6). Однако, хотя христианство и явилось как завершение мозаизма, громадное большинство евреев не приняло его. Да это и понятно: если бы евр и приняли его, то еврейский национальный дух преобразовался бы в религиозное христианское всечеловечество. Еврейство как нация упразднилось бы. Но эта задача христианского всечеловечества выпала на долю средневековаго католичества. Помимо того еврейство слишком много положило трудов на создание трансцендентного миропонимания и слишком много усилий на сохранение его, чтобы не видеть в христианстве угрозы возвращения к натурализму. Но и само христианство видело все это и поэтому неразрывно связало Новый Завет с Ветхим Заветом. И действительно чистый трансцендентизм есть чистый идеализм. И имманентный характер христианства, чтобы действительно не ниспасть на уровень прежнего натурализма должен стоять в строгой корреляции с трансцендетизмом. Иначе может случиться, что произошло у Гегеля с понятием нравственности Именно чистый идеализм Кантовского категорического императива, лишенный Гегелем характе-

ра трансцендентности—превратился у этого последнего в нравственную стихию, в нравственную субстанцию, и идеальное государство ниспало на уровень эмпирического государства. Так подменилось у него идеальное государство, т. е. идеал, нормирующий понятие государства эмпирическим прусским королевством начала XIX столетия! И лишь через корреляцию с Ветхим заветом получает Новый Завет свое истинное значение.

Итак еврейство в массе своей не приняло христианства. И это выяснилось очень скоро. И поэтому Христос, кончая свою деятельность, уже говорил своим ученикам: „Шедше научите все языки, крестяще их во имя Отца и Сына и Святого Духа, учаще их блюсти все, елико заповедах вам" (Матв. XXVIII. 19).

С распространением своим в античном мире христианство уже не могло опираться в своем учении о Богочеловечестве на одну только историческую интуицию. И поэтому апостолы Иоанн и Павел отождествляют личность Христа с Логосом.

Что же означает собою понятие Логоса? Первою и самою значительною философиею эллинистического и даже греко-римского периода является стоицизм, оказавший громадное культурное влияние на древнее общество. Он был прежде всего просветительною философиею этого общества, философиею космополитическою по преимуществу, возвышавшеюся над всякими национальными разделениями и проповедывавшею всеобщее братство людей и их духовную свободу. На знамени стоицизма значился Разум, универсальный Разум или Логос, как мировой принцип, зиждущий вселенную, как принцип истинного знания и истинного человеческого поведения. Для нас стоики имеют величайшее значение уже по одному тому, что у них впервые термин „Логос" получает неизменный смысл универсального вселенского разума. Логос возвышает нас над животною жизнью и связывает нас с Божеством, обитая в „господствующей" части нашего духа. Так, напр., Эпиктет признает, что логос (как разум) и есть то, что делает человек—человеком: мы

должны украшать не тело, а то, что составляет нашу суть, т. е. логос (IV, 11, 33). Логос в этом смысле понимается как разум человека, причем иногда допускается даже возможность его извращения. Но нередко логос человека отличается от его личности, как сила, которой он может подчиняться или противиться, как „правый разум". В этом логосе человек приобщается Божеству; в нем он равняется богам (Epict. I, 12, 26), уподобляется им. Человеческая душа — божественна по своему происхождению, человек есть в своем логосе сын Божий (υἱὸς τοῦ θεοῦ. I, 9, 6) — собственный сын Божества.. Задача философа заключается в том, чтобы уподобляться Логосу, чтобы становиться богом из человека, (θεὸς ἐξ ἀνθρώπου. Epict. II. 19, 27). Наконец у современника имп. Калигулы, Александрийского еврея Филона, как затем и у новоплатоников становится Логос посредствующим звеном между Богом и миром. И апостол Павел называет в своих посланиях Христа посредником между Богом и людьми и ходатаем. А апостол Иоанн начинает свое евангелие словами: „В начале было Слово (Логос), и Слово было у Бога, и Слово было Бог. Все через Него начало быть, и без Него ничего не начало быть, что начало быть" (I 1—3).

17.

Для всех народов, обладавших представлением о загробном существовании смерть представлялась всегда величайшим бедствием для самого усопшего, и загробное существование его — достойным плача и сожаления. Во всяком случае состояние смерти само по себе представляется величайшим злом. И мы приводили уже выше слова Ахилла, обращенные к Одиссею, где он говорит, что лучше хотел бы, живой как поденщик, службою у бедного пахаря хлеб добывать свой насущный, чем в Аиде над погибшими мертвыми царствовать мертвым". Существование мертвых— есть бессознательное или полусознательное, есть сон;

они полны жажды жизни. тоски по ней. Смерть обращает в ничто всякую человеческую силу, славу, честь и могущество. „Ад преисподний пришел в движение ради тебя, чтобы встретить тебя при входе твоем говорит пророк Исайя царю Вавилонскому (Ис. XIV. 9—17): „он согнал для тебя рефаимов (духов усопших) всех вождей земли, поднял с престолов всех царей народов; все они встают: вот и ты сделался бессилен, как мы, и ты сравнялся с нами. В преисподнюю низвержена гордыня твоя, бряцание арф твоих. Под тобою подстилается тление, и черви—покров твой... Это ли тот человек, который колебал землю, потрясал царства?" У самих же Вавилонян даже сама богиня Иштар, спускаясь в преисподнюю подчиняется „древним законам": привратники снимают с нее ее венец, ее уборы и одежды, и язвы поражают обнаженное тело ее. При виде ее сама богиня смерти падает как подрезанный тростник, говоря: „землю я буду есть вместо хлеба, слезы пить вместо вина; хочу плакать о мужах, которые покинули своих жен. О маленьких детях хочу плакать, не успевших родиться". Царство смерти называется „страною без возврата" и „домом мрака". Иштар вспоминает: „О доме, из которого более не возвращаются вошедшие, О пути, который не приводит обратно, О доме, вошедшие в который удалены от света, О месте, где прах —их пища, и земля —яство. Ибо света они не видят, во мраке живут: Ибо одеты они, как птицы, в крылья, Дверь и засовы покрыты пылью..." На последней табличке эпоса Гильгамеша герой вопрошает дух своего друга, явившийся из преисподней: „скажи, друг мой, скажи друг мой, какова преисподняя, скажи", и дух отвечает: „не могу я сказать тебе, друг мой, не могу я сказать тебе этого; если сказать тебе, какова она... садить и плачь... то чему сердце радовалось, там под землею черви жрут все это как старую одежду..." Оплакивая друга своего, Гильгамеш говорит: „к храму ты больше не ходишь, белых одежд не оденешь, туком благовонным ты больше не умащиваешься, чтобы вокруг тебя толпились поню-

хать. Ты не ставишь более лука на землю, раненые луком окружают тебя; скипетра ты в руке уже более не держишь, духи мертвых заворожили тебя; ты не кричишь более бранного клича; жену твою, которую ты ненавидел ты больше уже не бьешь; любимой дочери не целуешь. ненавистной дочери больше не бьешь, скорбь преисподней объяла тебя..." Точно также одна египетская надгробная стела влагает следующую речь в уста умершей жены, обращающейся к своему мужу: „о мой товарищ, о мой супруг! Не переставай пить и есть и напиваться, наслаждаться женскою любовью, праздновать праздники. Следуй желаниям своим ночь и день. Не давай заботе места в сердце твоем. Ибо страна запада — есть земля мрака и сна, обитель, в которой остаются те, кто в ней. Они спят в своих мумиях, они никогда не пробуждаются, чтобы позаботиться о своих близких, они не узнают ни отца, ни матери, их сердце не заботится об их женах и детях. На земле пьет каждый воду жизни, а я страдаю жаждою. Вода идет к тому, кто на земле, а я жажду воды, которая около меня. С тех пор как я в этой долине я не знаю, где я. Я томлюсь по воде, которая течет около меня. Я желаю веяния ветра прибрежного, чтобы он усладил сердце мое в его скорби. Ибо имя бога, царствующего здесь, есть „совершенная смерть" По зову его приходят к нему все люди, дрожа от страха. Он не делает никакого различия между богами и людьми; перед ним великие и малые—равны. Он не оказывает милости тому, кто его любит. Он вырывает младенца у его матери, и так же делает он со старцем. Никто не приходит ему поклоняться, потому что он не милостив к тому, кто ему поклоняется, он не взирает на того, кто приносит ему жертвенные дары". (Wiedemann. Die Toten und ihre Reiche im Glauben der alten Aegypter (1900 16.).

Итак, во всех этих представлениях есть нечто общее. Именно для них смерть нечто общее. Именно для них смерть не есть совершенное прекращение бытия или уничтожение, нет, это особого рода отрицательное состояние, представляющее собою реальную

противоположность жизни. Как сон называли „братом смерти", так же точно смерть понимали в ее отношении к жизни совершенно так же, как сон в его отношении к бодрствующему состоянию. Смерть есть непробудный сон, неограниченный никакими физическими условиями. Всем памятны слова Гамлета: „умереть, уснуть... Но если сон виденья посетят?" или „уснуть .. быть может грёзить.." Сон может быть кошмаром, непробудным кошмаром, раз мы в его власти. И прежде всего страшна эта порабощающая власть, это бессилие, это обречение на безумие вечного сна с его видениями, его бредом. Пусть эти видения, эти галлюцинации соответствуют предметам наших желаний — они не могут утолить, насытить их, дать им действительное удовлетворение, они только разжигают их внутренний огонь: мучение Тантала по существу не отличается от мучения Иксиона.

Однако на ряду с представлением о призрачном царстве теней мы находим в верованиях дикарей и древних народов также и представления о душе усопшего как о существе высшего порядка, достойного чести и поклонения; мертвые — суть блаженные; обладающие высшею жизнью, требующие божественных жертв и ведущие за гробом аналогичную божественной — высшую жизнь. И как ни противоположны представления ада и рая или точнее, ада и Элисиума, однако оба эти порядка представлений одинаково теряются в глубине веков. И если вера в призрачное существование отнюдь еще не заключает в себе веры в бессмертие, то культ мертвых уже приближает этих последних к богам и следовательно и к бессмертию богов. Ибо бессмертны одни только боги, и следовательно только у богов нужно искать источника бессмертия. В этом смысле особенно интересны древние египетские тексты, относящиеся началу III тысячелетия до Р. Хр., где изображается, каким образом царская душа завоевывает себе в загробном мире соответственное ей место: „Небо плачет, звезды трясутся, стражи богов трепещут и слуги их бегут, когда они видят царя, который встает как дух, как бог, живу-

щий отцами своими и овладевающий своею матерью. Его слуги арканами поймали богов, нашли их хорошими и притащили, они связали их, перерезали им горло и вынули их внутренности, они разделили их и сварили в горячих котлах И царь пожирает их силу и ест их души. Великие боги идут ему на завтрак; средние — на обед, малые на ужин а старых богов и богинь употребляет он на топливо. Царь поедает все, что попадается ему по пути. Жадно поглощает он все, и его магическая сила делается больше всякой магической силы. Он становится наследником могущества, большим нежели все наследники, он становится господином неба, потому что он съел все венцы и все запястья, съел мудрость каждого бога..." Но не только гробницы египтян указывают, что мертвые как предметы особого культа, сближаются с богами, — роскошные микенские гробницы свидетельствуют нам о том же. Такое же сближение, апофеоз человека, культ героев мы встречаем и у Гомера. Так в XXIII песне Илиады мы находим повествование о сожжении тела Патрокла и его поминках. Обильные жертвы, которые ему приносятся,— между прочим и человеческие жертвы, и почести, которых он требует, несомненно заставляют видеть в нем большее, чем пустую, бескровную тень. Здесь является важным самый факт, самое образование представления героя, сверхчеловека, полубога, какими являются обычно „богоравные" герои Гомера или герои других народов. След загробная участь египетского фараона или царя Микен, была очевидно, исключительною, да и вообще культ героев всюду носил строго аристократический характер. Так обычно мы находим у многих народов представления о различных местопребываниях душ — обыкновенное царство смерти для простых смертных и Элисиум или острова блаженных для героев.

Бессмертие, высшая потенцированная жизнь составляет удел „бессмертных" или богов. И люди достигают его лишь приобщаясь к богам, приближаясь к ним, уподобляясь им. Этот высший удел дается

только особою милостью богов — их любимцам, потомкам от смертных женщин. Затем блаженная участь ожидает храбрых, павших на поле брани, которых, по выражению Гераклита, одинаково чтут и боги, и люди. Древние германцы, индусы, американские дикари, одинаково с мусульманами разделяли веру в будущее блаженство храброго. Павшего ждет Валгала, трапеза богов, райское блаженство. Храбрость, мужество, есть самая древняя из всех добродетелей, — доблесть, virtus мужа по преимуществу. Храбрый презирает смерть не боится смерти, и этим проявляет какое-то высшее, сверхчеловеческое превосходство духа над животными инстиктами. Он одерживает первую духовную победу над смертью и показывает в своем лице своим друзьям и врагам — высшую ценность, которою он дорожит больше жизни. Отсюда то религиозное отношение к войне, какое мы находим у древних, то воодушевление, в котором видели наитие бога браней. Таким образом доблесть войны является как бы первым откровением высшей силы духа, для которой смерть не существует. А потому величайшим подвигом героев, как Геракл или Издубар, является реальная победа над смертью Так заслуживается обычно бессмертие подвигом, иногда же, как напр. у египтян, достигается магическими средствами. Отдельных избранников переносят боги живыми на небо; другим же дается бессмертие лишь за гробом. И из того факта, что бессмертие является уделом лишь немногих, лишь избранных, является строго аристократическим, с беспорностью явствует, что бессмертие есть категория отнюдь не психологическая, но строго богословская: бессмертие вовсе не есть свойство человеческого духа, но свойство только и исключительное божеское, сверхчеловеческое. И если человеческий дух признается бессмертным или становится таковым, то это становится возможным лишь постольку, поскольку он признается или божественным по своему происхождению, как это утверждалось за отдельными героями (ср. Пиндар fr. 131: καὶ σῶμα μὲν

πάντων· ἕπεται θανάτῳ περισθενεῖ, ζωὸν δ' ἔτι λείπεται αἰῶνος εἴδωλον τό γάρ ἐστι μόνον ἐκ θεῶν), или же достигает апофеоза, приобщается божественной жизни при помощи самих богов. Таковой апофеоз нередко является как чудо, имевшее место лишь в исключительных случаях, столь же необычное, как и вознесение живого человека на небо. Но в некоторых религиях вера в бессмертие получает широкое распространение, именно в связи с культами определенных богов, подателей жизни, таким являются напр Озирис, Митра, Дионис. Чудо бессмертной жизни достигается посредством приобщения к этим богам, путем особого рода таинств, посвящений, мистических жертв, магических действий, фетишей и формул. В Египте вера в бесмертие связывалась с культом Озириса: мертвец, похороненный по особому обряду, подобно Озирису, оживает подобно Озирису, и сам становится Озирисом. Равным образом соединялись с Дионисом и Митрою участники их таинств и положительное бессмертие ставилось в зависимость от такого участия помимо нравственных заслуг. Магические средства при погребении или магические таинства при жизни обусловливают соединение с божеством, от которого зависит загробное блаженство. „Трижды блаженны те из смертных, которые сошли в преисподнюю, узрев эти таинства; им одним там жизнь, а для прочих все там — зло" (Sophocl. fragm. 753). И таким образом загробная жизнь ставилась в зависимость не от нравственных заслуг, а исключительно от правильного соблюдения тех или других обрядов, от участия в оргиях, исступленность которых принималась за предвкушение духовной жизни, или от приобщения „таинствам", трапезе богов, которые дают человеку „пищу бессмертия". Здесь мы уже вплотную подходим к христианской сотериологии.

Общностью христианства, как религии вообще, только и может задача, как могут люди „спастись" от тлена и смерти. Говоря языком Канта здесь ставится и решается вопрос: „Как возможно спасение?" Ибо эта проблема и есть единственная проблема каж-

дой религии как таковой. Все остальные проблемы имеют всегда и исключительно одно лишь вспомогательное значение. Итак, как же, действительно, возможно спасение? Прежде всего Логос должен быть совершенно уравнен с Богом Только если является Логос действительно таким же Богом, как и сам Бог, только тогда, и исключительно только тогда может Он стать Спасителем. И тогда Логос или Бог Сын уже не может быть только подобносущным Богу-Отцу, ὁμοιούσιος но должен стать единосущным Ему ὁμούσιος. Так становится Логос из только посредствующего между Богом и человеком существа — вторым лицом Божественной Троицы. Но будучи Богом, может ли Логос, воплотившись в человека, быть действительно человеком т. е. действительно страдать и умереть? Не будут ли эти страдания и смерть одним только призраком? Ибо, если это только один призрак, то не теряется ли и само искупление? Так возникает для нас новое положение, именно тезис Богочеловечества Логоса. Логос есть сразу и совершенный Бог и совершенный человек. К сущности самого Бога принадлежит человечность. Без человека— нет и Бога. Ибо в Логосе слиты предвечно Бог и человек, т. е. в нем заключены две природы и две воли. Другими словами Логос, Бог-Сын есть абсолютный человек. Так возникает положение о тождестве Бога и человека, тождестве, конечно, не эмпирическом, но принципиальном. Какова бы ни была пропасть между Богом и человеком — в известном смысле они — тождественны. И только в таком единственном смысле возможно искупление человека, спасение его от смерти и тлена и приобщение его к миру вечности и непреходящности.

Итак, христианство с самого начала своего распространения по странам Римской Империи вступило в неразрывную связь с новоплатонизмом. Благодаря впитыванию в себя элементов новоплатонизма оно необычно окрепло и усилилось; в свою очередь и новоплатонизм значительно расширил свои границы благодаря воздействию христианства. Тем не менее

христианство, на ряду с благотворным влиянием со стороны новоплатонизма, скоро почувствовало на себе и отрицательное его влияние. Именно новоплатонизм был учением чисто трансцендентным. В христианстве же трансцендентный монотеизм иудейства —всецело и сполна имманентировался. Ибо основною идеею христианства была идея Богочеловека И христианство вплоть до Реформации должно было в связи с этим переживать свою предварительную эпоху, должно было в течение целых полторы тысячи лѣт прозябать в стадии трансцендентного христианства, или иудейского христианства. А между тем идея недостаточной приемлемости новоплатонизма уже с достаточной силою и необыкновенною яркостью всплыла перед христианским сознанием еще во времена конструирования христианской догматики, именно во времена Великих Вселенских Соборов. Мы разумеем здесь эпоху иконоборчества, эпоху VIII столетия. Христос, говорили иконоборцы, неописуем, так как два его естества — нераздельны, а ипостась — одна, и одно из естеств (Божественное) — неописуемо. Православные же утверждали, что Христос — описуем, ибо ипостась — одна, а естества нераздельны, и одно из них (человеческое) — описуемо Все дело в том, что оба противоречащие признака одновременно принадлежат одной ипостаси. Если описуемость Христа предполагает особую ипостась плоти (отделяет плоть от Логоса) или особую ипостась его человечества, то очевидно неописуемость Христа предполагает особую ипостась Логоса, отделение Логоса от плоти. Описуемый или неописуемый, получается неизбежно Христос или монофизитский, или несторианский. или четверица вместо Троицы. И VII вселенский собор 787 г., созванный императрицею Ириною, говорит: „мы исповедуем вселенский догмат, ибо веруем Духу Святому, и Христа исповедуем видимым и описуемым, так как верим евангелиям, хотя бы и невозможно было понять, как существует такое совмещение“. Этим впервые вистории европейского человечества была ясно

высказана — несовместимость христианства с новоплатонизмом. Именно по православному халкидонскому учению Богочеловек совмещает в одном существе (ипостаси) две такие природы, признаки которых в значительном числе представляются, взаимно отрицательными. Это учение об отношении природы Бога и человека было до того принято, что напр. по Дионисию Ареопагиту, возможно целое „отрицательное богословие", т. е. целое учение о Боге, как о противоположности человеку, получаемое через отрицание в применении к Богу целого ряда существенных свойств человеческой природы. Таковы простота и сложность, вечность и тленность, бестелесность и телесность, несотворенность и тварность и т. д. и т. д. Суммируя оба ряда мы получим со стороны Божества один признак: абсолютность; со стороны человека тоже один — относительность. Но именно это понимание и есть сущность новоплатонизма. И с особенною яркостью выступает оно, как мы это видели выше у последнего сколько либо значительного новоплатоника, именно у Дамаския. И единственный с нашей точки зрения выход может заключаться лишь в том, что надлежит отвергнуть „отрицательное богословие", а следовательно и вообще обоснование христианства посредством новоплатонизма. Другими словами ипостасное соединение природ человеческой и божественной вовсе не противоречит разуму, так как божественная природа включает в себя природу человеческую, а отнюдь не противополагается ей. И тогда на место, трансцендентного монентеизма становится уже имманентный монотеизм, т. е. панентеизм. Таким образом христианство должно, чтобы оставаться таковым, быть переобосновано вместо принципов новоплатонизма на принципах трансцендентального панлогизма.

Мы говорили выше, что характером трансцендентизма отличается вовсе не один лишь монотеизм, но что к нему склоняется и Платонизм (а также и Плотинизм) и наконец индуизм. Точно также и три великие монотеистические религии, созданные семитами,

точно также не совсем одинаковы в смысле своего отношения к трансцендентизму. В трансцендентном монотеизме бесконечное, Бог противостоит конечному человеку. Эта полярность Бога и человека выливается в форму противоположности, исключающей всякую совместность Но в то время как эта несовместимость Бога и человека является основным положением и мозаизма, и ислама, в христианстве она, напротив, отрицается в самом своем основании. Основным положением христианства именно и является идея Богочеловечества. Таким образом этим отрицается установленное нами тождество монотеизма и трансцендентизма. И если идея монотеизма, возникшая в мозаизме, углубилась и расширилась в христианстве, и в этом смысле мы можем считать христианство высшею по сравнению с мозаизмом формою монотеизма, то с другой стороны, христианство резко порвало свою связь с мозаизмом, встав по отношению к этому последнему в радикальную оппозицию. И христианство поэтому мы можем назвать имманентным монотеизмом. И только поэтому и именно поэтому может христианство, и оно лишь одно из всех форм монотеизма, преобразоваться из антитезиса—в синтезис. Однако исторически это не сразу оказалось возможным. Христианство, раньше, чем оно могло понять свой имманетный характер. должно было просуществовать свыше полуторы тысяч лет как система трансцендентного монотеизма и таким образом прежде чем оно смогло стать истинным, т. е. чисто „евангелическим“ оно должно было быть „иудейским“. Каким же образом могло это стать возможным? Семиты, создавшие мозаизм, еще имели жизненные силы, чтобы создать христианство, но этих жизненных сил у них не хватило, чтобы его понять. Даже, пожалуй, они и поняли его и именно потому и распяли Христа, что поняли, но они не были в силах реализовать христианство. Их историческая миссия уже окончилась. И как нация они с той поры уже перестали существовать. И создание ислама особенно ярко

подчеркнуло это. Ибо в исламе монотеизм круто повернул назад к чисто трансцендентному пониманию Божества, выдвинутому мозаизмом. Христианство могло получить свое значение и занять надлежащее ему место только у народов другой расы. Так начало христианство распространяться среди народов античного мира. Но античные народы сами переживали тогда эпоху своего разложения. И главное господство в духовном отношении принадлежало в то время новоплатонизму. И все развите христианства, начиная с апостолов Иоанна и Павла, шло исключительно под флагом новоплатонизма. Христианство, так сказать, платонизировалось. А платонизм, (а вместе с ним и новоплатонизм) имели сильный уклон к трансцендентизму.

18.

В диалектике есть несколько существенных моментов. А является основанием для возникновения не—А. И не—А возникнуть без А не может. Супранатуралистический монотеизм не может возникнуть без предположения натурализма. Только по отношению к натурализму и в противоположность ему может возникнуть супранатурализм. Вторым моментом в диалектике является борьба между тезисом и антитезисом. Создавая взаимно друг друга, тезис и антитезис вступают друг с другом в борьбу, стремясь уничтожить один другого. Πόλεμός ἐστι τῶν πάντων—ὁ πατήρ война—отец всего существующаго—говорил темный Гераклит. И в данном случае тезис и антитезис, натурализм и супранатурализм должны были вступить в борьбу между собою. И действительно, монотеизм энергично вступил в борьбу с язычеством, вступил с самого своего возникновения. Таковы напр. эпохи еврейских пророков, а затем борьба христиан за торжество христианства Опять таки наиболее ярким периодом был период христианской борьбы. В чем же выразилась эта борьба? Античный натурализм создал, как мы

уже сказали выше.—во-первых науку. Основою науки была вера в разум. В лице монотеизма религия выступает против разума. Credo, quia absurdum est провозгласил еще в древности св. Тертуллиан—верую, ибо это—абсурд: Mortuus est Dei filius; credibile est, quia ineptum est—умер сын Божий; достойно есть это веры, ибо неприемлемо; et sepultus resurrexit; certum est quia impossibile est — и погребенный, воскрес: достоверно есть, ибо невозможно. („De carne Christi").

Средневековое христианство, как и вообще всякий мистицизм трансцендентных систем, учит, что человеческий разум неспособен познать истину своими естественными силами, и что человек нуждается в Божественном Откровении, которое дается через мистический опыт. Автономное мышление, автономный разум, автономная наука — уничтожаются. Роль науки всецело сводится к оформлению откровения и его объяснению. Наука становится ancilla theologiae, — служанкою богословия. Свобода науки сменяется рабсвом ее, между тем как скептицизм требует ее смерти. И освободиться от рабства еще есть возможность, но воскреснуть из мертвых—никогда!

Средневековое христианство выступило против науки, считая свободу, автономность разума за гордыню диавола и стремясь уничтожить ее. Ибо, вкусив плода от древа познания, станет человек как бог, как говорил змей обольститель Еве И светские знания считались и излишними, и вредными И величайшая в мире библиотека в городе Александрии „Серапион" была, по наущению Александрийского патриарха Феофила, сожжена в царствование императора Феодосия I Великого в ознаменование осуществившегося „торжества христианства" иступленною толпою в 391 году по Р. Хр., а остатки ее, поскольку таковые еще были, были уничтожены в 640 г. по Р. Хр., по приказанию второго преемника Магомета, арабского калифа Омара, как гласит легенда, ибо и для Ислама, как и вообще для монотеизма, наука и излишня, и вредна: „Если в этих книгах написано тоже, что и в Коране,—то оне нужны; если бы что-либо иное — оне

вредны; следовательно и в том, и в другом случае надлежит книги сжечь!" И в течение целой недели общественные бани отапливались исключительно однеми древними рукописями, случайно сохранившимися от времен Феодосия Великого. Эти слова Омара представляют собою, собственно говоря, лишь перефразировку раздавшихся в той же Александрии за четыреста лет до этого слов св. Тертуллиана: „Что общего имеют между собою Афины и Иерусалим, Академия и Церковь, еретики и христанство?.. После Иисуса Христа излишня всякая любознательность, после евангелия мы не нуждаемся в изысканиях" („Praescript. haeret. VII"). Вера заключает в себе потребную для нас сумму знания и „не знать ничего против правила веры — значит все знать — adversus regulam nihil scire, omnia scire est" (ibid. XIV). Только значительно позже, с развитием культуры, установилось на Западе учение о двух истинах: веры и разума, но тем не менее и позже многие гибли на кострах. Так погиб, напр., философ Джиордано Бруно, пострадал Галлилей и погиб бы Коперник, если бы только поняли во время его учение. Еще в конце XVIII века Вольтер и Руссо провели свою жизнь в изгнании, а на их родине их произведения сжигались рукою палача. И XX век не может похвастать своею духовною свободою: учения и Дарвина, и Маркса до сих пор не могут быть рассматриваемыми исключительно с чисто научной точки зрения и объективно подходить к ним не всегда и не везде разрешается.

Далее средневекое христианство выступило против искусства и литературы. Величайшие произведения зодчества, а в особенности скульптуры и, наконец, литературы уничтожались, разбивались, сжигались. И от художественных богатств античного мира до нас дошли только развалины, обломки и обрывки великих творений древних художников. Особенно неистовствовали христиане, видя обнаженные статуи богов и богинь. Обнаженность не спасала красота, как это было однажды с гетерою Фриною в Афинах. Именно судьи, судившие ее за гетерство, увидя, ког-

да она во время суда внезапно скинула с себя одежду, ее красоту, ее оправдали, провозгласив божественность красоты. Нет, христиане считали эти произведения за дьявольское порождение, созданное на пагубу людей. Не в меньшей степени боролись они и с литературой, ибо литературы обоих античных народов были насквозь пропитаны язычеством.

Светская культура античного мира выражалась также и в идее государства, и всех связанных с ним институтов. И против этой культуры восстало средневековое христианство, как раньше восставало против нее иудейство Место светского государства должно, по его взгляду, занять государство Божие, Civitas Dei, церковь И борьба духовной и светской властей проходит красной нитью почти через всю историю средневекового христианства. Отрицая светское государство, христианство отрицало и суд, и военную службу и даже вообще всякую службу государству, отрицало оно также и брак, и собственность. Идеал христианства—монах. „Иноки—свет мирянам, как ангелы—свет инокам"—писал как-то Грозный игумену Кирилло-Белозерского монастыря.

Рассмотрим однако культурное значение антизиса более подробно. Мы видели, что тезис разлагался прежде всего (логически) в области чистой мысли, и наука и философия древних эллинов саморазложились в софистике и скепсисе. Антитезис начинает поэтому прямо с утверждения иррациональности истины. Разум испорчен грехопадением и неспособен автономно обретать истину. Истина лежит не в сфере разума, а в сфере веры. И то, что для веры является истиною, для разума может представлять абсурдом. При этом под верою здесь, разумеется, конечно живая вера, т. е. мистический опыт В этом смысле святой Тертуллиан, епископ Карфагенский, родившийся в 160 г. по Р. Хр. и писал в своем сочинени „О теле Христовом": „Crucifixus est Dei filius; non pudet, quia pudendum est; et mortuus est Dei filius; prorsus credibile est, quia ineptum est; et sepultus resurrexit; certum est, quia imposibile est". Другой отец церкви Лактан-

ций, в своей книге „о гневе Божием" в XIII главе заставляет Эпикура говорить: „Либо Бог хочет устранить зло из этого мира и не может, либо может и не хочет, или наконец хочет и может. Если он хочет, но не может—это бессилие, что противоречит природе Бога; если он может, но не хочет, — то это злоба, также противоречащая его существу; если он этого не может и не хочет, это одновременно и злоба, и бессилие; если же он может и хочет,—что единственно приличествует Богу—то откуда же берется зло на земле?" Далее, тот же иррационализм в средние века но уже в наивной форме мы находим у H. Reuter'a Gesch. d. religiösen Aufklärung im Mittelalter. Berlin 1877 II стр. 19 и след.), поскольку он рассказывает об Simon von Tournay. что тот, после успешного диспута, воскликнул: „О Иисусе! Сколько я в этом содействовал укреплению и возвеличиванию Твоего учения! Поистине, если бы я захотел выступить в качестве злонамеренного противника этого учения, у меня нашлись бы еще более сильные доказательства и аргументы от разума, чтобы ослабить, унизить и опровергнуть его!" Этот иррационализм докатился и до новых веков и сам Лютер в своем сочинении: „De servo arbitrio" говорит: „Высшею ступенью веры будет вера в милосердие Того, Кто столь немногих спасает, а осуждает столь многих; вера в справедливость Того, Кто по словам Эразма, как бы наслаждается пытками мучеников, Того, Кто заслуживает больше ненависти, чем любви. Если бы я разумом мог постигнуть каким образом может быть милосердным и справедливым тот самый Бог, который высказывает столько гнева и злобы,—то мне не нужно было бы и веры".

Итак первым этапом в деле ниспровержения античной культуры и водворения на его место миросозерцания средневекового католицизма—было утверждение иррационализма. И этот иррационализм захватил отчасти, как мы видели, даже самого Лютера освободившего христианство от идей средневекового папства. Следующим этапом в борьбе с античным миром является Августиновская идея предопределения. Эта идея

также захватила отчасти реформацию, именно поскольку она легла в основание учения другого вождя реформации, Кальвина Вот что пишет об этом Лев Шестов в своей статье: „Сократ и блажен. Августин" в ежегоднике: „Мысль и слово". II, т. Сократ „считал себя уже окончально родившимся на свет. В нем созрела та мысль, которая давала ему верховное право судить не только людей, но и богов Ибо и боги, как учили эллины вовсе не абсолютно свободны, а подчиняются неприложным законам судьбы; „Τὴν πεπρομένην μοίρην ἀδύνατά ἐστι ἀποφύγειν καὶ θεῷ — и богу не дано избегнуть предопределений судьбы. „Или как учил сам Сократ (в разговоре своем с Евфитроном) боги не вольны выбирать предметы своей любви, как и смертные, они принуждены любить добро и ненавидеть зло; добро не потому добро, что его любят боги, наоборот боги любят потому добро, что оно — добро. И Сократ уже наперед знает, что богам мило и что им противно, ибо он знает, что такое добро. Он тоже мог сказать, как говорят теперь католики: добро есть то, что semper, ubique et ab omnibus creditum est. Его истина была в его глазах, вселенскою, кафолическою и, стало быть, последнею" (стр. 101). Он „учил, что вся философия есть ни что иное как очищение, κάθαρσις... Вся судьба, вся вечная жизнь человека зависит от того, как вел он себя в своей земной жизни. В Апологии Платона Сократ говорил к судьям, — но через их головы он обращался прямо к богам. Гордо и уверенно заявлял он о своей праведности и о своих правах — уже не перед людьми — он знал, что люди не захотят его услышать и знал, что людей можно и должно презирать — а перед бессмертными обитателями Олимпа. В этом и главный смысл „духовного блага", как его понимал Сократ и как его понимала, вслед за Сократом вся эллинская философия, — что оно равно питает людей, и богов. Нектар и амброзию можно иметь не только на Олимпе, но и в наших бедных долинах" (стр. 99). „Мог ли он допустить, что те, которые воспитывались на творениях его собственных учеников, будут самоуверенно повторять: virtutes gen-

tium splendita vitia sunt добродетели язычников суть лишь блестящие пороки? У Августина, правда, нет такой фразы... Но ведь все, чему он учил, имеет именно такой смысл. Все добродели язычников—только блестящие пороки, и Сократ такой же язычник, как и прочие язычники. Как бы вы ни были умны и возвышенны,—вот смысл его (Августина) замечательных возражений стоикам,—ни разум ваш, ни беспредельная преданность высшим началам не спасут вас от вечной гибели..“ „Ни Сократ, ни оракул, никто в мире никогда не мог подумать, что быть разумным и нравственным — постыдно, греховно, что разумных и нравственных людей ждет осуждение в ином, надчеловеческом, божественном плане. А между тем Августин больше всего настаивал именно на этом. Добродетели стоиков вызывали в нем негодование... Если вы утверждаете—говорил он, обращаясь к ним,—что сознание вашей добродетельности делает даже самую неудачную человеческую жизнь—блаженною—почему же вы разрешате самоубийство? Отчего вы уходите в очень трудных случаях от жизни и спасаетесь от блаженства в небытие? Значит вы в своей добродетели не всегда находите утешение!..“ Августин „видел в Сократе врага, которого надо во что бы то ни стало одолеть для того, чтобы вырвать у него и присвоить себе тот талисман, который называется праведностью. По его убеждению, воспринятому им целиком из эллинской же философии, в мире существует только один талисман, могущий сделать человека блаженным—и если этот талисман у Сократа, то он не у Августина!.. Сократ был не только акушером, как он про себя рассказывал, но и сиреною... И Августин-христианин с тою же африканскою страстью вступает в борьбу за обладание бесценным сокровищем, с какою когда то Ганнибал боролся с римлянами за власть и богатство.“ И поэтому именно „Августин не побоялся вслед за пророком Исайей и апостолом Павлом провозгласить учение о предопределении и о спасении верою. Бог спасает не тех, кто заслуживает спасения, а тех, кого Он, по свободному Своему изволению, избрал из

огромной массы людей. И потому человек—спасается вовсе не делами своими, — человеку вовсе не дано собственными силами делать добрые дела—а без всяких заслуг дарованною ему благодатью, gratia gratis data" (стр 103—10). В связи с этим Августин первый создал, ссылаясь на еванг. от Луки XIV, 23: „И сказал господин рабу: пойди по дорогам и изгородям и убеди притти, чтобы наполнился дом мой"—„теорию, оправдывающую насильственное обращение в истинную веру и право духовной власти преследовать всеми способами отступников от ее учения и догматов" (стр. 105) и только отсюда становится ясным и понятным, как могла потом возникнуть в католическом мире идея инквизиции, а равным образом, каким образом мог создаться в эпоху католической реакции монашеский орден иезуитов открыто провозгласивший, что цель оправдывает все преступные средства, превращая моральную личность из субъекта в объект. Во всяком случае ясно, что блаж. Августин никогда не мог бы высказать этих своих идей, еслибы не имел своим предшественником святого Тертуллиана.

19.

В иррационализме св. Тертуллиана и в учении о предопределении блаженного Августина было заложено учение Вильгельма Оккама, гласящее, что истина не абсолютна, как учил платоновский Сократ, но что она есть таковая лишь по воле Божией и что если бы Бог захотел, то истина стала бы ложью, а ложь—истиною. Именно Оккам говорит следующее: est articulus fidei (есть правило веры), quod Deus assumpsit naturam humanam (что Бог принял человеческую природу). Non includit contradictionem (не заключает однако в себе противоречия) deum assumere naturam asininam (что Бог может принять и иную природу); pari ratione potest assumere lapidem vel lignum) и

на том основании может принять природу камня или дерева).

Точно также в учениях Тертуллиана и Августина было заложено и учение Дунса Скотта, гласящее, в противоположность платоновскому Сократу, что добро отнюдь не является абсолютным, но что добро есть только потому добро, что его хочет Бог; но что, если захочет Бог, добро станет злом, а зло — станет добром Именно Дунс Скотт говорит: Sicut omne aliud a Deo ideo est bonum, quia a Deo volitum non e converso, sic meritum illud (добровольная жертва Христа), tantum bonnm erat, pro quanto acceptabatur et ideo meritum, quia acceptatum, non autem e converso, quia meritum est et bonum, ideo acceptatum (Для Бога все хорошо, поскольку это соответствует его воле, а не наоборот; поэтому и жертва Христа была постольку хороша, поскольку она была принята Богом и постольку — заслугою, поскольку она была признана Богом).

Разложение античной культуры в эпоху распространения христианства по владениям Римской Империи, оказало вредное влияние на христианство еще в одном отношении. Именно в такие эпохи культурного упадка утрачивается всегда сам предмет духовного творчества. Вместо поэтов и художников, непосредственно передающих нам идею красоты в своих произведениях, появляются одни только критики и комментаторы Творчество мало-по малу мумифицируется и скоро совсем иссякает. И сами комментарии постепенно превращаются в одну пустую схоластику, где продолжают существовать только интересы одной грамматики. И в области философии и науки утрачивается интерес к непосредственному опыту, обращенне к самому предмету Вместо книг о мире пишутся книги о книгах, вместо своих мыслей — повторяются только чужие мысли, вместо самостоятельного опыта — говорится о чужих опытах и только изредка пытаются пробовать повторить чужой опыт стараясь по мере своих сил снова его пережить. Искусство боится самой красоты, наука отгораживается от подлинно живого мира, мораль повторяет омертвевшие

прописные истины о добродетелях, а религия страшится поднять свой взор к Богу и в каждом самостоятельном исследовании истины видит попытку создать ересь. И подобно философии, искусству, литературе, христианство должно было подпасть и в этом отношении под влияние окружавшей его культуры. Самостоятельный и непосредственный духовный опыт, с такою силою сиявший в учении Христа и его непосредственных последователей, становился все малопонятнее и все недоступнее. Его содержание постепенно уходило все дальше и дальше от того простого и непосредственного сознания, к которому обращалось слово Христа. Истолкование этого непосредственного религиозного и нравственного опыта отцами церкви постепенно все более и более догматизировалось, и о „просто" — человеке возникло нелепое и чудовищное представление, что он неспособен к самостоятельному духовному опыту и потому должен безусловно верить тому, что, ему предпишут другие. Таким образом для человека религиозный опыт был, так сказать, „неиспытанный" опыт, религиозная данность была неданною данностью. Характер эпохи требовал, того, чтобы оторвать человечество от самостоятельного и непосредственного духовного опыта и прикрепить все внутреннее творчество к обязательному посильному воображению и изображению того религиозного и нравственного опыта, который был истолкован в известном направлении церковною властью нескольких первых веков нашей эры. И поэтому все уменьшалось число людей, могущих сделать религиозный опыт предметом своей непосредственной очевидности И те кому это было дано, если они начинали видеть иное, начинали молчать из страха Ибо со времени „торжества" христианства во времена имп. Феодосия Великого (390 г. по Р. Хр.) христианская власть уже стала угрожать еретикам смертною казнью и приводить свою угрозу в исполнение.

20.

Мы говорили, что христианство, прежде чем выступить в своем истинном, имманетном виде, должно было сначала пройти стадию своего трансцендентного существования. Неизбежность этой предварительной стадии обусловливалась помимо сказанного еще одним обстоятельством Именно мозаизм развил идею религиозного трансцендентизма И логическим выводом этого религиозного трансцендентизма должен был быть моральный трансцендентизм. Но мозаизм этого вывода не сделал. Между тем без этого вывода невозможен и сам религиозный трансценденгизм, невозможен трансцендентный монотеизм. Идея трансцендентизма должна развиться целиком и сполна. Иначе ее нет вообще как таковой И понятие имманентного монотеизма как синтеза имманентного пантеизма и трансцендентного монотеизма невозможно, если идея трансцендентизма не достигла своего полного развития. Так должно было христианство пережить стадию трасцендентного существования, чтобы восполнить этот недостаток трансцендентизма в мозаизме, прежде чем смогло встать на свои собственныя ноги.

Как раз к моменту распространения христианства в пределах Римской Империи, античный мир находился в периоде саморазложения и упадка. И поэтому именно только трансцендентное понимание христианства с его аскетизмом и отречением от мира и могло быть приемлемым для жителей обеих половин Римской империи. Принятие а затем „торжество" христианства в империи еще более усилило разложение этой последней, так что едва прошло полтора столетия со времен Константина Великого, как западная Империя уже пала под ударами германских варваров. Но и эти варвары должны были прожить целую тысячу лет прежде чем стали понимать понемногу сущность христианства, ибо должны были предварительно усвоить себе те обрывки античной

культуры, которые являлись оружием господствующей церкви. Тем не менее уже чуть-ли не самого начала исторической жизни новых европейских народов были яркие признаки будущей реформы церкви. Именно в то время как на Востоке, одинаково и на дальнем, т. е. в Индии и Китае, и на ближнем, т е. в Византии монашество имело характер чисто пассивный, созерцательный, — монашеские ордена на Западе были актуальны и ставили своею задачею культурную деятельность. Так один из орденов как напр. Бенедиктинцы работали над улучшением сельского хозяйства, именно виноградоводства и виноделия, другие посвящали себя борьбе с язычниками, неверными и еретиками, третьи как напр. иезуиты посвящали свою деятельность просветительной и воспитательной, а также дипломатической задачам. И только поэтому мог Лютер впоследствии говорить, что „монашеская жизнь (т. е чисто созерцальная) вовсе не является более совершенною, чем жизнь земледельца или ремесленника". И только на заре новых веков начинает христианство приходить к сознанию самого себя. Виклеф — в Англии, Иоганн Гусс в Чехии и Лютер в Германии впервые выдвигают идею чистого или „евангелического", т. е. имманентного христианства Но реформация еще не стала новым христианством. Она только положила начало нового христианства. И лишь благодаря трудам Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля, Шлейермахера, по крайней мере в теоретическом отношении стал протестантизм действительно новым христианством. Но только в теоретическом, в научном отношении. Что же касается стороны культа, протестантизм, за исключением одной только англиканской епископальной церкви, настолько обезцветил христианство, настолько, так сказать, анэстетизировал его, что наиболее богато одаренные в духовном отношении люди, мистики и романтики по своему складу, обычно всегда, подобно Ф. А. Шлегелю, возвращались обратно на лоно католической церкви.

Сущность монотеизма требует полной трансцен-

денции Бога. И уже мозаизм осуществил эту трансценденцию Бога полностью. Но трансценденция Бога логически связана с трансценденцией смысла жизни. Ибо мораль категорического императива только при таких условиях и является мыслимою. Но этой последней трансценденции мозаизм уже не был в силах осуществить, и она должна была выпасть на долю христианства Так только христианство впервые в истории монотеизма выдвинуло аскетически-монашеский идеал, и выдвинуло его еще в апостольвремена. В „жизни пустынных отцов Руфин об этом так пишет: „В полном совершенстве иночество раскрылось только в Новом Завете. По словам Саввы Пиаммона новозаветное иночество ведет свое начало от самих апостолов Таким в начале было и все множество первых уверовавших во Христа. Св Василий Великий в самом обществе Господа Иисуса Христа и Апостолов видит первообраз иночества. Действительно, некоторые из апостолов, не вступившие в брак до своего призвания к апостольству, так и остались навсегда девственниками: св. Иаков, брат Господень, сыны Заведеевы Иоанн и Иаков и апостол Павел. Ученики апостола Павла, Тит и Тимофей, подобно своему наставнику, оставшиеся безбрачными всецело посвятили себя на служение Господу. Дщери перводиаконов Филиппа и Николая пребывали в детстве. Климент, ученик апостольский писал уже окружные послания (энциклики) к девственницам. С самых времен апостольских идет почти непрерывный род свидетельств церковных писателей о девственниках и девственницах Св Игнатий, св. Юстин мученик, апологеты Афинагор и Минуций Феликс, Ориген, Тертуллиан, св. Мефодий Тарский, св. Киприан — говорят нам о существовании в древней церкви подвижников и подвижниц, отрекавшихся от мира для нераздельного служения Господу. После апостолов из подвижников и подвижниц первого века нам известны святые: Фекла, Зинаида и Филонида. Евдокия и папа Телесфор Из второго века известны св. Фронтон, св. Параскева, св. Наркисс, св. Евгения. В III веке

прославились своими подвигами: св. Никон, св. Галактион и Епистима, св. Пансофия и св. Анастасия Римляныня". Догматик VIII века Иоанн Дамаскин, подобно Григорию Нисскому учил, что девственность лежала в природе первобытного человека и что размножение человеческого рода происходило не посредством полового соединения, а другим способом. (Jos. Langen. Iohann von Damaskus. Гота 1879 г.). Фома же Аквинат выступал против них, но только отрицал теперешнее чувственное вожделение в означенном акте. „Поэтому воздержание, которое в состоянии невинности не заключало бы в себе ничего похвального, в настоящее время восхваляется". (Фома Аквинет, Summa theol. I 1 quaest. 98 art. 2) Святой Тертуллиан полагал что в существе дела брак есть тоже, что и блуд. (De exhort. castitatis, гл. 1), так что собор в Гангрэ (половина IV столетия) счел себя вынужденным опровергнуть, будто брак есть препятствие к достижению вечного блаженсва Девство считалось состоянием подобным ангельскому, как бы преддверием будущего небесного совершенства. „Ты уже теперь то, чем все святые надеются быть когда нибудь и ожидание чего после совершения воскресения исполняет радостью всю церковь", писал Леандр, епископ Севильский (вторая половина VI в.) своей сестре, говоря об ее девственности (Монталамбер. Западные монахи. Т. II, стр. 20 и след). „Вы уже начали быть тем чем мы будем когда нибудь", говорил Киприан девам, отрекшимся от земной любви (De habitu virginum. Гл. 17). Также Василий Великий называл жизнь безбрачных жизнею ангелов, перешедшею за пределы человеческой природы и превратившеюся в бесплотный образ жизни". Амвросий восхвалял девственниц за то, что „оне живут на земле небесною жизнею". Златоуст и Августин были восторженными почитателями девства. Иероним говорил, что брак населяет землю, а безбрачие — небо. Григорий Нисский, который сам был женат, смотрел на брак как на источник всякого несчастия. По словам Бернарда Клервосскаго, целомудренность человека отличается

от ангелов только степенью, блаженства а не добродетелей" (Bernardi opp. Parisii 17,19 p. 470; Epist. Sen. tractat. ad Henric. Senonens. archiepiscop. c. 3.) И ни апостол Петр, ни Мария Магдалина не могут носить таких (как девственники) венцов заявляет Бертольд Регенсбургский (L. C). Св. Агнесса, которую наместник Симфроний хотел принудить к браку, предпочла пойти на смерть, чем потерять свое девство. Св. Люция по той же причине отвергла назначенного ей ее родителями мужа. Св. Агата отвергла сватовство претора Квинтиана и осталась твердою в своем решении до самой смерти. Даже многие супруги, по рассказу легенды жили в целомудренном воздержании: Свв. Валериан и Цицилия, Аврелий и Наталия, Хрисанф и Дария, Интюриоз и Схоластика и т. д. Точно также, как женщины, смотрели на брак и мужчины. Так по словам Корелина, монах отрицая семью, считал женщину „вратами адовыми" и „сосудом диавола". Вот почему Василий Великий только в случае крайней необходимости разговаривал с женщинами, и св. Иоанн Ликопольский целых 48 лет не видал женского лица. По Розанову („Люди лунного света" стр. 195). „Один инок учил „чадца! Соль берется из воды, но, соединяясь с водою, растворяется, и исчезает. Так и монах: от женщины произойдя, он, когда приближается к женщине ослабевает и обращается в ничто" (Иann Mосх. стр. 295). „Поэтому великие подвижники как Пахомий Великий, Иоанн Каламит, Феодор, Маркиан, Пимен, Руф, Симеон Столпник и др. не допускали на глаза к себе не только сестер, но даже родных матерей". Особенно трогательна легенда о св. Алексее, человеке Божием, сыне богатого римлянина времен императора Феодосия Великого, и его жене, молодой и прекрасной Адриатике. После его смерти обнаружилась его святость божественным видением. Сами имп. Гонорий Западный и Аркадий Восточный а также римский папа Иннокентий I, прибывшие в дом отца Алексея, тщетно хотели взять из рук умершего написанную им его историю жизни, и только плачущей Адриатике подал мертвец свою

рукопись. Когда же Адриатика умерла, и ее хотели положить в гроб ее мужа, то сделавшиеся белоснежными кости последнего сами собою подвинулись к стороне, делая движение как бы приветливой встречи. (Bibliotek der. gesch. deutschen Nationalliteratur I, 9 стр. 45 et cet). Св. Бургундофара, посвященная в раннем детстве св. Колумбаном Богу, когда впоследствии отец ее изменил свой взгляд и хотел ее выдать замуж, убежала в церковь, преследуемая вооруженными людьми. Когда те хотели оттащить ее от алтаря, угрожая смертью, она воскликнула: „о как я была бы счастлива, если бы могла в таком праведном деле отдать свою жизнь ради Того, Кто отдал за меня свою!" (Vita S. Eustassii, c. I, Acta SS. O. S B. T. II). Тоже сделала и Фридибурга дочь герцога Кунцо, убежавшая от своего жениха, франкского короля Сигеберта и принявшая монашество (Vita S. Galli. M. G. т. II. стр. 12). Известная своим благочестием отшельница Сизу, когда в молодости получила предложение, по рассказу Гитмара Мерзебургского „скорым шагом" убежала в объятия Христа, чтобы чистою девою отдаться своему небесному жениху" (Lib. 8, c. 6). Но и чисто исторические факты, а не одне лишь легенды свидетельствуют нам о том же. Так напр. имп. Генрих II жил в таком же воздержании со своею женою Кунигундою, как об этом свидетельствует его биограф Адальберт. Тоже сообщает аббат Эккергард фон-Аура в своей хронике о старшем сыне имп. Генриха IV—Конраде и его жене Констанции дочери герцога Руоткера Сицилийского. Разведшаяся в 1152 г. с Людовиком VII, королем Французским для брака с Генрихом II Плантагенетом Элеонора Гасконская говорила про Людовика VII, что получила в мужья не короля, а монаха. Также и англо саксонский король Эдуард Исповедник (1042—106), как утверждают, жил по монашески со своею женою Эдитою Великая графиня Матильда Тусцианская. самый ревностный друг папы Григория VII, была дважды замужем, один раз за нижнелотарингским герцогом Готфридом Горбатым, а другой раз за

восемнадцатилетним Вельфом Баварским. Но в обоих случаях она жила в полном воздержании. Наконец дочь св. Бригитты, Екатерина шведская также жила со своим благочестивым мужем.

21.

Но аскетизм не был направлен к тому, чтобы бороться с одним плотским вожделением. Он старался вырвать с корнем и все семейные отношения. Так напр. Екатерина Сиенская говорит след.: „настоящая монахиня должна удалить от себя любовь к отечеству и память о родственниках." (Lett. T. III. стр. 209) И далее, она говорит: „Когда отец или мать видят сына в аду, или сын видит там отца или мать,—то они не заботятся об этом; ибо они довольны, видя их наказанными как моих врагов— здесь говорит она от лица Бога — и все их желания являются, исполненными." (Dial. с 41). Императрица Агнесса мать Генриха IV в борьбе этого последнего с папою Григорием VII встала решительно на сторону церкви и против сына, содействовала низвержению его с престола на Римском соборе 1076 г. и была настолько верна папе, что тот просил немецких князей, при выбора нового императора спросить о личности избираемого не только его, папу, но и императрицу. Про ландграфиню Елисавету Тюренгенскую ее биограф Теодорих апольдский пишет (VI, 3 в Thesaur. monument. ecclesiast. ets. изд. I Basnage T. IV), что она однажды сказала своим служительницам: „Бог мне свидетель, даже на любимых, рожденных мною малюток, которых я так нежно обнимала, я теперь гляжу как на чужих. И далее (L. с): „Познай из этого, как благодать торжествует над природою и чудесным образом преодолевает эту последнюю. Видишь ли, как исполненная благодатью, она обнимает ради Бога чужих детей, а рожденных из собственной ее утробы удаляет от себя и забывает?" Св. Муций, очень богатый человек, решившись отказаться от мира, роз-

дал свое имущество и с восьмилетним сыном поступил в монастырь. Аббат прежде всего стал подавлять в нем единственную мирскую привязанность его: любовь к сыну. На ребенка надели грязное платье, заставляли его исполнять самыя трудные работы, бросали его на землю, били, топтали ногами, — и все проделывалось перед глазами отца. Муций видел страдания своего сына и оставался спокойным. Он мало думал о слезах своего дитяти,—с восторгом говорит его биограф — и заботился единственно о своем собственном спасении. Также недозволительна для аскета и любовь к родителям. Один монах ночью пошел навестить больного отца и не только за это был наказан немедленною смертью, но земля выбрасывала его гроб до тех пор, пока св. отшельник не прочел над ним молитвы и не положил ему на грудь св. Дары. Родившийся в 543 году св. Колумбан покинул мать, ссылаясь на слова евангелиста Матвея (10 ст. 37), говоря: „разве ты не слышала: кто возлюбит отца или мать больше Меня, — недостоин Меня?" Когда же мать в своей горести бросилась к его ногам и хваталась за края дверей, чтобы загородить ему дорогу, то святой переступил через нее, говоря, что он хочет итти по пути спасения и что она больше его не увидит никогда. (Vita s. Columb. c. 3). Точно также поступил и, ссылаясь на те же роковые слова Евангелия от Матвея— св. Вольфганг, призванный впоследствии (в 972 г.) на Регенсбургское епископство. Св. Франциск Ассизский, когда его отец рассердился на него за то, что он, Франциск, продавши дорогие тюки сукна, отдал, не долго думая, вырученные деньги на построение церкви, разом разорвал союз любви, сказавши: „Слушайте и знайте все! До сих пор я называл Пьера Бернардоне своим отцом; но, так как я решился служить одному Богу, то я возвращаю ему деньги, за которые он сердится, и все полученные от него платья. С этого времени я буду говорить: отец наш, который на небесах, а уже не буду говорить: отец мой Пьер Бернардоне." По словам Бернарда один молодой монах

писал своим родителям, желавшим, чтобы он оставил монастырь: „что я имею от вас, кроме греха и бедствия? Я получил от вас—это я признаю—только одно это бренное тело. Неужели вам не довольно того, что вы, несчастные, пустили меня, несчастного, в этот несчастный мир? Что вы, грешники, породили меня грешника, в грехах ваших? Что меня, в грехах рожденного, вы питали грехом? Неужели вы сверх того, хотите еще лишить меня милости, полученной мною от Того, Кто не хочет смерти грешника, и сделать из меня сына ада?" (Bernh. opp. с. ер. 111, стр. 119). Родительская и детская любовь, по словам Христа — „если кто приходит ко мне, и не возненавидит отца своего и матери, и жены и детей, и братьев и сестер, а притом и самой жизни своей—тот не может быть учеником моим—считались несовместимыми с любовью к Богу. С жестоким бессердичием бросали ради Христа—дети—своих родителей, а родители—своих детей, чтобы в уединении пустыни или монастыря посвятить все свои заботы исключительно спасению собственной души. Мать св Феодосия напрасно совершила далекое путешествие, чтобы еще раз увидать своего сына в его монашеской келье Св Пимен и его братья объявили своей старой матери, которая отыскала их после трудного путешествия в Египетской пустыне, чтобы она уходила назад, и что она увидится с ними после смерти. Одна вдова по имени Павла покинула своих детей, чтобы удалиться к монахам в Иерусалим. Св. Иероним такими словами увещевал Иллиодора оставить свою семью и сделаться монахом: „Если даже твой маленький племянник будет обнимать тебя своими руками, если даже твоя мать с распущенными волосами и разорвавши свою одежду, будет указывать тебя кормившую тебя грудь, если твой отец упадет перед тобою на пороге дома — перешагни через тело твоего отца и беги без слез к знамени креста. В таких обстоятельствах жестокость есть единственное благочестие (Hieron. Ep. 14 ad Heliodorum), потому что, говорит он в другом письме (Epist. 128) „очень многие монахи потеряли свою душу из состра-

дания к отцу и матери. Однако плоть не мирилась, и не могла мириться с этим. И вот, однажды, в ночной тиши св. Франциску пришло в голову — говорит Г. Эйкен в своей „Истории и системе средневекового миросозерцания," стр. 416— „ты молод Франциск, и перед тобою еще много времени, чтобы покаяться в грехах Зачем ты раньше времени изводишь себя бдением и молитвою?" Конечно, святой победоносно противостал этому голосу своей природы, который он считал голосом диавола. В холодную январскую ночь он сбросил с себя одежду и кинулся в густой терновый кустарник, так что тело его было облито кровью. Биограф Екатерины Сиенской, доминиканец Раймунд Капуанский, разсказывает о ней, что она раз задала однажды себе вопрос: „Зачем ты мучаешь себя напрасно? Ты не можешь так продолжать, не доведя себя до смерти. Лучше брось это безумие, пока ты не довела себя еще до погибели. Еще для тебя есть время узнать мирские радости. Ты еще молода, и твое тело скоро вновь приобретет свою крепость Живи как другие женщины, возьми себе мужа и производи на свет детей, размножая род человеческий. Разве не было замужных святых женщин? Вспомни Сарру, Ревекку, Лию, Рахиль Зачем ты хочешь вести жизнь непохожую на жизнь других людей, и которую ты не можешь перенести" Иногда внутреннее возбуждение подавленных желаний доводило ее до галлюцинаций; ей казалось что она видит перед собою мужчин, предающихся половой любви. Чтобы закончить характеристику аскетически монашеского миропонимания, окинем его еще раз С тех пор как начала широко распространяться (со II века по Р Хр в Египте) идея, что быть монахом — дело угодное Богу, — пустыни стали наполняться аскетами, жизнь которых на наш, современный взгляд, являлась полным издевательством над цивилизацией. „Этот дух аскетизма был одним из самых печальных веяний в истории культуры. Отталкивающий, грязный, невежественный, бесчувственный, лишенный всякого патриотизма фанатик, проводивший всю свою жизнь

в бесполезном, жестоком самоистязании, и сам содрогавшийся от ужасных видений, навеянных его умоиступлением, — сделался идеалом народов, которым были знакомы произведения Платона и Цицерона! Многие годы это ужасное истязание плоти считалось лучшим доказательством высшего совершенства. Так св. Собин питался только хлебными зернами, которые целый месяц гнили в воде. Другие ходили нагими и ели траву. Опрятность считалась осквернением души. Так св. Евпраксия и ее 130 монахинь никогда не мыли себе ног. Симеон Столпник 30 лет прожил на столпе, в 20 метров вышины, прикованный толстою цепью. Так он и умер. Один монах, бывший прежде языковедом, в течение 30 лет сохранял обет молчания. Женщины, хотя отшельники и презирали их, в качестве „бесовского отродья" и „сосуда диавола", также следовали этому примеру. Церковь же очень охотно поощряла отречение богатых и знатных женщин от света, потому, что оне завещали свое имущество монастырям, лишая наследства своих законных наследников. Дети отрекались от родителей, родители спокойно глядели на гибель своих детей. Мы указывали уже выше, что отцы церкви отождествляли прародительский грех с плотским вожделением. Древнейшие карательные меры большею частью были направлены против нарушения целомудрия. Но уже во времена императора Деция (249—251) раздавались громкие жалобы на незаконные сожительства клирошан. Позднее бывали примеры, что монахи жили в одном доме с женщинами и утверждали, что разделяют с ними ложе, свято соблюдая целомудрие, и что их совместное купание основывается на том, что для них не существует различия пола (Hist. Eccl. I, 21). Григорий Нисский особенно предостерегал против паломничества в Палестину, так как там „много поставлено капканов добродетели, и много соблазнов поощряют пороки".

Также отрицательно относился трансцендентизм и к понятию государства и отечества. Так Григорий VII пишет в 1081 г. Герману, епископу Мец-

скому: „Кто не знает, что короли и князья происходят от тех, которые не знают Бога и в слепой алчности и нестерпимой дерзости стремятся повелевать себе подобными посредством высокомерия, насилия, вероломства, убийства, вообще почти всевозможных преступлений, при содействии диавола, как князя мира сего.“ (Bruno. Da bell sax. c. 73. M. G., т. VII, стр. 357). А Иннокентий IV пишет императору Фридриху II Гогенштауфену: „Тираннию, беззаконную и непрочную власть, которая раньше действовала повсюду в мире, Константин (Великий) сложил в руки церкви, и то, чем он ранее обладал и пользовался несправедливо,—получил теперь из настоящего источника в виде почетного дара“ (Codex Palatin. Vatican. № 953 стр 66). Алварий Пелагий говорит: „Только нечестивые люди устроили при начале мира мирское государство, почему до потопа первым владыкою между людьми был Каин; после же потопа—те, кто первые получили мирское управление—происходили из проклятого племени Хамова.“ (Ср. Friedberg. De finium inter eeclesiam et civitatem regundorum judicio, quid medii aevi doctores et leges statuerint). Таким образом, по этому взгляду государственная власть не была учреждением, установленным для борьбы со злом, а напротив сама была непосредственным произведением зла, управлением, введенным со злодейским умыслом. (Эйкен. ibid. стр. 317) Поведение христиан прекрасно характеризуется в письме к Диогнету, относящемуся ко 2-ому столетию. „Они (христиане) живут в своем отечестве, но как чужестранные поселенцы; они несут все повинности граждан, но относятся к ним как чужестранцы. Всякая чужая страна для них—отечество, и всякое отечество—для них как бы чужая страна. Они живут во плоти, но не по плотски. Они— странники на земле, а их отечество на небесах. Они повинуются установленным законам, но их жизнь выше законов.“ „Нравственный упадок римского общества не только не побуждал христиан содействовать его преобразованию, но скорее укреплял их в решении избегать всякого участия в обще-

ственной жизни. С высоты христианского презрения к миру, живший в первой половине третьего столетия св. Киприан рассматривал в беседе со вновь обращенным другом земные дела, как стоящие ниже их. Он указывал ему на волнуемое низкими инстинктами общество в городе и в деревне, в цирке, на форуме и в домашней жизни Но он не учил его тому, чтобы сойдя с высоты, снова восстановить прочный порядок в расшатанном обществе, а напоминал ему, что он должен отвернуться от этого зрелища и устремить свою мысль только на созерцание будущей жизни." (Эйкен. ibid. Ср. его послание к Донату).

Римская история казалась христианам непрерывным рядом преступлений и насилий. Так Минуций Феликс в своем „Октавии" говорит: „Римляне не потому велики, что они—благочестивы; а потому, что они безнаказанно были безбожниками," (Глав. 25). Также и Тертуллиан в своей апологии утверждал, что не благочестие, а безбожие было причиною величия Рима, так как это величие было основано только на войнах (Гл. 25 и след). „Для нас же нет ничего безразличнее государства." (Гл. 38). Христиане смотрели на римских богов как на дьявольские существа; на культ их как на идолопоклонство; на великие подвиги римлян—как на безбожные разбойнические здодейства.

Таким образом между римлянами и христианами существовала полная противоположность. Что одним казалось великим, то другие считали заслуживающим презрения, и наоборот, добродетели последних казались для первых пороками. На духовное понимание христианами божества римляне смотрели как на отрицание божества. Смелость, с которою христиане шли на смерть за свою веру, казалась бессмысленным упрямством и Эпиктету, и Марку Аврелию. (Epikt. D IV, 7; M. Aur. XI, 3). Смирение христиан считалось Аристидом за низость их образа мышления (Arist. Or. 46, ст. 309). В уклонении их от всяких общественных удовольствий Тацит видел „ненависть

к роду человеческому." (Tacit. Hist. 5, 4). Тацит, подробно рассказывая о гонениях на назореян при Нероне называет новую веру „отвратительным суеверием". Сенека, которого средневековые схоластики любили выставлять „невольным" христианином, называет назореян, которых он просто считает евреями, „проклятою породою людей". Имп. Марк Аврелий, которого современная католическая церковь охотно признает благочестивым человеком, преследовал христиан и глубоко презирал их мучеников. Подобно другим мудрым римлянам он видел в галилеянах враждебную культуре партию и относился вместе с этими другими римлянами к мученикам, распевавшим на арене гимны, как мы относимся к дервишам, подставляющим свою грудь под выстрелы англичан. Эпиктет, видя как христиане в своем безумном фанатизме умирают мучениками, говорит, что „галилеяне равнодушны к смерти, вследствие привычки умирать".

Средневековая христианская церковь была всегда ecclesia militans, воинствующая церковь, влиявшая на души терроризмом. „Наиболее сильною системою является в философии—говорит Лекки—самая широкая, а в богословии—самая нетерпимая." На слабых женщин, молодых людей, невежд и людей робких; одним словом на всех, кто сомневался в своем собственном суждении—учение об исключительном спасении при помощи христианства должно было оказать ужасающее влияние, и, так как этого не признавала никакая другая религия, то, благодаря этому, без сомнения, многие обращались в христианство. Очевидно неудовольствие, возбуждаемое подобным учением побудило Марка Аврелия издать закон, гласящий: „Кто смутит души людей суеверным страхом—должен быть сослан на остров в заточение".

Итак, средневековое христианство отрицало и мир, и светскую культуру. Вот причина, почему именно лучшие римские императоры были злейшими врагами христианства: Веспасиан, Тит, Траян, Марк Аврелий, Диоклетиан, Юлиан Отступник. Они правильно видели в христианстве врага государства,

подрывающего это последнее в самом его основании. Но они тщетно боролись против разлагающего влия ния христианства, так как сам античный мир еще до появления христианства уже разлагался, и христианство только ускорило процесс этого разложения.

А что средневековое христианство уже открыто стало выступать против государства видно из следующего:

Римский собор в 402 г. постановил, что никто, занимавший какую либо гражданскую должность, не может вступить в духовное сословие, прежде чем он не принесет покаяние. А Амвросий заявлял: „Кто ведет борьбу за веру, тот должен отказаться от всяких мирских занятий." Ориген говорил, что в виду призвания христиан к священству—несение им военной службы — невозможно, ибо религиозная ревность обращенных побуждает их не к деятельности, а к удалению из людского общества в пустыню или в уединение монастыря. И действительно бегство из общества в пустыню было так сильно, что императоp Валент был серьезно озабочен тем, что может не отказаться вовсе лиц, способных занимать муниципальные должности и наконец, в 365 г. издал указ, которым запрещалось удаляться к пустынникам. И заявлению язычника Симмаха в 384 т. императору Валентиниану II с просьбою о постановке вновь в зале заседаний Сената статуи богини Победы: „не все ли равно в какой школе кто учится познавать истину?" — блаженный Августин в своем „граде Божием" эпиграмматически возражает: „Не все ли равно, под чьим владычеством живет человек, лишь бы правители не принуждали его к безбожию и неправде". Именно для одного (Симмаха) главное—государство, а религия—лишь придаток; для другого—(Августина)—религия—все, а государство—ничто. Так радикально противоположны были миросозерцания: античное и христианское.

22.

Однако, может быть нам скажут, что трансцендентный монашеский идеал есть выражение морального максимализма, и что средневековое (с I—XVI век) христианство вовсе никогда не предъявляло одинаковых требований ко всем и каждому. Но идеализм только и может быть максимализмом, и для него нет и не может быть никаких компромиссов. Точно также совершенно несостоятельно и то мнение, что для трасцендентизма важны вовсе не сами результаты нравственного деяния, а лишь оно само, как таковое. Так напр. можно сказать, что нам надо преодолеть в себе чувство собственности, а останется ли у нас собственность или нет—не может иметь никакого значения и что, таким образом трансцендентизм вовсе не требует своим учением реализации в том или ином размере идеала средневекового монашества, а требует единственно нравственной работы каждого над самим собою. Однако, если мы посмотрим глубже, то увидим, что, собственно говоря, это одно и то же. Именно, если человек напр. преодолеет в себе чувство физического удовлетворения в половом акте, то этим самым он преодолеет и само половое влечение. Остаться просто „детопроизводителем" для человека—невозможно. Так является нравственное деяние, как таковое, и его результат как нечто единое и нераздельное. И в конце концов всякий трансцендентизм только и может быть в области этики—системою аскетического монашества.

Отрицая все земное во имя небесного, монашеский трасцендентный идеал отрицает и науку и искусство, и семью и государство, и родину и человечество. Своим требованием абсолютного послушания провозглашает он слепую веру, в интеллектуальном смысле, а в смысле волюнарном — своим требованием абсолютного смирения провозглашает он идею полного „непротивления злу". Эта форма религии, как религии полного смирения, есть по учению Ниц-

ше, религия рабов, а не свободных, и рабов не смысле социальном, а в духовном смысле слова. И тем не менее культурное значение максимализма—трансцендентизма громадно. Если христианство благодаря идее богочеловечества вознесло человека на невероятную высоту, то оно с другой стороны никогда не упускало из виду, что человек создан из праха и вернется в прах. И в то время как со времени возрождения науки искусств и вплоть до времен Канта все философы разделяли мнение Ж. Ж. Руссо, чт „все из рук Творца рождается—хорошим и только р руках человека все извращается", один только Гоббес понимал что „homo homini lupus est", что человек для человека—волк. И наряду с „образом и подобием Божием" таится в человеке дикий, кровожадный зверь. И Кант первый восстановил в своей „религии в пределах чистого разума" эту основную мысль и буддизма, и христианства, гласящую, что мир лежит во зле. Яркую характерику человека дает в своих произведениях Достоевский. Даже если бы все внешние войны прекратились навсегда, и Кантовская идея „вечного мира"—осуществилась бы на земле с одной стороны, и далее, если бы государственный и экономический строй стал бы идеальным во всех отношениях и человек был бы полностью обезпечен во всех отношениях,—он не был бы удовлетворен иначе как только на некоторое время. Человеку стало бы скучно. И дикий зверь вскоре вновь заговорил бы в нем. И в „Бесах" Петр Верховенский говорит про Шигалева следующее: „У него каждый член смотрит один за другим и обязан доносом. Каждый принадлежит всем, и все—каждому. Все—рабы и в рабстве—равны. В крайних случаях клевета и убийство, а главное—равенство. Первым делом понижается уровень образования, наук и талантов. Высокий уровень наук и талантов доступен только высшим способностям — не надо высших способностей! Высшие способности не могут не быть деспотами, и всегда развращали более, чем приносили пользы; их изгоняют или казнят. Цицерону отрезывается язык, Копернику

выкалывают глаза, Шекспир побивается камнями—вот Шигалевщина! Рабы должны быть равны: без деспотизма еще не бывало ни свободы, ни равенства; но в стаде должно быть равенство,—и вот Шигалевщина! Горы сравнять—хорошая мысль, не смешная. Я за Шигалева! Не надо образования, довольно науки! И без науки хватит материалу на тысячу лет, но надо устроиться послушанию. В мире одного только не достает—послушания. Жажда образования есть уже жажда аристократическая. Чуть-чуть только семейство или любовь,—вот уж и желание собственности. Мы уморим желание: мы пустим пьянство, сплетни, донос; мы пустим неслыханный разврат; мы всякого гения потушим в младенчестве Все к одному знаменателю, полное равенство. „Мы научились ремеслу, и мы честные люди; нам не надо ничего другого"—вот недавний ответ английских рабочих. Необходимо лишь необходимое—вот девиз земного шара отселе. Но—нужна и судорога; об этом позаботимся мы, правители. У рабов должны быть правители. Полное послушание, полная безличность; но раз в тридцать лет Шигалев пускает и судорогу, и все вдруг начинают поедать друг друга, до известной черты, единственно, чтобы не было скучно. Скука есть ощущение аристократическое; в Шигалёвщине не будет желаний. Желание и страдание для нас, а для рабов—шигалевщина.

Только с помощью морального трансцендентизма укрощается дикий зверь в человеке. Без него же для человека невозможно преодолеть в себе природу. Клин вышибается клином, и крайности сходятся. И шигалёвщина во многих отношениях представляет собою каррикатуру трансцендентизма.

Учение трансцендентизма о нравственности, как мы говорили уже выше, было совершенно чуждо земных интересов. И поэтому, как говорит история, оно сделало так мало для общественных отношений, несмотря на то, что могло сделать очень много. Возьмем для примера хотя бы положение с рабов. Античный мир в период своего расцвета значительно

облегчил судьбу рабов, и первые христиане вербовали своих членов преимущественно из среды этих несчастных. Основываясь на том учении, что все люди—братья во Христе, обязанностью церкви было, когда власть перешла в ее руки, казалось бы, освободить рабов, но случилось совершенно наоборот. „Браки между свободными людьми и рабами остались строго воспрещенными, и в случае недозволенного общения свободной женщины с рабом, по закону Константина Великого, жену казнили, а раба сжигали за-живо— тогда как по языческому закону женщина только становилась также рабынею. Законы о беглых рабах стали также более суровыми". Целых восемь столетий после Константина существовали рабы в полном смысле этого слова, и только с половины XII столетия становится заметным переход к более мягкому крепостному праву. которое наконец совершенно исчезло только в XIX веке под влиянием великой французской революции. И церковь, которая, правда, выкупала рабов—христиан у „неверных", не приложила совсем своих рук к этой реформе. Тем не менее христианство сыграло в истории человечества значительную социальную роль. Так Лекки говорит: „Языческое учение о нравственности было частью философии—христианское—частью религии. Первое было умственным достоянием немногих, высокообразованных людей и не имело, да и не могло иметь, никакого непосредственного влияния на массы. Второе было неразрывно связано с богопочитанием, с обещаниями и угрозами широкой религиозной системы, что действовало так же сильно на самых невежественных, как и на образованнейших людей. Главными целями языческой религиозной системы—были предсказания будущего, разъяснения бытия вселенной, предовращение несчастий, достижение содействия богов. Язычники не знали ни проповеди, ни преподавания веры, ни религиозного воспитания, ни общих публичных собраний в видах духовного совершенствования. Сделать человека более добродетельным не было призванием священника, точно так же как не

было призванием врача. Философские учения об обязанностях человека оставались вне всякой связи с религиозными обрядами храма. Соединение этих двух задач, слияние нравственного воспитания с религией посредством торжественных обрядов, с целью пробудить в человеке сильное, страстное стремление к непосредственному единению с небом—было важнейшим подвигом христианства... Отличительным свойством христианства было то, что его нравственное влияние сказывалось непосредственно, не было случайным. Противно всем языческим религиям преподавание нравственного учения стало главным занятием священников, нравственное усовершенствование—руководящею целью богослужения; нравственная чистота помыслов—необходимым условием обязательного исполнения обрядов. Посредством проповеди, обрядов посредством всех пружин свойственной ему внутренней силы, христианство работало систематически и долго над возрождением человечества. Под его влиянием учение о Боге, о бессмертии души и об обязанностях человека—учение, до которого едва только возвысились самые благородные души древнего мира—стало достоянием деревенской школы, получило общее распространение в деревнях и городах".

Сколь великою заслугою христианства однако это широкое моральное воспитание массы ни было—она все-же имело своего предшественника в лице стоицизма. Возникший свыше чем за 300 лет до Р. Хр., стоицизм имел громадное культурное влияние, будучи древней „просветительной" философиею, систематизировавшей проповедь Сократа, и преследовавшей ее основную цель—нравственную реформу человечества. Поэтому он не ограничивал своей проповеди узкими рамками греческого города или даже Греции— но понес ее всему образованному миру и дал ей такое широкое развитие и распространение, какого до него не знала ни одна философия, обращаясь к эллину и варвару, к рабу и свободному, провозглашая свое учение на улицах и во дворцах. Уже первые стоики по своему происхождению при-

надлежали колониям: так Зенон был сыном Кипрского купца, его преемник Клеанф— был Троадским кулачным бойцом, Хризипп был родом из Тарса Киликийского, Аристон—с Хиоса, Герилл из Карфагена, Сфер из Борисфена, Диоген из Вавилона, Панэций с Родоса, Посидоний из Апамеи Сирийской. Тоже самое разнообразие в происхождении и общественном положении находим и мы позднее. Ученик Панэция Муций Сцевола был понтифекс и юрист Эпиктет—фригийский раб, Персий—знатный человек, Кордуанец Сенека, воспитатель Нерона, богатый вельможа и Марк Аврелий—властитель всемирной Римской империи.

Стоицизм становится воинствующей философией, приобретая постепенно все более и более могущественное влияние на педагогию, и претендуя на широкое нравственно-воспитательное значение. Философ становится проповедником, моралистом, наставником, духовником, заботящимся о спасении душ, назидании, утешении и духовном врачевании своих учеников и своих духовных детей. Аристократы и знатные дамы держат при себе философов как „домашних капеланов"; вельможи переписываются с ними и призывают их к смертному одру, чтобы выслушать их напутствия. Появляются философы—приживальщики, присяжные риторы стоической морали, появляются литераторы, распространяющие ее и в прозе, и стихах, как Персий, в философских школах его преподают ученые профессора, оплачиваемые дорогими гонорарами и наконец уличные проповедники разносят его среди толпы. Стоицизм работал над развитием, углублением нравственного сознания, стремясь пробудить в слушателях и читателях совесть, нравственный анализ, внутреннюю исповедь. Важен и общий смысл этой морали—проповедь универсального, разумного закона, проповедь Слова, живущего в нас и правящего миром. Не мудрено, что христианские апологеты примыкают к этой проповеди, и усваивают себе как ее содержание, так и ее форму. Согласно их учению, христианство развивает „врожденное всему человеческому роду семя Слова". По св. Юстину, Клименту

Александрийскому и др. Логос есть истинный педагог человечества и человека.

23.

Мы указывали, что и трансцендентизм, и так называемая Достоевским шигалевщина одиноково требуют абсолютного и полного послушания. При этом по Шигалеву требуется у рабов — полная безличность. И трансцендентизм Ницше признает за характер смирения—религией рабов. Но атеистическая шигалевщина действительно утверждает безличность. Так ли обстоит дело для трансцендентизма? Ведь шигалевщина прежде всего в корне отвергает всякую религию, а трансцендентизм является представителем трех великих монотеистических религий.

Мы говорили, что античное язычество, благодаря чистоте своего антропоморфизма явилось наивысшею формою натуралистического тезиса: боги его были совершенными людьми равно как и совершенные (в том или другом смысле слова) люди становились богами. Но это совершенство было естественным совершенством, совершенством в смысле красоты, силы, могущества. Точно также и христианство явилось наивысшею формою супранатуралистического антитезиса, именно потому, что его трансцендентный Бог стал подобным же образом совершенным человеком. Именно в личности Христа совершенный Бог стал совершенным человеком. Сущность его Богочеловечества в том, что в нем слиты воедино две природы: природа Бога и природа человека. Но в противоположность греко римскому язычеству совершество человека понимается в христианстве уже не в смысле естественности, натурализма, в смысле этики, в смысле супранатурализма. И в связи с этим только благодаря христианству возникает в мире впервые понятие личности. В древнем мире понятию личности не было места: там человек был только гражданином государства. Нет места понятию личности и у народов Дальнего Востока. И там человек—лишь гражданин своего государства. И поэтому

жизнь человека у них ничего не стоит. Правда, уже в „государстве“ Платона, а потом также и у Плотина, возникает, благодаря стремлению к трансцендентизму идея личности и ее ценности; правда, также и в мозаизме человек уже противостоит перед Богом как личность, что видно напр. хотя бы из истории Иова, но в полном, ясном и ярком своем положении лишь с христианством возникает это новое понятие, понятие личности.

Именно сюда можно отнести следующие слова В. В. Розанова: Народы не растут эклектически, они не набираются смотря по сторонам, наилучшего со всех сторон; — все, что было и есть в истории великого, священного, истинно живого—развивается из своих недр.; каждое дерево растет только из своего семени (литер. очерки, стр. 45). Никогда на земле не было двух Римов; нигде аналогий, ни в чем—повторений, при повторяющейся в сущности „почве“, „климате“, „общем виде страны“; ...„Пульс истории, ее тайна лежит не во волнах моря, которые плещутся о берег, и тогда возникает мореплавание: оне плещутся о Китай — и ничего там не вызывают, тогда как Петр „рожденный от Натальи“, дотянулся до моря и „зачал мореплавание“. Т. е. тайна лежит в человеке, который глядит на море и, или пугливо отпрыгивает от него назад, или мужественно и с любопытством в него бросается“ (Природа и история стр. 231).

Не в „исторических законах“, а в живой индивидуальной душе, в „лице человеческом, мятущемся, восхищенном, взволнованном, негодующем, угнетенном, заключается главный интерес и центр истории. „Человек, в противоположность животному—всегда лицо, ни с кем не сливаемое, никого неповторяющее собою, он никогда не „род“; родовое в нем несущественно, а существенно особенное, чего ни в ком нет, что впервые пришло с ним на землю, и уйдет с нее, когда он сам отойдет от нее в „миры иные“ (литер. очерки стр. 144). Дух семитов, который всегда был обращен внутрь себя, который не чувствовал

природы и отвращался от жизни, один в истории сохранил чистоту свою, никогда не переставая быть дыханием Божества". (Религия и культура стр. 7). К этому прибавляет С. Трубецкой: „Богосознание евреев, их глубокая, интенсивная религиозность чрезвычайно способствовала развитию человеческой личности и личного человеческого самознания. „Бог, сознаваемый в Его превозмогающей реальности, правде и силе и человек, в его самоутверждающейся личности— составляют как бы два полюса ветхозаветной религиозной жизни. Израиль, борящийся с Богом и выходящий из этой борьбы хромым, а не побежденным — вот величавый образ еврейской истории. (Б. XXXII, 28, 30). В Израиле Бог говорил с человеком лицом к лицу; сознание Божества становилось видением, и притом видением до такой степени живым и реальным, что человек не знал, куда уйти от лица Божия, — лица перед которым, горы таяли", как воск, и тряслись основания вселенной. Пророк видел Бога в природе и в истории. И с этим Богом боролся и состязался человек!... Кто вчитывается внимательно в писания пророков, кто отдает себе ясный отчет в душевном состоянии, выражающемся в них с такою яркостью и силою, тот почувствует, полноту потенцированного сознания, в котором говорит пророк и ту высшую степень нравственной реальности, какую имеет для него то, о чем он говорит. Откровение, которое он испытывает, не есть умоззрение созерцательного мистицизма; видения, которые ему являются - не суть грезы распаленной чувственности. Это—непосредственные, выражения того духа, который его переполняет, выражения единственно соответственные и верные. Поэтому образы, в которых он говорит, так прекрасны и вместе так реальны Сознание действительности и личное самосознание нисколько не подавляется в пророке его Богосознанием; наоборот проясняется и потенцируется или, усиливается в своей яркости. Отсюда изумительный реализм пророков, реализм психологический и практический, который так поражает читателя в Вет-

хом Завете, особенно в сравнении со священными книгами других народов". Однако, говорит Розанов, из всех религий, какие знает история, христианство есть самая внутренняя, говорящая совести человека в уединении, т. е. она наиболее запечатлена индивидуализмом. В то время как даже Моисей давал заповеди целому народу, и к народу же обращены были увещания израильских пророков, Христос – и это впервые было в истории—обратился к одному человеку, к лицу: его беседы с самарянкою и с Никодимом, его притчи, высказанные ученикам, все это уходит куда-то далеко далеко от тревог окружающего мира, и как будто даже от самой истории.. Христос, как бы снимая с человека его оболочку, раскрыл в истории его душу, которая постоянно до тех пор скрывалась за племенем, за государством, за общественною жизнью и общепринятыми обычаями,—и судьбу души этой в ее падениях и просветлениях сделал всемирною историею, которая, конечно, стала также вечна и неувядаема, как неувядаема в вечных возрождениях своих человеческая совесть". („Природе и история" стр. 171—172).

Итак, только через трансцендентизм возникает впервые личность, эмансипируется от государства. Ибо лишь через отношение свое к трансцендентному возникает в человеке нечто новое, выходящее за пределы всех его связей с родом, племенем, народом, государством. И в этом видим мы величайшее значение этики Платона в истории всемирной культуры. Но недостатком Платонизма было понимание трансцендентного – как бессубъектной идеи Добра. В Еврейском монотеизме этот недостаток был восполнен в том смысле, что бессубъектность Бога Платона стала в нем Субъектом. Зато иудейский мир—был теократией. Если здесь государство не поглощало собою религии, как это было в античном мире до Платона, то зато наоборот религия поглощала государство. И снова „святая святых" души человека, его личность, его свобода – растворялась в национально-религиозном целом. И лишь в христианстве впервые

ясно и точно и притом уже окончательно различилось Кесарево и Божие. В этом смысле только с христианством возникает впервые личность и ее свобода.

Но как и другие идеи, эта идея личности была почувствована сначала лишь интуитивно и провозглашена поэтому догматически. Идея личности есть гуманитарная идея Гуманитарный же мир покоится на основе мира социального точно так же, как социальный мир покоится на основе мира природы. Но социальный мир, как мир общественной свободы, может реализоваться только в правовом государстве. И только со времени великой французской революции впервые кладется начало социальной свободе, провозглашенной еще в своем зародыше в английской Magna Charta libertatum 1215 г. Таким образом фундамент для личности, как идеи гуманитарной возникает только в конце XVIII в. И в это самое же время получает она и свое философское обоснование. Но то же было и со многими другими великими идеями. И в самом деле, не существовала ли гелиоцентрическая (или правильнее—космоцентрическая) идея в таковом же точно смысле еще за три столетия до Р. Хр. у Аристарха Самосскаго, между тем как научно была обоснована только Коперником в XVI века? Не существовала ли точно также идея эволюции уже в V веке до Р. Хр. у Эмпедокла, между тем, как научное обоснование свое получила она только в XIX в. по Р.Хр. у Спенсера и Дарвина? И, наконец, не существовала идея неучтожимости и невозникаемости материи еще в V столетии до Р. Хр. у Левкиппа и Демокрита, когда ими была провозглашена истина: ex nihilo nihil fit et in nihilum nil reverti potest, — между тем, как впервые научно обоснована она была только в начале сороковых годов прошлого столетия Робертом Майером? И идея личности таковым же образом была провозглашена христианством задолго до того времени, когда она смогла стать обоснованною с научной точки зрения. И как теория феноменалистического идеализма, провозглашенная Буддою за шесть столетий до Р. Хр. была обоснована впервые только

в XVII веке Беркли и Юмом, так и идея личности, провозглашенная в самом начале нашего летосчисления, смогла была быть научно обоснованною только с появлением учения Канта.

Понятие личности возникает всегда и неизменно вместе с понятием трансценденции. Мы это видели и в учении Платона и Плотина, и в учении мозаизма и христианства. Но понятие самой трансценденции—противоречиво. В новоплатонизме, как это явствует из приведенных выше слов Дамаския—Абсолют, Бог совершенно непознаваем, ему нельзя приписывать никаких определений, в мозаизме — совершенно то же самое. И только с Кантом разрешается проблема трансцендентности. Для всей до—Кантоновской философии — говорит Ф. Степпун в своей книге „Жизнь и творчество" — „мир вещей в себе противостоял, как нечто вполне самостоятельное, — духу человеческому, как началу познающему, т. е. отражающему этот мир. Мир вещей мыслился, значит, как бы стоящим на том берегу. Кант уничтожает эту позицию иного берега, уничтожает полярность мира и духа, делая мир бытия только сферою сознания. Дух до Канта — творение среди творений, становится после Канта творцом над всеми творениями; дух до Канта—единое среди многого — становится после Канта — единством всякой множественности, как бы вовлекая все запредельное своей власти в пределы своих самодовлеющих законов, становясь, таким образом и высшим единством и абсолютною полнотою мира" (стр 55). В области социальной культуры дух создает путем категорического императива новый мир в отличие от мира природы, — мир этики, государства и хозяйства, и наконец, в области эстетико-религиозной — тот же самый дух создает впервые понятие личности как аблютно неповторяемой и поэтому ценной в самой себе. В биологии существует всего лишь особь; в этике, — государстве — индивид лишь как индивид рода, т. е. только лицо, персона; чистая же личность — индивидуальна в смысле своей единичной неповторяемости, в смысле своей незаменимости. Только поэтому мо-

жет быть личность, как таковая, вечною, и не только в себе, но и для себя. Ибо лишь как личности можем мы чувствовать, что мы вечны: „sentimus, reperimurque nos aeternos esse", как говорит Спикоза. Итак, для того, чтобы обосновать понятие личности, нужно преодолеть понятие трансцендентности; скорее не преодолеть его, ибо, как мы уже говорили, понятие личности только и возникает в связи с идеею трансцендентности; но вернее преобразовать ее. Мы сказали выше, что идея личности родилась в христианстве и живет лишь в христианских странах. Но христианство выступило прежде всего в форме чистого трансцендентизма, в смысле этики, выдвинув на первый план аскетически-монашеский идеал. И понятие человека тогда разбилось на две части. Личность слилась для трансцендентного христианства с душою, родиной которой был „иной" мир, а натуральный человек стал пониматься лишь как грешник. Вот почему христианство так легко примирилось с рабством и было всегда так равнодушно ко всем социальным несправедливостям. Только с новыми веками воскресает в мире интерес к естественному человеку. Так лишь эпоха Возрождения вновь открыла „человека" как нечто целостное. И Гегель был вполне прав, прославляя эпоху Ренессанса за это открытие. Аналогичным путем открыл XVIII век идею человечества, как такового; правда, пока еще только как строго отвлеченное понятие. И только Гегель, на основе Кантианства, а также на основе философии истории Гердера смог придать этому отвлеченному понятию живой, конкретный смысл, точно установив, что человечество субъект и сразу же и объект всемирной истории, что оно создает себя, приходя к самосознанию, и сознает себя в этой созидающей себя культурной работе. С этого момента понятие человечества уже не может сойти с горизонта истории. И к каким бы увлечениям и недоразумениям оно ни подавало собою повода, как напр. в попытках позитивизма установить религиоз-

ный культ человечества, идея человечества останется нашим высшим культурным знаменем навсегда.

Итак, чтобы личность не была расщеплена надвое, а была бы единою и целостною, трансцендентизм должен быть как то преобразован. И антитезис трансцендентного монотеизма должен встать с тезисом натуралистического пантеизма в какой-то синтез. И к этому синтезу способен только христианский монотеизм. Ибо по основной своей идее христианский монотеизм должен быть не трансцендентным монотеизмом, но именно имманентным монотеизмом. Но почему же таковой синтез является невозможным для обеих остальных монотеистических религий? Возьмем для примера мозаизм. Здесь прежде всего резко бросается в глаза значительное недоразвитие идеи трансцендентизма в области нравственности. Аскетизм и монашество чуть-ли не совсем отсутствуют в еврейской культуре. Христианство же по крайней мере с конца II-го столетия по Р. Хр. и вплоть до времени Лютера почти исключительно, в идее, жило под знаком полного отречения от всех земных интересов. Все это показывает, что еврейский монотеизм далеко не мог встать в положение антитезиса по отношению к светскому миру в такой резкой и следовательно полной форме как христианство. Мозаизм представляет собою, таким образом только первичную и архаическую форму монотеизма. Но этого мало. Синтез есть синтез мира и Бога, человека и Бога, конечного и Абсолюта. Но для мозаизма это является абсолютно исключенным. Тождество Абсолюта и конечности, тождество Абсолюта и идеи человека, т. е. идея Богочеловека для него, как и для Спинозы (см. в Переписке Спинозы — письмо Спинозы к Ольденбургу за № 73) есть не более, как квадратура круга. Напротив, для христианства идея Боговочеловечения именно и есть центральная идея религиозной метафизики. Но первоначальное христианство выдвинуло идею Богочеловечества для философии только в смутной и неясной форме. Именно как за шесть веков до христианства идею феноменалистиче-

ского идеализма выдвинул Буддизм. Но для философии истина Буддизма была обоснована только философией Беркли, Юма и Дж. Ст. Милля. Также точно и истина учения о Богочеловечестве должна быть философски обоснована. Этою задачею и занялись великие вселенские соборы. И обосновать идею Богочеловечества, выявить в точной форме смысл тождества Бога и человека эти соборы могли только пользуясь господствовавшей в то время в античном мире философией новоплатонизма. Но сам новоплатонизм был системою трансцендентною, и поэтому мог обосновать идею Богочеловечества только в духе трансцендентизма. И выработанная на вселенских соборах догматика поэтому страдает коренным недостатком. Для трансцендентизма Бог мыслится абсолютно — потусторонним по отношению к миру. Таковым же только и может с этой точки зрения быть отношение Бога и к человеку, И вочеловечение Бога есть поэтому для трансцендентного христианства в известной мере случайный факт. Поэтому же признали эти соборы в Богочеловеке две природы и две воли. Этот дуализм есть прямое следствие трансцендентизма. Но с точки зрения христианства Логос, Бог—Сын предвечно рождается. И природа человека вовсе не постороння Логосу, как думал Вильям Оккам, ибо тогда действительно Бог мог принять природу и всякого другого существа или предмета. Нет, к самой сущности Логоса принадлежит человечность. И только потому мог принять Бог человеческую природу. Таким образом предвечная рождамость Бога—Сына, Логоса, есть сама и вочеловечение Бога. И в земной истории во времени осуществляется сама вечность. Как Бог становится человеком, точно так же и вечность становится временем. Так входит вечность сама во время, и она вовсе не отрезана от этого последнего, вовсе не трансцендетна ему. И тогда отпадает нелепый дуализм, вложенной вселенскими соборами в существо Богочеловека, тогда нет надобности учить, что в Богочеловеке есть две природы и две воли.

Что человечность есть свойство Логоса впервые в философии поняли Гердер и Кант. Ибо как для Гердера гуманность была не только человеческою сущностью, но и божественным элементом, так и для Канта в абсолютном добре уже заключается вечное идеальное предсуществование „сына Божия" как нравственной цели мира, его конечного нравственного идеала. Именно в своем труде: „Религия в пределах чистого разума" (II, 1) он говорит: „Единственное, что может сделать мир предметом божественного произволения и целью творения — есть человечество (разумное существо в мире вообще) — в его нравственном совершенстве, от которого, как от верховного условия, зависит в воле высшего Существа и блаженство, как непосредственное последствие. Этот единый угодный Богу человек, „заключается в Нем от века"; идея этого человека исходит из Его существа: он есть постольку не какая либо сотворенная вещь, а Его „единородный Сын"; Слово, через Него же вся бысть, я же бысть, и без Него ничто же бысть, еже бысть (ибо ради него, т. е. ради разумного существа мире, мыслимого в его нравственном совершенстве, создано все), „Он есть образ славы Его."

Если человечность есть свойство Логоса как такового, то отсюда вытекает необычайной важности вывод для учения о Боге. Именно в чем смысл, в чем значение этой человечности? Только и исключительно в моральности. И след. все моральные свойства, приписываемые христианством Богу — могут принадлежать только Логосу, как второму лицу. Бог—же—отец—так сказать, еще — до — морален. Его свойства — творчество и всемогущество. И в то время как обе остальные религии монотеизма — суть религии Бога—Отца. одно только христианство — является религиею Логоса. Но христианское учение не ограничивает своего учения о Боге — двумя лицами. Оно говорит также и о третьем лице. Какова же может быть его характеристика, характеристика Св. Духа? Об этом можно получить некоторые по-

нятия из приведенных ниже слов Адольфа Гернака; „Восточная церковь занята главным образом вопросом об искуплении от смерти, вопросом о самой смерти и о будущей жизни во Христе. Блаженство возможно лишь в будущей жизни. Отсюда преобладание литургии, ибо она уносит в небо, дает верным предвкушение вечного блаженства. Поэтому восточная литургия отличается экстатически-мистическим характером, как прообраз царства Божия во всей его ослепительности. В связи с этим стоит и культ образов как видимых ликов нездешнего мира". Так только одно православие из всех христианских вероисповеданий не остается религией двух лиц, как остаются остальные христианские исповедания — а проявляет себя, осуществляет себя как единственная религия, почитающая Бога в трех лицах. И специфическим свойством третьего лица является святость и блаженство. Если вечность входит во время, то и обратно, время входит в вечность. Ибо земная, временная жизнь Богочеловека есть новый фазис в развитии Логоса И поэтому само время здесь создает вечность. Громадная заслуга христианства в философии заключается в том, что оно уничтожило трансцендентность Платоновских идей. Эти идеи были неизменны, неподвижны, окаменелости. Но христианство взорвало эти окаменелости, оживило эти мертвые неизменности, дало движение — неподвижности. Именно это и говорит Ройс, когда заявляет, что „мы стремимся к абсолютному лишь постольку, поскольку абсолютное тоже стремится в нас и ищет путем наших временных борений—мира, которого нигде нет во времени и который наличен лишь — и притом с абсолютностью — в вечности: Если бы не было стремления во времени, не могло быть и мира в вечности".

Итак сама вечность обусловливается временем и создается этим последним. С другой же стороны и вечность нисходит во время. Другой коренной недостаток платонизма заключается в том, что временный, чувственный мир есть для него лишь призрак,

лишь небытие и лишен всякой самостоятельности и всякой ценности. И только идея вочеловечения Бога, позволила потом Гегелю преодолеть уничтожение земной жизни (как это делал платонизм), и вплести эту последнюю в метафизическую, так что он был в силах само чувственное разъяснять сверхчувственно.

Итак Логос есть, как ныне говорит Бердяев, — совершенный человек, т. е. идея человека. И природа человека и только его одного eo ipso присуща самому Богу. И только поэтому может идея Богочеловека быть приемлемой для философии. Однако тождество Абсолюта и человека, безконечного и конечного требует дальнейшего обоснования. Именно Гегеля нередко обвиняют, что сам Абсолют в его системе принял человеческую форму и тем самым, так сказать, деградировал себя. Оставляя в стороне взгляд самого Гегеля, рассмотрим, возможно ли это тождество Абсолюта и человека и, если оно возможно, то каким образом оно возможно. Итак, действительно ли вследствие этого тождества сам Абсолют с неизбежностью антропоморфируется? Еще в древности Эвгемер восставал против антропоморфирования Абсолюта, указывая, что, если бы быки стали стараться представить себе Бога, то мыслили бы Его в виде совершенного быка, а лошади—в виде совершенной лошади. Таким образом выходит, что Бог есть наше представление и поскольку он есть именно „наше представление", он с неизбежностью принимает человеческую форму, антропоморфируется. Положение: „Бог есть наше представление" в этом смысле совершенно аналогично положению эмпирического идеализма, т. е. феноменализма, гласящего: „мир есть наше представление". Далее, этот мир есть собственно говоря, человеческий мир И эта человечность есть своего рода зоологическая ограниченность. Но таковая человеческая ограниченность должна быть преодолена. Нам важна не человеческая истина, т. е. истина только для людей, но истина сама по себе, истина в себе и для себя, т. е. истина „вообще",

истина как таковая. И мир для нас ценен не постольку, поскольку он есть таковой для человека но именно поскольку он есть как таковой. т. е. в себе. Эмпирическая идеальность мира, феноменальность его— должна быть отринута, и место эмпирической идеальности должна занять эмпирическая реальность. Мир— транс—субъективен. Он, так сказать, „транс-психологичен" и наконец, он „транс—антропоморфен". Итак антропоморфизм в отношении к Абсолюту, — с этой точки зрения недопустим. Мышление уже не есть „наше" мышление, но мышление „вообще". И то обстоятельство, что это мышление реализуется в конкретные формы и становится таким образом „человеческим", отнюдь не свидетельствует, что оно перестает быть мышлением „вообще" точно так же, как налитая в стакан вода остается тою же самою водою и сохраняет все свои химические свойства, а вовсе не становится какою то особою „стаканною" водою. Тоже самое относится и к практическому, как называл Кант волю, и, наконец, к эстетическому разуму, т. е. чувствованию. Но теоретический, практический и эстетический разум в своем целом есть то, что принято называть „духом". Итак Абсолют мы можем постигать только через мышление, волю и чувствование и след. только через „наш" дух. Но „наш" дух в сущности своей вовсе не есть специфически наш „дух", но в своем истинном существе есть дух „вообще". И тогда уже не может более быть обвинения в антропоморфизме. Тем не менее Абсолют мы постигаем только через наш дух и таким образом отрицая „эмпирический идеализм" в деле познания Абсолюта, мы должны утверждать только трансцендентальный идеализм. Именно постигать Абсолют как существует он сам по себе, т. е. в смысле кантовских вещей в себе, мы не можем. Только через наш дух может он существовать для нас. Другими словами понятие тождества Абсолюта и человека означает тождество только в принципе, только в основе, но никоим образом не in concreto. Как наше познание внешнего, физического мира ограничено в

то в смысле, что наши чувства ограничены и в своем числе (их только пять) и в сфере своего действия (оне действительны только до известного предела), так же и наш дух в своем целом ограничен известными рамками. Правда эта ограниченность является условною в том смысле, что всякая граница всегда переходима, тем не менее она существенна для человека, как существа конечного. Итак в известном смысле мы считаем себя в праве утверждать, что Абсолют и человек в глубочайшей своей сущности полностью и целиком тождественны, т. е. что абсолютное полностью и целиком воплощается в человеке, но воплощается только в относительной форме, соответственно индивидуальным, социальным, культурным и историческим условиям этого последнего. И только потому, что абсолютная истина, абсолютное добро, абсолютная красота может воплощаться в соответствующем человеке, только это одно делает возможным и понятным и Боговочеловечение. И богословские науки на этом основании должны относиться к наукам чисто гуманитарным, учащим именно и только о чисто человеческом мире. Поэтому же должны мы отвергнуть и всякий иррационализм. Бог или Абсолют не есть и не может быть для нас какою-то непознаваемою, непостижимою, чуждою разумности, или хотя бы даже сверхразумною вещью в себе. И Фихте был совершенно прав, когда выбросил все вещи в себе из своего философского инвентаря за ненадобностью. Точно также прав был и Шиллер, когда иронически писал: „Метафизика скончалась, не оставив наследников. И вот с аукциона продаются вещи в себе“. И действительно, все разумное, как говорит Гегель — действительно, и все действительное — разумно. Но эта разумность действительности, как Кантовская разумность, относится к закономерности всех научных областей, своеобразной в каждой из этих последних. Этим отвергается тот вульгарный, плоский рационализм, который требует ясности и осязательности, хотя бы и через посредство рассудка, в познании всех вещей.

24.

Характернейшим признаком монотеизма, кроме борьбы его со светскою культурою, был чуждый язычеству фанатизм. И евреи, и христиане, и мусульмане совершили ad maiorem gloriam Dei столько зверств, сколько навряд ли совершили все остальные народы за свою историю. Еврейские пророки требовали постоянно избивать даже младенцев язычников, христианское ауто-да-фэ совершило бесконечное число преступлений, да и мусульмане от них не отставали. Вспомним напр. речь Тамерлана к своим воинам после разгрома Турецких полчищ во главе с султаном Баязетом I при Ангоре в 1405 г.: „Пойдем теперь избивать китайских язычников, чтобы смыть кровь убитых нами единоверцев!“ Но все эти указания далеко отступают перед тем маленьким, самом по себе ничтожным образчиком фанатизма, о котором нам свидетельствует Евсевий. Именно во время одного из гонений на христиан на арене цирка католические мученики стояли отдельно от монтанцев, тоже брошенных диким зверям на растерзание, — отдельно, чтобы только не умереть вместе еретиками! Откуда же возникает у монотеизма его вражда к светской культуре, откуда рождается его изуверческий фанатизм? Мы указывали выше, что начальною стадией культуры является натурализм, в котором природа и Бог слиты в одно нерасчленённое целое. Deus sive natura, говорит Спиноза. Это воззрение в развитом виде есть воззрение пантеизма. Но моральные требования заставляют человечество вынести понятие Божества за пределы природы, за пределы мира. Из имманентного принципа понятие Божества становится принципом трансцендентным. Из Бога в природе, Бога в мире— Бог становится существом надмирным. Но поскольку Бог и мир разделены, обособлены, действия Бога на мир получают уже совсем другой характер. В области познания, науки, даже если не исходить из положения Тертуллиана: credo, quia absurdum est, а, наоборот, исходить из положения Ансельма Кентер-

берийского: credo ut intelligam: т. е. если даже не исходить из положения, что человеческий разум естественно не может доходить до истины, а наоборот, допуская полную вовможность естественного постижения вещей, Бога, Он как абсолютная трансцендентность может давать человеку Свое откровение. И поэтому даже допуская возможноєть двойной истины, истины через откровение и истины через естественный разум, человеческий разум лишается своего суверенитета. И наука в лучшем случае остается только служанкою богословия. Каждую минуту, каждый момент она может быть лишенною этого своего положения и оказаться изгнанною из области познания. Каждую минуту, каждый миг религия может снова провозгласить Тертуллиановский принцип, что истина для разума абсурд, и что для крепости веры абсурдность истины надежнее и вернее.

В области искусства человеческий дух также лишается своей суверенности. Искусство для искусства, т. е. идея чистой красоты сменяется идеею служения религии. Живопись превращается в иконопись и литература—в проповеди и поучения. И если в эпоху средневековья это сказалось с особенною рельефностью, то в более эластичных формах это отражается и в наше время. Своим служением обществености искусство теряет свою автономность, свою самостоятельность. Между тем величайшими поэтами в новое время были именно „чистые" поэты, поэты-эстеты. Таковы были например „великий язычник" Гете в Германии и таковой же „великий язычник" Пушкин в России. И над ними высоко возвышается величайший поэт в мире, равного которому еще никогда никого не было, такой же „язычник" Вильям Шекспир.

В области права и государства трансцендентный монотеизм также всегда таил в себе подрывающий характер Так при жизни первого еврейского царя Саула пророк Самуил помазывает на царство Давида и таким образом создает революцию. И чуть-ли не каждый еврейский пророк громит власть и призывает

граждан к восстанию. Приводить же примеры из истории папства вряд-ли кому и нужно. Особенно ярка была деятельность пап Григория VII и Иннокентия III, а равно печальная судьба императора Генриха IV и всей благородной династии Гогенштауфенов.

Итак и в области науки, и в области искусства, и в области права и государства трансцендентизм монотеизма имеет одинаково угрожающий характер. Везде и всегда возможно вмешательство трансцендентного Бога, и это вмешательство в корне подрывает все эти области, т. е. всю светскую культуру. И далее, это вмешательство нарушает естественный ход явлений и событий, нарушая естественное их развитие и вводит в культуру новое понятие, понятие чуда.

Еще античный мир выставил известный тезис: ex nihilo nihil fit et in nihilum nil reverti potest — из ничего ничего не возникает и ничто не превращается в ничто. Это положение не только требует сохранения мира материи, силы, но оно объявляет также, что ничто не возникает без причины, и все обусловлено причиною. Абсолютно случайного нет и не может быть ничего. Случайность, контингентность может иметь только относительный характер. И только такого рода случайность может религия рассматривать как чудо. Но это рассмотрение носит чисто имманентный характер. Монотеизм же требует трансцендентного трактования понятия чуда. А таковое понятие в корне падрывает и науку, и государство, и всю вообще светскую культуру.

Теперь мы можем ответить на вопрос, почему монотеизм всегда неразрывно связан с фанатизмом. Монотеизм трансцендентирует Бога, выносит Его далеко за пределы мира. Однако человек тем не менее связан с Богом, и эта религиозная связь его делает его избранником. И если в мозаизме избранником Бога является лишь еврейский народ, то в исламе и в особенности в христианстве этнографическое понятие народа уже заменяется религиозным по-

нятием церкви. Ибо и ислам, и, конечно, христианство являются уже не национальными, но в тенденции своей космополитическими религиями. И именно это понятие „избранности" порождает собою у верующих их фанатизм, нетерпимость, ко всем и ко всему противному их духу.

Мы пока все время говорили о борьбе антитезиса с тезисом, и видели, что супранатуралистический монотеизм, по самой своей сущности должен бороться и действительно борется с натуралистическим пантеизмом и вообще светскою культурою. Теперь же мы должны отметить, что и язычество со своей стороны точно также борется с монотеизмом во имя своей светской культуры. И борьба с иудейством, а затем гонения на христиан — вот наиболее яркие примеры этой борьбы.

Победа осталась за антитезом, и античный мир мало-по-малу христианизировался. Этот грандиозный переход от натуралистического язычества к супранатуралистическому монотеизму в конкретной форме с необыкновенною яркостью выразился в частной истории одной из удивительнейших личностей не только Византийской, но и всей Европейской истории. Мы говорим о супруге императора Феодосия II — императрице Афинаиде, впоследствии — Евдокии. Она была дочерью одного учителя в Афинах и выдавалась как необычайною красотою, так и необыкновенным умом, а также поэтическим творчеством. Отец ее, умирая, отдал все свое состояние своим сыновьям, а ей не дал ничего, заявляя, что она станет императрицею. И действительно она стала супругою императора Феодосия II. Сияя красотою, умом и талантами, она начала свою жизнь как яркая представительница античной жизнерадостности, а кончила ее суровою монахинею, отрекшеюся от всего земного во имя далекого трансцедентного идеала. Дочь ее также Евдокия, супруга западного императора Валентиниана III с дочерью своею также Евдокиею во время нашествия вандалов на Рим в 455 г. была взята в плен королем Гензерихом.

25.

Рассматривая тезис, т. е. античный мир, мы видели, что он в своем логическом, а следовательно и историческом развитии приходит в конце концов к своему саморазложению. Тоже самое должно, конечно, происходить и с антитезисом. В своем последовательном развитии и антитезис, действительно, приходит к своему логическому саморазложению. Рассмотрим же это ближе.

Античный мир в своем развитии, как логическом, так и историческом, совершил полный цикл, придя в Буддизме к своему собственному отрицанию; еврейский монотеизм, утвердив абсолютную трансценденцию Бога, в своем развитии пришел в христианстве точно также к своему полному отрицанию. И трансцендентное христианство совершило в своем развитии точно также полный цикл, став утверждать в конце концов то, что оно ранее отрицало, и став отрицать то, что оно ранее утверждало. Так итоги этого развития невольно заставляют вспомнить идеи Достоевского, изложенные им в „легенде об великом инквизиторе" в романе „Братья Карамазовы".

Христос перед началом своей учительской деятельности подвергался в пустыне искушениям со стороны Злого Духа Именно, искуситель, подойдя к Христу сказал ему: „Если Ты — Сын Божий, скажи, чтобы камни сии сделались хлебами." Но Христос отказался, сказавши, что люди не единым хлебом сыты будут. Так начиналась христианская церковь. И когда через пятнадцать веков заключился цикл средневекового христианства, точка зрения церкви были радикально противоположною. Переданные Христом духовные дары она обращала в материальные хлебы, дойдя в конце концов до явной продажи индульгенций за деньги и собрала вместо духовных благ несметные материальные богатства. Тщетно образовывались, в качестве протеста, нищенствующие монашеские ордена доминиканцев и францисканцев,

Римская церковь в эпохе гуманизма и реформации— уже совершенно омирщвилась.

Еще ярче, еще сильнее видим мы внутри самого антитезиса переход так сказать маленького тезиса в его антитезис, если мы обратимся к второму „искушению".

Мы говорили выше, что христианство, распространившись по владениям Римской империи, духовно в то время разлагавшейся, должно было подчиниться общему духу той эпохи, выражавшемся в утере творческих духовных сил. Религиозное творчество, еще наблюдавшееся в первые века — ко времени императора Феодосия Великого и так называемого „торжества христианства" совершенно уже иссякло. И свободное творчество стало мало по-малу заменяться традицией и авторитетом. И если еще могло кое-где проявиться свободное творчество, это могло уже угрожать безопасности и даже жизни тех лиц, у которых оно могло проявиться, так как с торжеством христианства и светский меч стал к услугам церкви. Право свободного религиозного творчества или толкования перешло в руки духовенства и мало по малу руки высшего духовенства. И в Римской церкви со времени Ватиканского Собора 1870 г. уже оффициально стало это право — правом одного только римского первосвященника. Фактически же „непогрешимыми в делах веры" стали папы уже со времен Григория VII. И далее, чтобы потушить всякое религиозное творчество запретила западная церковь даже чтение Священного Писания мирянам. И только реформация освободила западное человечество от этого религиозного рабства, поскольку стал Запад — протестантским. И Великий Инквизитор Достоевского говорит Христу: „Свобода их веры Тебе была дороже всего еще тогда, полторы тысячи лет назад. Не Ты ли так часто тогда говорил: „Хочу сделать вас свободными". Но вот Ты увидел теперь этих „свободных людей". „Да, это дело нам дорого но мы докончим, наконец, это дело во имя Твое. Пятнадцать веков мы мучились с этою свободою, но

теперь это конечно и кончено крепко. Зная, что теперь, и именно ныне, эти люди уверены более, чем когда нибудь, что свободны вполне, а между тем сами же они принесли нам свободу свою и покорно положили ее к ногам нашим. Но это сделали мы, а того ли Ты желал, такой-ли свободы?" „Ибо только теперь стало возможным помыслить в первый раз о счастье людей. Человек был устроен бунтовщиком; разве бунтовщики могут быть счастливыми? Тебя предупреждали, — Ты не имел недостатка в предупреждениях и указаниях, но Ты не послушал предупреждений. Ты отверг единственный путь, которым можно было устроить людей — счастливыми, но, к счастию, уходя, Ты передал дело нам. Ты обещал, Ты утвердил Своим словом, Ты дал нам право связывать и развязывать и уж конечно, не можешь и думать отнять у нас это право теперь. Зачем же Ты пришел нам мешать?"

„Вместо того, чтобы овладеть свободою людей, Ты увеличил им ее еще более! Или Ты забыл, что спокойствие или даже смерть человеку дороже свободного выбора в познании добра и зла? Нет ничего обольстительнее для человека, как свобода его совести, но нет ничего и мучительнее. И вот, вместо твердых основ для успокоения совести человеческой раз на-всегда, — Ты взял все, что есть необычайного, гадательного и неопределенного, взял все, что было не по силам людей, а потому поступил как бы и не любя их вовсе, — это кто же: Тот, Который пришел отдать за них жизнь Свою! Вместо того, чтобы овладеть людской свободой, Ты умножил ее, и обременил ее мучениями душевное царство человека во веки. Ты возжелал свободной любви человека, что бы свободно пошел он за Тобою, прельщенный и плененный Тобою!"

„Страшный и умный дух, дух самоуничтожения и небытия, великий дух говорил с Тобою в пустыне, и нам передано в книгах, что он, будто бы „искушал" Тебя. Так ли это? И можно ли было сказать хоть что нибудь истиннее того, что он возвестил Тебе в

трех вопросах, и что Ты отверг то, что в книгах было названо искушениями?" А между тем, если было когда-нибудь на земле совершено настоящее, громовое чудо, то это в тот день, в день этих трех искушений... Ибо в этих трех вопросах как бы совокуплена в одно целое и предсказана, вся дальнейшая история человечества, и явлены три образа, в которых сойдутся все неразрешимые исторические противоречия человеческой природы на всей земле. Тогда это не было еще так видно, ибо будущее было неведомо, но теперь, когда прошло пятнадцать веков, мы видим, что все в этих трех вопросах до того угадано и предсказано и до того оправдалось, что прибавить к ним или убавить от них ничего нельзя более."

„Есть три силы, единственные три силы на земле, могущие навеки победить и пленить совесть этих слабосильных бунтовщиков, для их счастья, — эти силы — чудо, тайна и авторитет. Ты отверг и то, и другое, и третье, и Сам подал пример тому. Когда страшный и премудрый дух поставил Тебя на вершине храма и сказал Тебе: „Если хочешь узнать, Сын ли Ты Божий, то вверзись вниз, ибо сказано про Того, что ангелы подхватят и понесут Его и не упадет, и не расшибется, и узнаешь тогда, Сын ли Ты Божий и докажешь тогда, какова вера Твоя — в Отца Твоего, но Ты, выслушав, отверг предложение и не поддался и не бросился вниз. О, конечно, Ты поступил тут гордо и великолепно, как Бог, но люди-то, но слабое, бунтующее племя это — они — то боги — ли?" „Ты не сошел с креста, когда кричали Тебе, издеваясь и дразня Тебя: „Сойди с креста и уверуем, что это — Ты". Ты не сошел потому, что опять-таки, не захотел поработить человека чудом, и жаждал свободной веры, а не чудесной. Жаждал свободной любви, а не рабских восторгов невольника перед могуществом, раз навсегда его ужаснувшим. Но и тут Ты судил о людях слишком высоко, ибо, конечно, они — невольники, хотя и созданы бунтовщиками." „Они — порочны и бунтовщики, но под конец они то и станут послушными. Они будут дивиться на нас и будут

считать нас за богов за то, что мы, став во главе их, согласились выносить свободу, которой они испугались, и над ними господствовать, — так ужасно станет им под конец быть свободными. Указывая, что воскресение во Христе, уготовлено лишь немногим избранникам, Великий Инквизитор говорит: „Ты можешь с гордостью указать на этих детей свободы, свободной любви, свободной и великолепной жертвы их во имя Твое. Но вспомни, что их было всего только несколько тысяч, да и то богов, а остальные? И чем виноваты остальные, слабые люди, что не могли вытерпеть того, что могучие? Чем виновата слабая душа, что не в силах вместить столь страшных даров? Да неужто же и впрямь приходил Ты лишь к избранным и для избранных? Неужели мы не любили человечество, столь смиренно сознав его бессилие, с любовью облегчив его ношу и разрешив слабосильной природе его, хотя бы и грех, но с нашего позволения? К чему же теперь пришел Ты мешать нам?"

„Но стадо вновь соберется, и вновь покорится и уже раз навсегда. Тогда мы дадим им тихое, смиренное счастье, счастье слабосильных существ, какими они и созданы. О, мы убедим их, наконец, не гордиться, ибо Ты вознес их, и тем научил гордиться; докажем им, что они слабосильны, что они — только жалкие дети, но что детское счастье — слаще всякого. „Да мы заставим их работать, но в свободные от труда часы мы устроим их жизнь как детскую игру, с детскими песнями, хором, с невинными плясками. О, мы разрешим им и грех; они — слабы и бессильны, и они будут любить нас, как дети за то, что мы им позволили грешить. Мы скажем им, что всякий грех будет искуплен, если сделан будет с нашего позволения; позволяем же мы им грешить потому, что их любим, наказание же за эти грехи, так и быть, возьмем на себя". „Самые мучительные тайны их совести, — все, все понесут они нам, и мы все разрешим, и они поверят решению нашему с радостью, потому что оно избавит их от великой заботы и страшных теперешних мук решения личного и сво-

бодного. И все будут счастливы, все миллионы существ, кроме сотни тысяч управляющих ими. Ибо лишь мы, мы, хранящие тайну, только мы будем несчастны. Будет тысяча миллионов счастливых младенцев, и сто тысяч страдальцев, взявших на себя проклятие познания добра и зла. Тихо умрут они, тихо угаснут во имя Твое и за гробом обрящут лишь смерть. Но мы сохраним секрет, и для их же счастья будем манить их наградою небесною и вечной. Ибо еслибы и было что на том свете, то уж, конечно, не для таких, как они."

Дух Великого Инквизитора готовит себе оправдание и на страшном суде: „Я тогда встану и укажу Тебе на тысячи миллионов счастливых младенцев, не знавших греха. И мы, взявшие грехи их, для счастия их, на себя, мы станем перед тобою и скажем: „Суди нас, если можешь и смеешь". Знай, что я не боюсь Тебя. Знай, что и я был в пустыне, что и я питался акридами и кореньями, что и я благословлял свободу, которою Ты благословил людей, и я готовился стать в число избранников Твоих, в число могучих и сильных с жаждою „восполнить число". Но я очнулся, и не захотел служить безумию. Я воротился и примкнул к сонму тех, которые исправили подвиг Твой. Я ушел от гордых и воротился к смиренным для счастья этих смиренных. То, что я говорю Тебе— сбудется и царство наше созиждется".

Наконец диавол показывает Христу все царства земные и говорит: „все это отдам я Тебе, если падши, поклонишься мне". Но Христос отказался и от этого, ибо царство Его должно быть не от мира сего. Но Римская церковь и здесь отказалась от заветов Христа. Именно царства земные она ценила настолько высоко, что даже пошла на подлог документа, известного под именем „Donum Constantini", сочинив этот документ, гласящий, будто бы император Константин Великий, перенося свою столицу из Рима в 324 году по Р. Хр. в Константинополь, подарил Западную Империю — римскому папе. Подлог этого домумента был разоблачен в эпоху Ренессанса

в Италии. Пользуясь политическою слабостью Византии, папы захватили в свои руки власть над Римом, входившим в состав Равеннского экзархата Византии, и наконец санкционировали этот захват в 755 г. по соглашению с франкским королем Пипином Коротким. Пипин отдал церковную область папе, хотя она принадлежала не ему, а Византии еще со времен Юстиниана Великого, а папа санкционировал узурпацию Пипином королевской власти, хотя точно также не имел на это никаких прав. А затем римские папы со времен Григория VII и в особенности Иннокентия III уже действительно стали распоряжаться тронами стран Западной Европы. Так заключилась история средневекового христианства полным отречением его от идеалов Христа

Еще ярче, еще выпуклее видно это из следующего. Христианство с самого своего возникновения было в глубокой связи с Платонизмом. На Востоке эта связь так и укрепилась окончательно, на Западе же, платонизм постепенно стал уступать все более и более место аристотелизму. Так одно и тоже семя Христова учения говорит Ф. Ф. Зелинский, сеяли проповедники Евангелия по всем областям римской империи; но не одни и те же были всходы, явившиеся с течением столетий в ее западной и в ее восточной половинах. На востоке умы богословов занимал вопрос о самом Божестве и его объявлении миру; на западе — вопрос об отношении к Нему человека, о том, какими путями может человек достигнуть спасения и вечного блаженства. И это различие Запада и Востока в основании своем обусловливалось различием духовной культуры Запада и Востока. Рим, как мы видели, создал социальную культуру, а Эллада — культуру гуманитарную. И в то время как творческие умы древней Эллады возносились в миры чистой красоты и истины, отдаваясь всею душою благодарной и бескорыстной спекуляции, властолюбивый Рим был холодным практиком и отличался трезвым, чисто-юридическом складом мышления. И как в искусстве и литературе, так и в философии и науке — римский

дух остался навсегда бездарным и ничтожным. И новоплатонизм, легший в основание христианстве как такового, так и остался зерном, упавшим на каменистую почву. Философским руководителем Запада очень скоро сделался Цицерон. Лишенный всякого творчества в философии, Цицерон, как истый римлянин, оказался блестящим практиком. Будучи беспринципным эклектиком, он отличался необычайным талантом подбора. И в то время как ни один из философов, из которых черпал Цицерон свою премудрость (Антиох, Филон, Посидоний, Панэтий, Клитомах и многие другие), не удержался на Востоке к тому времени, когда там зарождалась христианская философия, — один только Цицерон всецело властвовал над умами на Западе Его философия, представлявшая собою удивительную по пестроте смесь стоических, эпикурейских, перипатетических, старо и ново академических начал, зачастую противоречивших друг другу, именно благодаря отсутствию всякой глубины и принаровленности своей к практической жизни, отличалась тремя своими сторонами: 1) она была совершенно отрицательна по отношению ко всему сверхестественному, к чудесам; 2) она была строго положительна в области морали и наконец в 3) была чисто скептична, ко всему, что ныне считается областью „непознаваемого". И как это ни странно, римское христианство в первый период своего существования опиралось всецело на философию Цицерона. Рассматривая чудеса, которыми была полна языческая римская религия, утверждавшая, что именно на таких чудесах вырос и окреп любимец богов, великий Рим, Минуций Феликс (гл. 20, 4) восклицает: „Если бы эти чудеса когда-либо произошли, они происходили бы и поныне; но так как они невозможны, то, значит, их и не было никогда!" Живший столетием позже Лактанций, использовавший очень усердно книги Цицерона „о природе богов". проникнутые религиозным скептицизмом, заявляет (Div. inst. I, 17), что особенно „третья из них в корень разрушает все религии", забыв даже сделать оговорку для христиан-

ства. Однако еще и Минуций Феликс, наряду со скептическими доводами относительно возможности чудес, указывает и на то, что языческие боги, будучи дьяволами (δαίμονες), могли творить и чудеса со свойственной злым духам силою.

Если древне римское христианство смотрело на Цицерона как на своего союзника в своей борьбе с язычеством, то еще более оно почитало его за его скептицизм в отношении к области „непознаваемого". Ведь, по его мнению, Цицерон имел полное право оспаривать возможность положительного знания об нем: он ничего не знал еще об откровении. И когда Цицерон с грустью отмечал: „как счастлив был бы я, если бы я также легко мог найти истину, как я обличаю ложь! — для Лактанция было совершенно ясно, что указанный в этих словах пробел философии был восполнен потом откровением: „так как истина не может быть найдена человеческим умом,— пишет он—то он по крайней мере достиг того, что было по силам нашему разумению,— обличению лжи". Но когда вскоре после этого христианство победило, скептицизм Цицерона потерял для него свое прежнее значение.

Что же касается наконец этики Цицерона, то она сразу произвела на христианство глубокое впечатление. И оно в лице Лактанция и особенно учителя Августина — Амвросия беззаветно отдалось ей, не подозревая ее внутренней несовместимости со своими основными догматами. Когда же эта несовместимость ясно вскрылась перед глазами христианства в лице блаж. Августина, Римская церковь осудила ересь Пелагия, пытавшегося сочетать с христианизмом цицеронианизм. Природа была, по Августину, когда-то превосходна, но только до грехопадения „Волею первого грешника природа была осквернена". (Aug. Jul. III. 33). Поэтому, если „справедливость происходит из природы и (руководимой ею) воли человека, то Христос умер по напрасну" (Jul. IV. 17). И если пелагиане, следуя Цицерону, гордо говорили Творцу: „Ты сделал нас людьми, но проповедниками мы сделали сами себя" (Aug. ep. 177), и благодать, требуемая все же

для спасения, „даруется нам соразмерно с нашими заслугами" (Aug. Jul. III, 2, 48), то Августинианство было в этом отношении прямым антиподом пелагеанианства: „мы же утверждаем, что благодать дается человеку даром (gratis), и что она именно потому и называется благодатью (gratia) и что все заслуги святых исходят от нее (Aug. III, Jul. III 48); таким образом „венчая наши заслуги, Бог венчает только свои собственные дары". Понятие добродетели у Цицерона состоит из двух элементов: субъективного и объективного. Субъективный заключается в добродетельном настроении человека, а объективный — в добродетельном деянии. И первое без последнего несовершенно: „virtus actuosa est" говорит Цицерон — следуя в этом отношении перипатетикам. Нетрудно уловить связь этого двойного определения — с юридическими наклонностями римлян: точно также ведь в их уголовном праве преступления рассматриваются как соединение преступного деяния (culpa) с преступным настроением (dolus). Древнее римское христианство только передвинуло здесь незаметно центр тяжести на субъективную сторону: „affectus tuus nomen imponit operi tuo" говорит Амвросий Августин же выдвигает против этого сверсубъективный принцип „предела" (finis), принцип относимости. Христос первый научил людей относить к Богу свои помыслы и деяния. Он первый поставил веру во главе угла человеческой морали. Вот эта-то богоотносимость, эта вера отличает христианскую добродетель от языческой; в ней заключается причина оправдания христианина и отвержение даже самого добродетельного язычника. Вот почему мог сказать блаж. Августин, хотя и не сказал этого, — что „добродетели язычников были лишь блистательными пороками".

Однако Августинизм восторжествовал только в теории. Он должен был восторжествовать, ибо в нем восторжествовало христианство. Ведь пелагианство знаменовало собою язычество. Тем не менее Августинизм мог восторжествовать только в теории: ибо в своем учении о предопределении Августинизм, отри-

Книгозбірня Студіону Львові

цая всякую свободу воли, заставлял Абсолют поглощать собою все конечное. И потому средневековый католицизм должен был пойти на компромисс, восприняв в себя полупелагианство. Вместе с этим и платонизм, лежавший в основе Августинизма должен был все более уступать свое место аристотелизму. Ибо аристотелизм представлял собою умеренный трансцендентизм. И в учении Фомы Аквината аристотелизм окончательно и навсегда стабилизировался для католицизма. А различение между платонизмом и аристотелиамом таково: в то время как платонизм проникнут насквозь проблематизмом, упраздняет аристотелизм всякого рода проблематику.

В своей „философии свободного духа" Бердяев говорит: „Аристотелизмом воспользовалась схоластика в лице величайшего своего представителя, св. Фомы Аквинского, чтобы утвердить исключительно естественность, природность человека и мира, и противоположить им—сверхестественное, сверх-природное. Человек и мир сотворены Богом, но не вкоренены в Боге... Бог понимается как чистый акт: в Боге — нет потенции. Потенциальность есть дефективность тварного бытия, признак смешанности с небытием. Так создается система закрепощения и замкнутости природного, естественного, тварного мира и отрицается духовная природа мира и человека. (Т. I стр 86—87). Пророческий дух в христианстве отрицается. Христианство превращается в статическую, застывшую систему в богословских доктринах, в канонах, во внешнем церковном строе. Церковь представляется достроенным зданием — с возведенным на вершине куполом, Бесконечностью. Бесконечность духовного мира — закрывается. Господствовать начинает христианское законничество и фарисейство. (Стр. 170). С происшедшим отождествением в католицизме невидимой церкви—с видимою, —исчезла в нем всякая проблематичность. Опять как у Гегеля с отрицанием сферы долженствования слилась эстетическая и религиозная область с физическим бытием, и эстетика, религия и история—нату-

рализовались точно также натурализовалась область религии и в католицизме. И эта натурализация происходит потому, что в нем, как и в Гегельянстве, не стало больше никаких проблем, все стало сплошь и целиком опознанным. Действительно, после Ватиканского собора 1870 года догматическое вероучение католической церкви завершилось навсегда. Но это только так сказать с формальной стороны. По существу же это все было так уже со времен Григория VII и Иннокентия III. Ватиканский собор только поставил над и — точку, и больше ничего. Так завершается круг. И это возвращение к миру говорит о полном крушении трансцендентизма. Трансцендентный идеал монашества, отрицавший всю светскую культуру, был преодолен реформациею. Лютер провозгласил, что „монашеская жизнь не есть состояние большего совершенства, чем жизнь земледельца или ремесленника" (Libri symbolici eccl. Luther. rec. Meyer Goettigae 1830, apologia conf. XIII de votis monasticis стр. 170 et cet). Правда, протенстантизм, вследствие присущего ему сухого рационализма и узкого фанатического моралиэма, не мог заместить собою полностью старые формы христианства, полные эстетического мистицизма, но идею монашества, если еще и не его самого, он похоронил окончательно, несмотря на то, что отзвуки отреченского учения постоянно слышатся в сектантских учениях, к числу которых принадлежит и наше Толстовство.

Смысл, значение, ценность имело средневековое (с I по XV столетия) христианство исключительно в трансцендентизме. И чистый трансцендентизм был истым идеализмом. Но этот чистый идеал, лишенный всякой потенциальности в своей основе, (духа Платонизма) — реализовался и реализовался полностью. Невидимая церковь, civitas Dei, — стала реальною, земною организациею. Здесь с церковью случилось тоже, что случилось и Гегеля с государством: именно идея государства, нормирующая всю действительность, перестала быть идеальною нормою и превратилась в действительное прусское государство. Так

стала средневековая папская церковь — языческою церковью. Грубая реальность заместила собою чистую идеальность. Образ — стал идолом. Эмпирическая, земная церковь заняла место невидимой церкви — целиком и сполна. Вместе с этим и глава католической церкви — папа занял место главы невидимой церкви—Христа. И по этому-то великий инквизитор и говорит Христу у Достоевского: Зачем ты снова пришел на землю? Ведь ты вверил Свою церковь нам, сказав им: пасите стадо Мое. Зачем ты мешаешь нам? Вот почему по Достоевскому, Христос снова был бы осужден на смерть, если бы явился опять среди людей. Но если это так, то каким же образом могло бы это стать для нас понятным? — Я открою Тебе нашу тайну, продолжает между тем великий инквизитор, „мы — не с Тобою, а с ним — вот наша тайна. Мы давно уже не с Тобою, а с ним, уже восемь веков. (с 755 г. — начало светской власти пап. А. В.). Ровно весемь веков назад, как мы взяли у него того, что Ты отверг с негодованием, тот последний дар, который он предлагал Тебе, показав все царства земные: мы взяли от него Рим и меч Кесаря и объявили лишь себя царями земными, царями едиными, хотя и доныне еще не успели привести наше дело к полному окончанию... Приняв этот третий совет могучего духа, Ты восполнил бы все, чего ищет человек на земле т. е.: перед кем преклониться, кому вручить совесть и каким образом соединиться, наконец, всем в бесспорный общий и согласный муравейник, ибо потребность всемирного соединения есть третье и последнее мучение людей. Всегда человечество в целом своем стремилось устроиться непременно всемирно... Приняв мир и порфиру Кесаря, Ты основал бы всемирное царство и дал бы всемирный покой". Итак, говорит Великий Инквизитор „мы — с Ним!"..

И только по этому мог Лютер называть современную ему католическую церковь языческою, великою Вавилонскою блудницею, а папу Антихристом. Но Достоевский все-таки на самом деле не считает

католицизм — церковью Антихриста. Христос словами великого инквизитора не возмутился, а поцеловал его. Католицизм, стоявший во времена Лютера на краю погибели, именно благодаря протестантизму в известной мере возродился, причем сам протестантизм вырос в конце концов из того католицизма.

Выражение Достоевского, высказанное устами Великого Инквизитора, что Римская церковь не со Христом, а с „Ним" вызвало со стороны правоверных католиков жесточайшия обвинения по отношению к Достоевскому в клевете. Но ведь Достоевский, как мы уже указали, вовсе не солидарен со своим Великим Инвизитором. Ибо иначе, уходя от этого последнего, Христос не мог бы поцеловать его. Но и с точки зрения философии было бы глубоко несправедливым обвинять Римскую церковь в том, что она с „Ним". Что же может означать в таком случае эти слова, ибо они все-таки есть и вычеркнуть их нельзя? Для этого, конечно, прежде всего надлежит выяснить, что же представляет собою этот „Он". Мы рассматривали Абсолют как принцип троичности. Прежде всего Абсолют ставит себе как таковой, как чистую идею. И тогда является Он как творческий принцип. Но о моральности здесь еще нет и не может быть никакой речи. Вторым принципом является Абсолют как созидающий себя самого, как осуществляющий себя, как воля или как становление. И только Абсолют как становление, как извечно рождающийся Логос — есть принцип моральности. И с момента рождения Добра — возникает впервые и зло как таковое. Ибо Добро и зло — суть корреляты. Но что же такое в таком случае зло? Мы говорили, что в Логосе осуществляется становление, рождение. След. вместе с бытием есть и небытие. Именно в каждой новой ступени становления бытие все наростает, а небытие — все умаляется. И вот это то небытие и есть то, что является метафизическим злом. Но еще Демокрит сказал, что бытие — есть, а небытия — нет, и далее, что из ничего ни чего не возникает. Итак небытие, ничто и есть, и не

ееть. В новое время совершенно таковое же место в философии занимает Кантовская вещь в себе. Она — граница познания. Но всякая внешняя граница всегда снимается познанием.

В конце концов становится она из внешней границы — внутренней безграничностью. Именно как логическое противоречие, она указывает, свидетельствует об абсолютной полноте разума. Итак, „Он" есть — несущее. И подлинный подходъ средневекового папства к „Нему" только указывает, что средневековой католицизм, исходя из учения евангельского Христа, как тезиса, пришел путем абсолютно необходимого логического развития к своему полному антитезису. Так внутри большого антитезиса суть свои малые тезисы и антитезисы, как и внутри большого тезиса видели мы свои малые тезисы и антитезисы (натурфилософия и этицизм). Следовательно в лице средневекового папства — великий антитезис достиг своей абсолютной полноты, своего радикального апогея.

Но и этого мало. Средневековому католицизму принадлежала одна из самых великих миссий в мире. И эту свою миссию, во всемирной истории, он блестяще выполнил. Эта миссия была — сохранить впитанные им в себя остатки античной культуры — тем диким варварам, которые, разрушав Западную Римскую Империю,—грозили уничтожить вообще всю античную культуру. Оставшись без защиты со стороны преемников Юстиниана Великого, отвлеченных тогда арабами, Римское папство сумело и сохранить себя и в той или другой степени подчинить себе варваров, так что ко времени пап Григория VII и Иннокентия III (XI—½ XIII в. в.) папы владычествовали над всем Западом и временно даже (при Иннокентии III, со времени IV крестового похода) над Востоком. И далее оно сумело воспитать новые народы и понемногу передать им остатки древней культуры, которые оно сохранило у себя. Это было одним из величайших чудес, о которых только говорит история. И, конечно, этим успехом своим папство не мало было обязано

и лже-Исидоровым декреталиям (устанавливавшим верховенство римского папы перед другими западными епископами) и подложному „Константинову Дару", (по которому Имп. Константин Вел., уезжая в новую свою столицу — Константинополь, будто бы подарил Западную Империю—римскому папе) и новой административной организации папства, введенной Григорием VII (независимость от светской власти, выборы папы—кардиналами, вновь созданными для этой цели, целибат и т. д.).

Достигнув апогея своего расцвета в понтификатство Иннокентия III стала средневековая римская церковь понемногу клониться к упадку. И грозный час окончательного падения ее всемирного владычества пробил в тот самый момент, когда обнародовал Лютер впервые свои знаменитые тезисы. Как же мог возникнуть протестантизм? Мы говорили выше, что христианства развивалось в пределах Римской Империи уже в период упадка ее. Этот упадок всегда выражается в том, что духовное творчество понемногу все более и более иссякает. Так в области науки уже пишут не книги о вещах, т. е. явлениях и событиях, но лишь книги о книгах, комментарии и т. п. Вместе с иссякновением научного и художественного творчества иссякает точно также и всякое религиозное творчество. Непосредственный религиозный опыт начинает замещаться авторитетом. С „торжеством христианства" при Феодосии Великом в 390 г. — духовенству уже вручается „светский меч" и вольномыслящие начинают уже сжигаться на кострах как еретики. Когда же на смену античных народов выступили на Западе новые народы, и в первую голову германцы, — они поневоле должны были подпасть под культурное влияние единственного оставшегося сравнительно образованного класса прежнего населения, латинского духовенства. И только через тысячу лет достигли германцы своего духовного совершеннолетия. Правда и раньше они проявляли свою активность, образуя „деятельные" духовные ордена в противоположность пассивному монашеству Востока, отличавшемуся ха-

рактером „созерцательности". Но с Лютером окончательно приобретают германцы свою духовную автономию. И это был знаменательный день во всемирной истории, когда на Вормском сейме виттенбергскому монаху было предложено отречься от своих мнений и подчиниться авторитету пап и соборов, и когда мотивировал Лютер свой отказ двумя доводами: ссылкою на св. Писание и на свою совесть. Его совесть как он выразился, скована свидетельством слова Божьего, „против совести поступать и небезапасно и нечестно. В этом воззвании к своей совести, не взирая на авторитет пап и соборов выражается глубокая сила в убеждении, что человек должен следовать голосу совести безбоязненно, не заботясь о последствиях. Этот этический принцип, этот категорический императив на религиозной почве был созидающею силою новаго учения. Этот принцип совести представлялся реформаторам не как отвлеченное, рационалистическое начало, а опирался для них на Божественное откровение, на текст св. Писания, и тем сильнее он был для них. Это соединение веры с сознанием моральной обязанности следовать совести создало то нравственное напряжение, которое тотчас же дало себя чувствовать везде, куда проникала новая проповедь. Сотни и тысячи пошли за реформатором не потому, что прониклись его аргументами в споре его с католическими богословами а потому, что он перед лицом императора и имперского сейма, в виду отлучения от церкви и известных всем последствий этого, заявил о невозможности для себя поступить против совести. Это было торжество не разума, а нравственной воли в человеке, и это торжество вызвало ту энергию, которая была необходима для создания нового типа людей, нового богословия, новой литературы, новых этических и политических идеалов.

Тезису мы противопоставляли антитезис, и между ними видели мы противоречие. Но, как говорит Гегель, „не всеобщая воля вступает в противоречие, в борьбу и опасность; она держится вдали, неприкосновенная и невредимая". И „хитростью разума

надлежит назвать то, что он вместо себя заставляет действовать страсти людей", вследствие чего „отдаются на заклание и приносятся в жертву индивиды, и идея выплачивает дань бытия и прехождения страстями индивидумов. а не собою". И в синтезе, венчающем собою систему тезиса и антитезиса „история, воспринятая сознанием, представляет воспоминание и Голгофу абсолютного духа, его действительный, истинный и подлинный престол, без которого он был бы чем-то безжизненным, одиноким". Но перейдем к детальному рассмотрению.

До сих пор мы указывали только два момента в развитии диалектики. Именно мы указывали во первых, что тезис и антитезис взаимно создают друг друга и не могут существовать один без другого, ибо взаимно обусловливают друг друга. И далее мы указывали, что взаимоотношение тезиса и антитезиса есть сразу же и война их друг с другом. Именно к к указывал еще древний Гераклит — πόλεμός ἐστι τῶν πάντων ὁ πατήρ. Но в диалектике есть и еще один важный момент Именно тезис и антитезис должны быть приведены в строгую систему. Таковая система есть синтез. Если тезис и антитезис взаимно обусловливают друг друга то их борьба, их противоречие одного с другим не может быть абсолютным. Их борьба—есть только их актуальность, и синтез их должен установить их содружество. И борьба светской и духовной культуры, борьба природы и духа должна привести в результате к высшему их единству, единству, которое уже не будет более единым, исключающим иное, ἓν καὶ πᾶν, а именно единством системы разнообразного.

В светской культуре, выдвинутой античным миром, как мы указывали выше, нравственность восила характер аномии. В духовной культуре представленной семитизмом получила она характер гетерономии. Ибо основанием ее стал трансцендентный Бог, а нормою—категорический императив или заповеди. И без этого императива нет и не может быть морального мира. И у Гегеля, стершего различиё между интуициею и волею, между бытием и долженствованием,

ниспала мораль снова на уровень природы и перестала быть тем, чем должна была быть, чтобы быть самою собой. Но отсюда однако, вовсе еще не следует, чтобы разум остановился на ступени долженствования. Долженствование есть дурная бесконечность Но нельзя и просто вернуться от дурной бесконечности назад к конечности. И нельзя притти к истинной бесконечности, не пройдя ступени дурной бесконечности. Но как же можно преодолеть дурную бесконечность, чтобы притти к истинной бесконечности? Ильин в своем труде о Гегеле излагает по этому поводу учение Гегеля следующим образом: „Сущность добра невозможно раскрыть в терминах лично-субъективной воли человека. Добро в своем истинном, метефизическом значении есть „конечная цель и сила мира", а совсем не только „наше" человеческое добро, или „моральный закон нашего практического разума". Гегель решительно восстает против „очеловечения" идеи добра, против чисто антропологического понимания этики: человек есть лишь необходимый этап Божия пути, и поэтому все учение о „человеке" и „человеческом" должно быть возведено на космологической, т. е. теологичкой основе: „Добро должно быть понято как само Божество, а добродетель как божественное состояние человеческого духа. Если „всеобщее" тяготеет над душою, то оно тяготит душу. Если долг остается „требованием", „объективным" идеалом, то он господствует, а душа человека стоит под его господством. Тогда душа „подавлена". Она раскалывается на господина и „холопа"; она принуждает и насилует себя; она покоряется и повинуется; она угнетает себя своим собственным законом. И странным образом она воображает себя, несмотря на все это — свободною. Если „мораль" утверждала, что добро существенно для души в качестве долга, то истинная совесть утверждает, что добро есть реальная сущность духа Оно есть сущность духа не потому, что только душа, верная долгу, имеет „ценность и достоинство". но потому, что оно есть подлинная, глубочайшая ре-

альность, скрытая в духе от морального сознания, но открытая нравственному сознанию. „Добро есть существо воли в ее субстанциональности и всеобщности"; это есть сама воля в ее истинной сущности. Добро не идеал, к которому должна стремиться воля, а первореальность, которую она может осознать в себе самой и с которою она может сознательно слиться так, как она уже сращена и слита с нею бессознательно. Добро есть скрытая в каждом из нас и движущая нас всеобщая воля. Учение Гегеля здесь близко к учению Руссо. Бедственное и мучительное состояние воли ждет своего исцеления, и исцеление может притти только из глубины самой страждущей воли Моральное искание находит в этой глубине голос совести и в нем свой собственный конец; совесть есть адекватное знание абсолютного добра. То, что знается совестью, есть само добро, т. е. Божественная сущность мира. Добро не есть отвлеченный идеал, но подлинная, хотя и сокровенная сущность мира. Добро „неразрывно" сращено с миром и „поглощено явлениями мирового развития", составляет их „по себе" сущее ядро и участвует в их действительности. Добро есть всеобщая стихия, творящая и осуществляющая себя в мире и восходящая по его ступеням к себе, как „всеобщей и конечной цели мира" (напр. Аристотель). "Истинное„ и „благое" — суть „одно и тоже; первое — в сфере знания, второе — в сфере воли". Весь космос приобщен благодати Божией; он несом ее благою и всепроникающею силою; он созидается имманентно, изнутри разумною стихиею божественного Смысла, принявшего на Себя бремя эмпирического существования и эмпирической раздробленности. Так возникает новая действительность — нравственная воля".

Отличие антитезиса и синтеза, символируемые нами учением Канта и Гегеля, с необычайною яркостью могут быть характеризованы с одной стороны словами Лопатина, а с другой Риккерта. Так Л. Лопатин в своей книге: „Положительные задачи философии", т. I на стр. 407 говорит: „Бог есть жизнь,

но жизнь безусловно вечная. В нем заключены все вещи, но в своем до-временном, идеальном единстве. Он вечно созерцает в Себе все существующее, но собранное в единый совершенный образ,—так сказать, замкнутое в одну неразделенную точку, как мир вечных идей... Мир изменений, мир развивающийся в пространстве и времени—противоположен вечной области бытия абсолютного. Он не есть завершенная полнота, в нем скрытая, он не первичный, а вторичный порядок вещей, мир отблесков, а не прообразов. Он коренится не в первичном порядке, потому что само время получает свое начало, но он не-равняется ему и несоизмерим с ним. В конечном мире вещи являются в своем актуальном различии от вечного, в своей внешности ему, а не в своем внутреннем безусловном единстве; это — тот же мир первообразов. но в которых вступило начало самости и исключительного самоутверждения, в котором все разделилось, распалось и раздвинулось. В таком взаимном противопоставлении самая суть конечности..." Конечное причастно природе платоновского небытия, и в этом смысле противоположно реальному, безусловному. А философию Гегеля называет Риккерт философиею духа и говорит об ней в своей „Системе философии" (ч. I, стр. 290 и сл.): „Только из духа можно понять мир, и только из положения, которое принимает по отношению к нему индивидуальное я, может быть приобретена также и ясность относительно мировоззрения, т. е. относительно смысла жизни. Так все указывает на то, что только в этом направлении может заключаться завершение философии... Итак, чтобы притти к завершению философии, необходим абсолютный субъект, который лежит в основе всего оценивающего отношения индивидуальных, эмпирических субъектов; именно только он превращает их в реальных субъектов в собственном смысле слова и сразу являет собою последнее единство реального бытия и реального смысла субъектов. Таковая метафизика духа... приобретает понятие духа в противоположность к понятию эмпирического индивиду-

ального я, непосредственно через связывание значимых ценностей с трансцендентною реальностью субъекта, их оценивающего, чтобы мыслить эту связь как абсолютный субъект и как последнюю метафизическую сущность. Она (метафизика духа) называет свой абсолют „духом" в отличие от просто психического объективируемого бытия и вместе с этим опять, как истая метафика провозглашает еущностью ценностную реальность. Дух означает, как то, что как абсолютное, действительно, так же и сразу и как то, что оценивает абсолютные ценности. Этот мировой субъект царит тогда над всем просто эмпирическим реальным, точно также как и над всем просто значным, ценным. Оно объединяет собою, как субъект высшего блага, точно так же как и высшую ценностную действительность всего царства мира. Так завершает метафизика духа монистически и онтологически космическое мышление. Точно также кажется ясным, как возвышается на этой основе—мировоззрение как выяснение смысла жизни; следовательно завершается также и аксиология. Индивидуальный субъект причастен духу, как абсолютному мировому субъекту, поскольку он (индивидуальный субъект) есть поистине субъект. Так он живет в абсолюте, поскольку он ценит абсолютные ценности и поскольку он постигает трансцендентный смысл. Так он живет чисто духовною, т. е. поистине реальною и сразу же имеющею ценность жизнью. Философии смерти или какого-либо отвращения от жизни — здесь поэтому нечего опасаться. Живое я, как субъект, непосредственно связано с мировою жизнью духа, и поэтому не только сохранено, но и возвышено. Мир реальных объектов с присовокуплением к этому последнему психических индивидуальностей,—остается только внешнею стороною духовного мира, ареною нашей чувственной активной жизни, и эта последняя также есть только простая арена. Зерном является абсолютный, полноценный сверхчувственный дух, который только оценивает должные ценности. В возвышении к нему индивидуального психического субъекта — или, говоря

религиозным языком — в возвышении человека к Богу, как совокупности всех ценностей и всех реальностей, или в одухотворении чисто психического, естественного бытия мы находим верно заякоренный смысл земной жизни, которая сама через это высоко возвышается над землею и освящается... Так является эта метафизика — высшим пунктом всех попыток решить проблему мироцелого через принятие потусторонних, сверхчувственных реальностей, которые суть сразу и абсолютно полноценны. Другие теории мировоззрения, по сравнению с этою, находятся в тяжелом положении. Она работает с именем, которое находит себе живейший отклик в груди многих людей, и удовлетворяет далеко не одне только теоретические потребности.

По отношению к Платонизму, учащему о ценности и приемлещему теорию абсолютно ценностных объектов, является метафизика духа—эквивалентною, но принципиально превосходит его через понимание мировой сущности как субъекта. Она объединяет ценность и действительность — в единство тождества в потустороннем мире, и несмотря на это она отнюдь не уничтожает земной жизни (как это делает платонизм), но вплетает эту последнюю в метафизическую. Так в силах она само чувственное разъяснить сверхчувственно. Мы суть „дух“ уже в посюсторонней жизни или по крайней мере можем сделаться таковым, если мы сумеем возвысить психическое в духовное. Эту способность учение о духе нам прямо приписывает и ищет сделать нам понятным. В индивидуальном я самом приходит дух к прорыву. Вместе с этим реализуется вечное во временном“.

Не будучи в силах отказать объективному идеализму (метафизике духа) в его значении и ценности, Риккерт пытается найти в нем какие либо недостатки Первое замечание Риккерта сводится к тому, что он обвиняет объективный идеализм в тождестве, стирающем все различия. Но это обвинение может касаться однако только одного Шеллинга, а отнюдь не Гегеля, так как именно сам Гегель первый указал на

этот коренной недостаток Шеллинговскаго идеализма, говоря, что вследствие отсутствия всякого различения в Абсолюте Шеллинга все кошки должны казаться серыми. Но объективный идеализм вовсе не обязан иметь окраску Шеллингианства. И если сам Риккерт—кантианец, т. е. субъективный идеалист, то разве он только повторяет учение Канта? Почему же Гегель должен повторять ошибки Шеллинга? Да и мог ли Гегель быть сам повинен в том, в чем он упрекал других? Наконец и Гегеля вовсе не обязаны повторять все позднейшие представители объективного идеализма. Итак надлежит строго различать теорию и лицо, представляющее эту теорию. Ибо ошибки лица отнюдь еще не тоже самое, что ошибки теории. И этот упрек Гегелю со стороны Риккерта мы считаем поэтому несостоятельным. Гегель не был монистом, утверждающим о сущем, что оно есть ἓν καὶ πᾶν, но был систематистом, у которого место единого занимает единство разнообразного. Но, конечно, он мог не всегда быть на высоте своих требований. Другое замечание Риккерта отвергает всякого рода „носителей" действия и т. д. Именно, со времени появления Кантовской теории реляционизма отпала необходимость искать за явлениями всякого рода субстратов, всяких субстанций. Однако и это возражение Гегелю еще в половине прошлого столетия отклонил в своем рассмотрении теории пантеизма Куно Фишер. Именно как кусок статуи Аполлона Бельведерского,—говорил он—не есть кусок самого бога Аполлона, но всего лишь кусок мрамора, и далее, как вся совокупность таких кусков точно также не есть сам бог, а только груда камней, и как лишь одно неповторимое сочетание линий, как высше единство—и есть именно бог Аполлон, так и мир только в своем неповторимом целом и есть сам Бог. Но тоже самое относится и вообще ко всему. Гегельянец Куно Фишер не видел надобности признавать за внешностью вещей—еще каких то носителей. Итак и это возражение является столь же не состоятельным. Наконец последеним возражением Риккерта является пустота понятия духа. За выключением по-

нятия „ценностного", говорит он,—дух остается только пустою формою. Что называем мы духом?" Это понятие мы употребляем для отличения результата человеческого творчества от орудия этого творчества, т. е. от мира психологии. Так напр. мир, созданный гением Платона или Аристотеля; Галлилея или Ньютона —мы называем духовным явлением. Явления мира социальной культуры, в которых выкристаллизировалась воля субъекта или субъектов, суть также явления духа, т. е. духовные явления. Так напр. политический строй древних Афин или юридический (правовой) порядок современных культурных стран мы называем духовным явлением. И дальше таким же образом существуют духовные явления и гуманитарного характера. Именно Пушкин и Шекспир, Байрон и Лев Толстой, поскольку их произведения оторвались от их психики и являют собою, подобно Куно-Фишеровскому богу-Аполлону, — одно неповторимое целое — суть также явления духовного характера. Психическая особь, как и физический организм — рождается, растет, мужает, цветет, стареет, дряхлеет, умирает; но духовная личность — вечна. Как душа (совокупность психических явлений) существует только через тело и в теле, так же точно и дух может существовать только через душу и в душе. Но как душевная жизнь вопреки материализму, не зависит, не обусловливается причинно телом, так же точно и духовная жизнь, духовное я — независимо от психического мира. Таким образом личность Сократа, как и личность короля Лира есть нечто радикально отличное от „душевного" Сократа или Лира. И „душевный" человек, как простой экземпляр вида психического субъекта, никому, кроме психолога, не интересен. И наш романист Гончаров очень удачно отметил это в своем романе „Обыкновенная история". Его герой, Адуев — minor влюблен и пользуется взаимностью одной барышни. Но он говорит ей все о себе самом, о своей, так сказать, экземплярной личности. Это ей скоро надоедает, и она с ужасом видит, что не любит его, а любит другого, который никогда не говорил о

себе самом, а говорил только о других вещах. Адуев—minor в своей полной „субъективности" был совершенно никому неинтересен. Точно также и редактор журнала, которому Адуев—maior посылал литературные произведения своего племянника, выдавая их за свои, — отвечает ему, чт экземплярная „субъективность" никого интересовать не может и является только свидетельством бездарности. Именно экземплярная „субъективность" лишена всякой „объективной" ценности или объективной значимости. „Интересно" для другого только то в каждой личности, что может „значить" для всех или, по крайней мере, для многих. Итак, под „духом" мы разумеем только одну „значимость" Но эта значимость для нас, не есть только субъективная значимость. Сам Риккерт говорит, что метафизика духа соединяет в одно целое „значимость" и действительность: „дух означает как то, что как абсолютное — действительно, так сразу же и то, что оценивает абсолютные ценности". Следовательно, если духом мы называем „значимость", не приходится удивляться, что при вычете из „духа" значимости, от этого последнего ничего не остается. С точки зрения субъективного идеализма все „значимое" — есть только субъективные ценности: с точки зрения объективного идеализма все „значимое" — есть высшая реальность, реальность, называемая им „духом". Если далее Риккерт говорит, что метафизика духа ничего нового дать не может, то он только противоречит себе самому. А именно он сам говорит, что метафизика дает живое, конкретное мировоззрение которое может удовлетворить „далеко не одне теоретические нужды" и позволяет нам найти „верно заякоренный смысл земной жизни, которая сама через это высоко возвышается над землею и освящается". А что дает взамен всего этого субъективный идеализм? Риккерт говорит в своем очерке о религии в „Системе философии" только о религиозных ценностях, но вовсе не отом, что может вызывать те представления, которые могли бы порождать эти ценности, т. е. не обосновы-

вает, да со своей точки зрения и не может обосновать их. Что же удивительного, что все эти ценности, по его же словам представляются объективным идеалистам только бледными тенями, только пустыми призраками, которые тем не менее желают занять место действительных реальностей? Если тем не менее Риккерт говорит, что объективный идеализм ничего нового не дает философии, то разве какая-либо кантианская система была более или даже хотя бы столь же объемлющей, как система Гегеля? Даже в системе Когена нет места ни философии истории, ни философии религии. А ведь область философии истории и в частности истории философии и была впервые открыта и впервые обоснована Гегелем. Наконец замечание Риккерта, что все элементы объективного идеализма даны уже в системе субъективного идеализма, неправильно в том смысле, что творчество заключается не только в создании новых элементов, но главнейшим образом в том своеобразном синтезе старых элементов, синтезе, который дает тот или другой деятель в области философии, науки и искусства или литературы.

24.

Итак светская, античная культура и ее антезис, духовная семитическая культура должны войти в известного рода синтез. Идеал такового синтеза обрисован Риккертом и назван метафизикою духа. Он представляет собою высшее единство культуры. И это высшее единство всей культуры в ее целом начинает проявляться отчасти еще и в древности. Ибо требования, идеалы супранатурализма по самому характеру своему — неосуществимы. Абсолютное отречение от мира и жизнь в трансцендентном по существу — невозможны. Всечеловеческое монашество является недостижимым идеалом. И действительно и государство с военною службою, судом и прочими своими институтами, и брак, и собственность не могут быть уничтоженными,

упраздненными, а напротив, должны быть включены в систему культуры. Но только в новые века произошло возрождение античных наук и искусств. И наконец в XVI веке Мартином Лютером была сделана попытка реформации. Но эта реформация оказалась, реформацией только церкви, но вовсе не реформацией самого христианства. Вернее, здесь была отвергнута только моральная трансцендентность. Но трансцендентность теоретическая, богословская осталась незатронутою, вплоть до времен Канта. И только на данной Кантом основе была эта последняя трансценденция преодолена Фихте, Гегелем, Шлейермахером. Но конечно без реформы Лютера были бы немыслимы творения представителей немецкого классического идеализма. Итак реформа Лютера коснулась только церкви. И она заключалась поэтому в отвержении самой сущности монашества. Христианство сделалось, так сказать, светским. Ибо только при таких условиях казалось возможным примирение христианской духовной культуры со светскою культурою языческого античного мира Однако, несмотря на все свое громадное культурное значение, реформация неудалась вследствие указаниой выше, недостаточно яркой радикальности. И это явствует уже из одного того, что она далеко не распространилась на все христианство, а напротив, превратилась в особую и притом довольно узкую конфессию. И это вполне понятно. Реформация боролась с принципом монашества, которое всецело базировало исключительно на идее трансцендентизма: но протестантизм сам остался чисто трансцендентным учением. Он боролся с результатами, с последствием, но отнюдь не с основанием, не с причинами. И именно поэтому его борьба была неудачна. Рассмотрим это немного подробнее. Сущность монотеизма заключается в его супранатурализме. Супранатурализм выносит понятие Бога за пределы мира. Бог для него — трансцендентен. Бог является для мира — творческим принципом. Для нравственности Он является законодателем и Судьею. Смысл жизни в трансцендентной, т. е. потусторон-

ней жизни, для которой земное существование является только подготовкою. Вот основные принципы всякого супранатуралистического монотеизма. И этот супранатуралистический монотеизм никоим образом не может быть слит с античным натурализмом. Светская культура при нем только и может оставаться служанкою церкви. Таким образом о синтезе светской и духовной культуры в протестантизме не может быть и речи. Здесь дан не синтез, а всего лишь компромисс. Между тем идея синтеза заложена уже в самой сущности диалектики, и исторический процесс идет к этому синтезу со стихийною силою. И сама реформация служит лучшим доказательством наличности этого процесса. Таковым же доказательством служит постепенная эмансипация государства от церкви, отделение церкви от государства и затем подчинение церкви государству. Само государство вступило в полосу радикального кризиса. И уже с XVIII века европейская культура с полною ясностью вскрыла мифологический характер христианского откровения, и стала изучать ее на одинаковых началах с другими религиями. И XIX век был веком поисков высшего синтеза религиозных систем. Этот синтез только и может быть синтезом натуралистического пантеизма с супранатуралистическим монотеизмом. И термином, определяющим этот синтез — является термин „панентеизм".

В чем же заключается этот синтез? В настоящем синтезе и тезис, и антитезис и сохраняются целиком, и упраздняются, и, наконец, возводятся на новую, высшую степень. Немцы обозначают это одним словом: „aufheben". Рассмотримм же, как может быть осуществлен этот синтез. Тезис во первых должен быть сохранен. Природа, открытая античною культурою, утраченная затем монотеизмом, и воскресшая в произведениях изобразительных искусств уже в XIV в., а в литературе только со времен сентименталистов, должна быть сохраненною полностью. Наука, созданная древними эллинами и воскресшая в эпоху Ренессанса, также не может

быть утраченною снова, несмотря на всю враждебность к ней всякого рода обскурантов. Также идеи права и государства, особенно ярко проведенные в жизнь древними римлянами, никогда и нигде не могут быть преодолены, ибо являются условиями возможности самого существования общества. Наконец брак и собственность могут, конечно, принимать самые разнообразные формы, но никогда не могут перестать существовать как таковые. Таким образом все, что утверждает тезис, должно оставаться сохраненным. Но за то все, что отрицает тезис, должно быть отринуто. А тезис отрицает в корне всякую идею нравственности. Натурализму чужда идея нравственности. Она всецело за пределами сферы натурализма. Нравственности в природе нет и не может быть. И отрицание отрицания тезиса есть, по существу отрицание только его ограниченности. И возвышение тезиса на новую, высшую ступень есть расширение сферы тезиса через восполнение его посредством антитезиса. В свою очередь и антитезис и сохраняется в синтезе, и отрицается, и возвышается на новую ступень. Сохраняется в антитезисе все, что утверждается им, и отрицается, все, что им отрицается. Антитезис впервые создает идею нравственности, как таковой, и обосновывает таким образом мир моральной культуры. Идея чистой нравственности неразрывно связана с трансценденцией Бога. И мир нравственной культуры, представляющий собою утверждение антитезиса, должен сохраняться в синтезе. Отрицает же антитезис весь мир светской культуры, как таковой. И это отрицание антитезиса обусловлено только его узостью и должно поэтому само быть отринуто. Наконец антитезис, через включение в свои недра тезиса сам преобразуется в нечто новое, высшее. Однако проблема пока еще только поставлена, но отнюдь еще не решена. Ведь сущностью такого синтеза должно быть не единство светской и духовной культуры, а единство натурализма и супранатурализма. Этот синтез возможен только в следующем смысле. Для натуралистического пантеизма

мир и Бог — тождественны: Deus sive natura. Для супранатуралистического монотеизма мир и Бог отличны друг от друга и противоположны, полярны. Синтез может иметь лишь такой характер, что монизм пантеизма — ἓν καὶ πᾶν — единое и целое, с одной стороны, и дуализм супранатурализма — как различность и множественность — преобразуются в единство различного. Другими словами дуализм монотеизма, именно дуализм мира и Бога сохраняется, но случайность его — устраняется (ведь Бог мог и не творить мира); монизм же пантеизма, где мир и Бог не различаются, не расчленяются, но сливаются в одно нераздельное целое, которое является единым — этот монизм в смысле единого преобразуется в единство системы различного. Вместо всесливающегося целого, где исчезают все различия, устанавливается единство системы разнообразного, расчлененного, в своей цельности различающегося. Бог и мир не остаются двумя случайно связанными сущностями, но превращаются в противоположные полюсы, взаимно обусловливающие друг друга, взаимно требующие один-другого и не могущие существовать раздельно друг от друга. Они сами в себе превращаются в тезис и антитезис. И поскольку тезис и антитезис взаимно создают один другой, обусловливают взаимно друг друга мир и Бог. Мир существует, но существует через Бога и в Боге, а не в себе, укоренен в Боге, как говорит Бердяев; и Бог существует в мире, и через мир, но не в себе. Но поскольку коррелаты — суть коррелаты являются мир и Бог сразу же существующими и в себе, т. е. как таковые. Иначе, как могли бы мы понять, что вечность, как вечность, т. е. как таковая переходит во временность, а временность в свою очередь переходит в вечность?

Но смысл, значение и ценность панентеизма этим отнюдь еще не исчерпывается. Панентеизм требует переобоснования христианства вместо новоплатонизма на критицизме. Новоплатонизм — всецело трансцендентен; но христианство по самому существу своему отнюдь не трансцендентно. И иудейский рим-

ский период христианства уже окончил по существу свою историю с крушением средневекового миросозерцания. И христианство, которое должно было обратиться к помощи новоплатонизма, когда стало распространяться по владениям Римской Империи, в эпоху ее разложения, должно ныне переобосноваться в силу тех же самых оснований вместо трансцендентного новоплатонизма — на принципах имманентного критицизма. В чем же видим мы недостаточность обоснования христианства на принципах новоплатонизма? Мы сказали уже, что новоплатонизм — есть учение принципиально трансцендентное. В таком случае само Боговочеловечение получает характер совершенной случайности И это отлично понимал еще в средние века Вильям Оккам, когда писал: „Est ariticulus fidei, quod Deus assumpsit naturam humanam; Non includit contradictionem deum assumere naturam asininam; pari ratione potest assumere lapidem vel lignum. И в наше время Трёльч считает основным недостатком семитизма и в особенности христианства характер геоцентризма и антропоцентризма. Мы коснемся только одного антропоцентризма, как самого основного пункта этой критики. Итак Бог принял природу человека, чтобы искупить его. Но почему именно природу человека? И если можно признать, вопреки Оккаму, что Бог не мог принять природу никакого нисшего существа, то все-же остается открытым, почему Бог не мог принять натуры какого либо высшего существа, тем более, что высшее духи ранее пали, чем человек, и что падение человека было только вторичным фактом, к тому же всецело и сполна обусловленным фактом падения Люцифера. И с точки зрения чистого трансцендентизма эта проблема остается чисто абсолютно неразрешимою, а вместе с этим падает у христианства и самое право на существование. Ибо требование слепой веры есть отрицание самой науки. Недаром Мефистофель советует Фаусту отрицать разум. Отрицание разума, отрицание науки никогда не дает слепой вере прочных устоев.

Невозможность обоснования христианства при помощи принципов новоплатонизма однако вовсе еще не означает вообще невозможности его обоснования. Напротив, критицизм как раз в силах обосновать его. Трансцендентализм отрицает эмпирический идеализм Беркли и Юма, отрицает психологизм и антропологизм. Но он отрицает точно также и трансцендентный реализм и агностицизм. Трансцендентальный идеализм есть тождество логического и эмпирического, абсолютного и человеческого. И только поэтому может абсолют Гегеля реализовать в своем логическом развитии идею Боговочеловечения. Ибо для критицизма, развившегося до абсолютного идеализма — центральною философскою идеею — является идея тождества Бога и человека, Бога и мира, — тождества не в смысле пантеизма, но в смысле развиваемого нами учения панентеизма. И только тогда становятся понятными утверждения Бердяева, гласящие, что человек — выше ангелов и далее, что природа человека — присуща самому Богу, именно Логосу, который по существу своему есть совершенный человек. И Богочеловечество Логоса вовсе не получает начала своего во времени, но есть таковое уже от вечности. И тогда отпадает обвинение христианства в антропоцентризме — полностью. Вместе с этим и факт вочеловечения Бога перестает носить характер исторической случайности. Однако историчность этого факта этим отнюдь еще не отвергается. Ибо вечность вовсе не безвременна или вневременна, и время отнюдь не лишено элемента вечности.

Итак не только мы живем, познаем и действуем лишь в Боге и через Бога, но и Бог живет, познает и действует только в нас и через нас. Однако отсюда вовсе еще ве следует, что мы и Бог не существуем в себе, но только что мир и Божество -- не раздельны, а представляют собою единое целое. единое не в смысле единственности, но в смысле единства системы, единства разнообразия. Тем, что Бог живет в мире и через мир — упраздняется его трансцендентность, трансцендентность как абсолютная. И тем, что

мир живет в Боге и через Него—упраздняется его конечность и ограниченность, как таковых. Таким образом только через теорию панентеизма достигается высший синтез натуралистического пантеизма и супранатуралистического монотеизма. В этом синтезе сохраняют все свое значение утверждения и тезиса, и антитезиса и отвергаются только их отрицания. И только с высоты этого синтеза можем мы видеть и понимать относительную ценность и правоту этих периодов исторического развития. Античный мир положил фундамент, создал основы для мировой культуры, создав все элементы светской культуры. Семитический монотеизм мощно выдвинул на первый план высочайшие моральные идеалы и тем одухотворил человеческую культуру, облагородил ее. Только благодаря монотеизму человек действительно перестал быть творением природы и вошел в Царство Божие как полноправный член его; только благодаря ему получила человеческая личность бесконечную ценность, даже более, сама стала самоценностью. Но мировая история стремится преодолеть все противоречия и достигнуть по мере возможности идеала Возродив погибшую культуру античных народов, мировая история включает в свою сокровищницу и все приобретения семитической культуры. Но, стремясь устранить односторонности, она должна обращать на семитизм особое внимание. Ибо односторонности античной светской культуры, по существу, уже в конце XVIII и начале XIX веков были изжиты наукою и искусством С односторонностями же семитической культуры борьба только теперь начинает принимать планомерный характер. Только теперь европейское общество начинает понимать, что старинный антисемитизм заключал в себе крупную ошибку: он был направлен только и исключительно на одних евреев, между тем как должен был быть направленным на весь семитический дух культуры на все элементы семитической культуры. Но конечно это должно касаться только одних односторонностей этой культуры, ибо в положительности своей эта культура должна, как мы сказали об этом выше, войти в со-

став синтеза. К этим односторонностям мы еще подойдем ближе. Пока мы еще раз укажем, что только панентеизм один может уничтожить трансцендентизм и все связанные с ним семитические недостатки, сохраняя однако все преимущества монотеизма. В панентеизме Бог сразу и в мире и над миром. Он коррелат мира, и мир его коррелат, подобно тому как А и не А — коррелаты — друг другу. Как север и юг, право — и лево, верх и низ, — как коррелаты — и само бытие и независимы один от другого — и в то самое время существуют один через другого, и один в другом, так и Бог и мир и самобытны, и нераздельны друг с другом. И через свою систему с миром освобождается Бог от абсолютной трансцендентности; а вместе с этим исчезают все те опасности, которые перманентно угрожали и угрожают культуре, как указывали мы на это выше. Чудо как внешнее миру и его условиям вмешательство трансцендентного Бога — исчезает: ему нет уже более места в системе. Исчезает откровение и Богоизбранность в том специфически семитическом смысле, который так характерен и для иудейства, и для христианства, и для мусульманства. Откровение во всех религиях, поскольку оне суть религии, равноценно по существу, хотя и может различествовать по качеству, и везде должно соответствовать культурному уровню верующих. Но вместе с этим уже не церковь ставит границы—науке, но наука —церкви, вскрывая мифологическую оболочку религиозных истин. Также исчезает откровение и в области нравственной, общественной и государственной жизни. Пророки, святые, старцы и прочие уже не могут более потрясать государственные, моральные и общественные устои и перестраивать жизнь по своему вдохновению. Религиозная жизнь конечно может по прежнему развиваться, по прежнему в ней может быть и статический элемент — сакраментальность, священство, и динамический — пророческий, — но уже в резко очерченных имманентных границах.

С точки зрения сиитеза является таким образом

одинаково правомерными и тезис, и антитезис, т. е. и натурализм, и супранатурализм. И вместе с упразднением состояния войны между язычеством и монотеизмом, теряет свое логическое право антисемитизм, который должен по существу относиться равным образом на учения всех трех великих монотеистических религий. Но этот синтез может произойти только через расширение, преобразование европейской культуры во всемирную посредством включение в себя всех остальных культур. Ибо культура Европы по существу есть культура одной только Западной Европы. Запад игнорирует и культуру средневековой Византии, сыгравшей громадную роль в образовании христианства через подведение под это последнее в качестве фундамента новоплатоновской философии в творчестве великих вселенских соборов, и культуры славянских народов и в особенности России, и культуру мусульманских народов и совершенно исключает из своего кругозора те величайшие культуры, которые были созданых народами Дальнего Востока (китайцев и японцев) и Дальнего Юга (индусами).

27.

Но вернемся к рассмотрению тех односторонностей, которые присущи семитической культуре и без устранения которых не может быть и речи о нашем синтезе. Мы сказали выше, что один только христианский монотеизм может по существу вступить в синтез с натуралистическим пантеизмом. Одиако это еще не вполне так. Не при всяком понимании христианства возможен этот синтез. Если понимать христианство или, точнее, христианскую метафизику, т. е. христианскую мифологему в смысле исторического факта, а не в смысле метафизической, вневременной истории, т. е. если понимать христианскую мифологему буквалистически или—что тоже—натуралистически, а не идеалистически,—то ни о каком синтезе с пантеизмом не может быть и речи. Вот что

пишет по этому поводу Н. Бердяев, в своей „Философии свободного духа“ I.: „Натуралистическое богословие, и слишком смешивающее, и слишком разделяющее два плана бытия, представляет себе все события духовного мира как бы совершающимися на этой земле, в этом времени и пространстве. Мир сотворен Богом во времени, как натуралистический факт, как объективно предметное событие; рай был между Тигром и Евфратом, на этой земле, и там же совершилось грехопадение и т. д., и т. д. Так вытягивается все в один натуралистический ряд. Такова наивная библейская наука, отражающая первобытный натурализм, еще не сознавая различия между природою и духом. Школьное богословие усвоило себе эту детскую библейскую науку и потому понимает тайны духовной жизни как события природного порядка. (Стр. 49—50) ... Расшифровать евангелие можно лишь в свете духовных событий м о е г о внутреннего опыта. Вне этих внутренних событий евангелие значит не более, чем все остальные события истории. Более того, —историю можно понять и осмыслить лишь в своем духовном опыте, лишь как отображение явлений духа. Без этого внутреннего духовного осмысливания история превращается в лишенную всякого смысла и связи груду эмпирического материала. Откровение есть всегда откровение смысла, а смысл есть лишь в духе, его нет во внешних событиях, если они не расшифрированы в духе“.

Приведенные нами слова конечно вовсе не есть какая-либо новость в науке. Достаточно для этого вспомнить хотя бы об одном из наиболее оригинальных отцов церкви, Оригене.

В буквальном понимании Св. Писания видел Ориген, один из отцов церкви, обильный источник заблуждений, и все места Писания, которые, по их буквальному смыслу, представлялись ему абсурдными и невозможными („quae secundum litteram minime vera sunt, sed et absurda et impossibilia“), находил нужным толковать иносказательно: буква Писания являлась в таком случае для него лишь скорлупою, скрывающей

зерно, — телом, заключающим дух. Таково, напр. его отношение к библейскому повествованию о творении мира, о земном рае и о пребывании в нем первых людей: „Кто из здравомыслящих людей допустит, что были дни, первый, второй и третий — с утром, вечером и ночью, когда не было еще ни солнца, ни луны, ни звезд, а в первый день—даже и неба? Кто будет столь малосмышлен (ἠλίθιος), чтобы поверить, что Бог, подобно человеку—земледельцу посадил в Эдеме разные деревья и между ними—древо жизни и древо познания добра и зла"... что после полудня гулял в саду и искал Адама, скрывшегося под деревьями... Можно ли сомневаться, что все это можно понимать только в таинственном смысле". (De princip. liber IV, 16).

С другой стороны поскольку требует Бердяев для „расшифрирования" евангелия „моего" духовного опыта, указывая, что „историю можно понять и осмыслить лишь в своем духовном опыте" — подтверждает он этим выдвинутую нами теорию истории, как истории „самой нашей души".

Но это школьное богословие во-первых—есть результат общего духа семитизма. Мы говорили уже выше, что в отличие от арийцев, семиты решительно были лишены фантазии и излагали твой религиозный опыт в его содержании в форме—исключительно исторической. Но то, что было естественно для семита, стало для арийца принужденным Другими словами форма историчности в религиозном мире стала для арийских народов—догматом, т. е. чем то, чему в религиозном опыте у них не было уже эквавалента. Это обстоятельство еще более усугубилось тем обстоятельством, что религиозный опыт в христианском мире, как мы также указывали выше, потухал в связи с разложением античного мира и постепенного удаления от мира реальности, от мира бытия.

Религия постепенно превращалась в церковный ритуал и догматы ее окаменели, и в этом смысле становились „догматическими", т. е. терявшими по-

степенно свое жизненное содержание. Истолковывать их стало мало-по-малу правом немногих, а в римской церкви даже в конце концов правом одного папы. При таких условиях становится вполне понятным когда Шерр в своей книге: „Deutsche Kultur- und Sittengeschichte" говорит: „Что касается до переведенной на немецкий язык Библии, то она, как своим содержанием, так и формой имела огромное влияние на ход германской цивилизации. Другой вопрос, был-ли действительным культурным благом этот привитый германскому миру дух еврейского христианства, это ожидовливание немцев. Ученые, при своем беспристрастном взгляде на историю, изучающие ее не через богословские очки, а собственными здоровыми глазами, едва-ли будут оспаривать, что все новогерманские культурные усилия направлены к одной высокой, мучительно трудной цели: сбросить с себя это ожидовливание. А до тех пор римские красные ламы на юге и западе, и лютеранские черные бонзы на севере Германии с успехом будут добиваться того, чтобы мы пятились назад".

Мы указали пока только на две причины, почему христианское богословие—стало мало-по-малу натуралистическим. Именно на то, что мифотворчество древних семитов всегда принимало историческую форму, форму истории,—это первое; и далее на то, что с разложением античной культуры философы стали писать постепенно уже не об истине, а только о других философах, писатели стали только критиками, а затем даже и просто грамматиками; и христиане перестали постепенно говорить о своем религиозном опыте, а стали говорить об опытах других—и что таким образом религия понемногу стала вырождаться в одну пустую форму, причем добытое ранее (от I до X в. по РХр.) религиозное содержание — постепенно начало мумифицироваться. Но была и еще одна причина. К выяснению ее мы теперь и перейдем.

Педагогика преобразует науки в учебные предметы. В чем же заключается это преобразование?

Во-первых через свое преобразование науки упрощаются. Только специализация требует сложности. Там же, где этой специализации нет, упрощение является естественным и неизбежным. В связи с упрощением содержания наук, педагогика преследует цель приноровления этого содержания к уровню развития учащихся. Наконец, вместе с требованием ясности и простоты, заключает в себе педагогика также и требование догматичности Подготовляя будущих деятелей-практики,—педагогика должна требовать от учебных предметов совершенной точности и полной определенности. Поэтому учебные предметы отнюдь не могут говорить, что напр. по этому-то вопросу в науке существуют разные теории, и что каждая из них имеет за собой именно те или другие основания. Задача будущего практика — не решать эти вопросы—это дело ученых—но действовать, между тем как именно эта проблематичность наук может заставлять его колебаться, сомневаться, подрывая тем самым силу его актуальности. Так должны учебные предметы быть строго догматическими, догматическими в смысле чисто философском. Иначе мы могли бы сказать, что в то время как чистая наука—является исотерическими учением—является каждый учебный предмет—экзотерическою истиною Совершенно туже картину мы видим и области религии. Как и наука, является религия — существующей для всех. Но опять-таки, как и наука, она не может быть дана всем в одной и той же форме, именно—исотеричности, а напротив, в громадной степени может даваться только в форме экзотеричности.

С интеллектуальной точки зрения—содержание религии есть мифология. И в то время как для исотерической точки зрения мифология и есть именно ничто иное, как мифология,—для экзотерического понимания мифологическое содержание религии является — естественною реальностью. И тогда неизбежно возникает конфликт между религией и наукою, и наукою именно естественною. Так выдвигается напр. дилемма: Креация или эволюция? или—что тоже—Мои-

сей или Дарвин? т. е. дилемма: религия или естествознание? И только научный систематизм имеет возможность удовлетворить полностью как претензии религии, так и претензии естествознания. Именно религия не имеет права вмешиваться в область естествознания, не имеет права учить напр. о физическом возникновении человека и вообще мира: — в этом отношении систематизм становится всецело на сторону естествознания; но если область естествознания не является областью религии, и область религии вовсе не есть область естествознания, то это еще вовсе не означает, что область религии, т. е. область мифологии не имеет никакого места в среде науки. Только экзотерическое понимание, т. е. понимание буквалистическо—натуралистическое опровергается естествознанием; но именно через опровержение экзотерического понимания и утверждается понимание исотерическое. Содержание мифа имеет совершенно иное бытие, чем содержание естествознания и истории. Скорее оно неизмеримо ближе к содержанию литературы и искусства, чем к содержанию любой естественной науки и истории.

Нельзя считать таковые творения воображения или фантазии, как напр. Гамлет, Фауст, Евгений Онегин за такие, которые отнюдь не принадлежат к миру действительности, а суть только вольные плоды художественной фантазии, точно так же, как Озирис и Изида, или Аполлон и Дионисий — таковые же плоды религиозной фантазии. Ибо действительность может быть различного рода. Бытие морального мира есть бытие совершенно иного рода чем бытие естественного мира. Точно также и бытие эстетически-религиозного мира есть бытие совершенно отличного мира. И Гамлет, и Фауст, и Евгений Онегин, так же как и Аполлон и Дионисий — реальны, существуют и только поэтому могут являться объектами научных исследований. Но их бытие есть бытие совершенно иного порядка, чем бытие предметов естествознания. И только с точки зрения узко формального догматизма превращается содержание мира из ху-

дожественного произведения в реальность естественного мира, реальность, стоящую в самом диком противоречии с другими реальностями того же естественного мира. Содержание религиозного мира — абсолютно реально, но в том же смысле, как реальна область искусства. Этот особый вид реальности в области искусства называется „художественною правдою". И вид реальности в области религии может быть назван „религиозною правдою". И в самом деле и творения Гомера, и творения Шекспира, и творения Льва Толстого дают нам грандиозные миры реального характера. Но эта реальность, как ни похожа она на реальность мира природы, отнюдь не есть реальность природная, естественная. Ведь говоря о правдивости типа Пьера Безухого, мы вовсе не думаем, что он действительно жил, и именно то говорил и делал, что приписывает ему Толстой. Его естественное, природное бытие для нас также мало имеет значения, как таковое же бытие, существование Ахилла или Одиссея. Их жизнь не есть жизнь в природе, но только и исключительно в искусстве. До их существования в природе, нам нет решительно никакого дела. Все значение художественных произведений и героев в них выводимых, — идеально эстетического характера. Совершенно тоже самое видим мы и в области религии. Как искусство вообще и как литература в частности, создает религия свое содержание в форме существования явлений физического мира, мира природы. Но эти произведения, именуемые мифами однако не менее далеки в своем содержании от явлений физического мира, чем Пушкинский Борис Годунов от действительного, исторического царя Бориса. Однако роман „Евгений Онегин" вовсе не потеряет своего значения, если будет доказано — в чем, конечно, и сомнений никаких ни у кого нет — что самого Онегина никогда на свете не было. Точно также и религиозные мифы в своей „религиозной правде" ничего не могут потерять, если их содержание совершенно несовместимо с содержанием наук о физическом мире. Их мир — совсем иной мир,

и отличение его от физического мира только может укрепить религию, а вовсе не ослабить ее, как это представляется фанатикам буквы. Итак, художественные образы отнюдь не суть одни лишь призраки. Тем более образы религии еще дальше от пустой призрачности.

Мы отграничили в принципе миры, „естественной правды" и „правды религиозной", и указали, что философия религии, как философия, может иметь дело в религии только с „религиозною правдою". Однако этим вовсе еще не утверждается, что „религиозная" правда не может быть сразу же и правдою „естественного". Так Зевс и прочие Олимпийцы могли существовать сразу же и в природе, как это утверждает основатель антропософии, Рудольф Штейнер. С нашей точки зрения философия имеет дело только с „идеальным" бытием: „реальное" же существование есть предмет естествознания или истории. И как мы указывали уже выше, философия может обосновывать эти науки, точно также, как он обосновывает и все другие науки, но вмешиваться в их компетенцию, все равно положительно или отрицательно, не имеет никакого права.

Итак, если мы освободим область религии от всех посторонних ей элементов, как напр. от медицины (обрезание, запрещение есть свинину и др.) и права (запрещение воровства „не укради", убийства, „не убий" и т. д.), то она явится для нас, как мы уже сказали выше как область чистой мифологии. И здесь прежде всего важно для сути дела ярко подчеркнуть мифологический характер религиозной реальности в отличие ее от реальности естественной. И в качестве примера лучше всего взять миф о сотворении мира. Разум ищет для всего его основание, которое является для него началом всех начал. И, рассматривая мир в его целом, разум стремится обосновать его бытие через акт творения. Но это начало, это творение он наивно понимает в смысле времени. И творение есть для него творение во времени. Но эта форма есть форма мифологии, форма

экзотерическая. И только с громадным трудом преодолевает мышление эту наивность но лишь с созданием автономной философии. И уже первый греческий натур философ, Фалес преодолел экзотеризм в проблеме начала мира, поняв это начало не в смысле времени. но в смысле элемента. Он учит о создании мира, но не во времени, а из первоначала, ἀρχή. Первоначалом же для него является то, из чего все возникает, при своем начале, во что все превращается при своем разрушении, и что остается неизменным при всех своих преобразованиях. Итак учение о начале мира во времени превратилось у Фалеса в учение о физическом первоначале мира, причем таковым первоначалом оказалась у него вода. С преодолением натурфилософского понимания мира, со времени софистов и Сократа, философское первоначало перестало мыслиться как физическое; оно превратилось в метафизический принцип и стало пониматься как логическое подлежащее, ὑπόθεσις или субстанция. Итак временное начало, одно только и доступное экзотерическому пониманию, преобразовалось в логическое начало, доступное только исотерическому пониманию. Завершение свое это логическое начало получило в логике Гегеля в абсолютном начале.

В связи с мифом о творении мира находится и миф о сотворении человека. Креационная теория выдвигает человека и ставит его в особенное, преимущественное положение. Для экзотерического понимания только и возможно обоснование этого особенного положения человека в отличие его от всех остальных земных тварей — посредством креационной теории. Ибо эволюционная теория с неизбежностью представляется ему — уравнивающею человека с животным миром. И только исотерическое понимание одно может установить истинное положение. Так Жозия Ройс говорит: „Процесс развития новых форм сознания в природе на всем своем протяжении относится к тому же общему типу, что и процесс, наблюдаемый в тех случаях, когда мы переживаем развитие нового рода планов, идей и личностей в на-

шей собственной жизни„. (ibid. p. 315). Этот процесс характеризуется „созданием новых промежуточных звеньев между пунктом отправления и целью путем подражания, где это возможно, или же путем случайного внимания к новым фактам, где это является нашим единственным способом" (ibid p. 314). Точно также, напр. процесс размножения в органическом мире осуществляется либо путем полового произрождения, либо же путем клеточного деления". (ibid. 315). В основании обоего рода процессов лежит факт строгого отбора, путем которого новые тенденции приемлются или отвергаются „согласно их отношению к предсуществующим тенденциям". (ibid. 319). „Если эти новые процессы, тенденции или создания „выживают, они уже не являются более простыми содержаниями другого и более обширного сознания... Они сами являются конечными сознательными целями, обладая внутренним единством, отношением к абсолютному, частичными выражениями которого они ipso facto становятся, и стремлением согласоваться с целью на свой собственный лад. Если, как то имеет место в случае с сознательною самостью любого из нас, они доходят до сознания этого своего отношения к абсолютному, их жизнь или исчезновение уже не меряется более тем, насколько они служат той более обширной цели, которая их первоначально породила, как свои собственные пробные начинания Ибо, подобно всем конечным целям самосознательного характера, они, в таком случае, определяют свою собственную жизнь, как нечто индивидуально осмысленное, признают за свою цель — абсолютное, а свои отношения к своим естественным источникам рассматривают как такие отношения, которые означают нечто и по отношению к ним самим. Их судьба становится, таким образом, относительно независимою от той конечной самости, из которой они сначала выросли" (ibid. 320). „Их естественное происхождение прекрасно согласимо с их бессмертною судьбою по той простой причине, что все факты в мире, хотя и порождаются, но стоят в телеологических отношениях с абсолютным, а так-

же потому, что всякая жизнь, заключающая в себе явное стремление к утверждению своей самости, находится в сознательных отношениях с абсолютным" (ibid 322).

Наконец, третьим важнейшим мифом Библии является миф о грехопадении. Подобно двум остальным он также имеет глубокое метафизическое значение. И только благодаря Кантовскому учению о радикальном зле, оказавшемуся совершенно недоступным философскому пониманию его современников, вскрылось его громадное значение. Но вневременный смысл грехопадения опять-таки доступен только чисто философскому пониманию, т. е. пониманию исотерическому.

В чем же заключается этот философский, или, что в данном случае то же самое, религиозный смысл этого мифа. Человек занимает во вселенной особое место. И это единственно потому, что он является единственным разумным существом. Разум есть specificum, которое коренным образом отличает человека от всех остальных существ природы. И именно поэтому он один понимает, что такое смерть. Ни одному другому существу этого понимания не дано. И библейский миф говорит поэтому: „А от древа познания добра и зла, не ешь от него; ибо в день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь". Но Адам тем не менее вкусил плода от древа познания. И сказал тогда Господь Бог: Вот Адам стал как Один из Нас, зная добро и зло; и теперь как бы не простер он руки своей и не взял плода также и от древа жизни, и не вкусил бы, и не стал бы жить вечно. И выслал его Господь Бог, говоря: проклята земля за тебя; со скорбью будешь питаться от нее во все дни твоей жизни". Тоже само говорит и древнейший милетский философ, ученик Фалеса, Анаксимандр, — и это единственные, дошедшие до нас от него слова. Начало всех вещей по нему — беспредельное (ἄπειρον). „А от того же, отчего оне получают рождение, по необходимости приходит к ним и гибель; ибо в установленное время оне несут наказание и получают

возмездие одна от другой за свою нечистивость". — Διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν. Итак, поскольку человек есть человек, есть он существо разумное, и поскольку является он разумным существом, обладает он познанием. Но через познание отпадает человек от той непосредственной связности с миром, которая характеризует все остальные существа природы, и противопоставляет себя — всему миру. Но через это же постигает он и свою конечность. И сущностью каждой религии и является именно задача и не отменить и не уничтожить смерть, завершающую все конечное, но преодолеть ее и тем спасти, искупить человека, устанавливая ту или другую связь его с Абсолютом, со всеединством.

Итак христианство проникнуто насквозь иудейскими элементами. Ибо творцы его, как иудеи по происхождению, были настолько полонены мозаизмом, что не могли понять христианство во всей его полноте. Наконец и античный мир, хотя уже долго и медленно умирал, еще имел в себе достаточно силы, чтобы воспринять новое учение, но далеко не настолько, чтобы придать ему надлежащий смысл. И новоплатонизм, который сделал христианство всемирной религией, так и не был в конце концов в силах оторвать христианство от еврейских его основ, и вследствие этого не оказался в силах закрепить за христианством эту всемирность навсегда. И только новым, свежим народам суждено было понять христианство в истинном его духе. Но сами эти новые народы только ко временам Виклефа, Гусса и Лютера начали созревать в духовном смысле, и это созревание продолжается еще и до нашего времени. И только теперь может ставиться впервые вопрос, чем же должно быть христианство. Ибо тем христианством, которым жила Европа до ныне, она более жить уже не может. Уже с XVI столетия начинается кризис христианства, кризис, вызванный столкновением христианства и науки. И в то время как при аналогичном столкновении с наукою — ислама, культура ислама быстро разлагается, христианство еще в силах

оказывать сопротивление. Это все показывает, что христианство, благодаря тому, что Византийские отцы церкви подвели под него солидный фундамент из элементов новоплатонизма, — само по себе, т. е. независимо от чисто иудейских элементов, исторически, но отнюдь не логически связанных с ним, имеет в культуре, как синтезе прочные устои, и только нуждается в освобождении от чуждых ему, именно иудейских элементов — в то время как ислам таковых не имеет и потому должен рассыпаться в прах. И именно эти иудейские элементы, и препятствуют делу синтеза тезиса и антитезиса, светской культуры и культуры духовной. И мы говорили уже об одной конкретной дилемме: Моисей или Дарвин, креация или эволюция, религия или наука? Но если в этой дилемме мы можем еще сказать, что правы оба, но каждый в своей области, то в другой уже дилемме: Иисус Навин и Коперник—мы должны сказать лишь одно: прав один лишь Коперник! Итак и новоплатонизм, и реформация, сочетая античную культуру с христианством, одинаково просмотрели, что таковой синтез, таковое сочетание возможны лишь при одном условии, которое заключается в том, что христианская мифология должна пониматься как метафизическая, вневременная действительность, а вовсе не как историческая действительность, т. е. что она должна пониматься как трансцендентальный факт, а отнюдь не как факт эмпирический. Правда, таковое понимание не может быть доступным толпе; но ведь и наука, напр. не всем доступна: для нисшего понимания она преобразуется в учебные предметы и получает упрощенную, популярную общедоступную форму. Конечно и христианская мифология в таковых же педагогических целях может сохранять характер наивной историчности. Но, как на ряду с учебными предметами для посвященных дается и наука в ее чистом виде, так же точно и на ряду с буквалистическим историзмом, т. е. экзотеризмом, должно для посвященных даваться и метафизическое понимание, т. е. исотеризм. Однако необходимость такового понимания все

еще является далеко неосознанною, и поэтому современная культура уже со времени эпохи английского просвещения переживает борьбу религии и науки, борьбу не на жизнь а на смерть. Но и религия, и наука — одинаково ценны. Оне одинаково и истинны. И вся неправота христианства заключается именно только в буквалистическом понимании им своей мифологии. А эта буквалистичность и есть, так сказать, „догматическое фарисейство", подобное тому „обрядовому" фарисейству, о котором говорит так часто Христос в Евангелии. Так является фанатическая приверженность к букве, — рожденною специфическим духом семитизма. Она есть, так сказать, оборотная сторона монотеизма как религии. Наряду с великим плюсом в творчестве религии, внесли семиты во всемирную культуру и таковой же великий минус. И именно в освобождении христианства от этого минуса и заключается истинная реформа христианства, реформа, в корне примиряющая христианство с античною культурою, и религию — с наукою и искусством, и государственностью.

В античном мире наука, искусство, государство и право были, как мы видели, абсолютно свободны. Но там свобода была тождественна с произволом. И мы могли бы назвать это состояние их — аномиею В эпоху средневековья если под этим последним понимать возникновение и господство антитезиса, т. е. трансцендентизма — и наука, и искусство, и государство, и право — были в полном смысле слова служанками церкви — это состояние их мы могли бы назвать — гетерономиею. И следовательно истинное положение свое все духовные ценности, т. е. и наука, и искусство, и государство, и право, — т. е состояние, которое мы могли бы назвать автономиею, могут получить только в недрах религии. И если новые века, начавшиеся эпохою возрождения древней культуры, а затем реформациею — ознаменовались полным освобождением, культурных ценностей от гнета церкви, — то это мы можем считать только еще первым этапом в созда-

нии синтеза. Наука и искусство, государство и право могут быть действительно свободны только в лоне свободной религии. Ибо верховною ценностью культуры может быть только одна религия. И значение религии очень хорошо охарактеризовано Кутшебою в его книге: „Противоположности и источники польской и российской культуры". „На культуру народа религия, исповедываемая им, производит безгранично сильное влияние не только тем, что она разрешает величайшую загадку человеческого духа, вопрос о загробной жизни. и примиряет жизнь со смертью; не только тем, что она (религия) правит обществом через посредство создаваемых ею учреждений; но прежде всего тем, что она касается глубин человеческих понятий и чувств, определяет их ценность, утверждает их бытие своими заповедями, из которых зачастую одне, воспринятые правом, становятся правовыми нормами, а другие, существуя рядом с правом, создают некий естественный порядок, обязательный для всех, становящийся мерилом в нравственном отношении для людей для их добродетелей и пороков. Церковь создает понятия совести и вечности, предписывает основы любви и прощения, чистоты мысли и дел, смирения и покаяния и т. п." И даже личности, безразличные к церкви или бунтующие против нее, целиком, „всем своим существом пребывают в понятиях той церкви, которая была церковью всего народа" (стр. 26).

28.

Мы говорили выше, что христианство является высшею формою религиозного сознания. И теперь окинем своим взором три великие формы христианства. Первою логическою формою христианства является католицизм. Зеньковский в своей статье: „Идея православной культуры" говорит о католицизме: „основою христианской жизни является в католицизме не свободный акт, а подчинение авторитету

Церкви: благовестие Христово о свободе — упразднено; поистине, как утверждал Достоевский в „легенде о великом инквизиторе“ оно оставлено лишь для немногих, — для иерархии. Великий инквизитор признает человечество неспособным к христианской свободе, и в этом его исходная точка, в этом движущая сила всех его рассуждений в этом та „поправка“ к христианству, которую делает католичество“. Это же подчеркивает и князь Е. Трубецкой в своей книге о Влад. Соловьеве, т. I, 432 стр.: „Для Запада церковь есть прежде всего — духовная власть; Для Востока — она прежде всего— таинственный дом Божий, где совершается богочеловеческая мистерия“. Тоже самое повторяет и Новгородцев в своей статье: „Существо русского православного сознания“: „Для католичества основным принципом является авторитет церкви, как учреждения; тут на первый план выдвигается организация, власть и дисциплина церкви, приемлющей на себя спасение людей. Самым характерным выражением этого принципа, является идея теократии. Это прежде всего юридическое пониманне церкви“. Церковь была здесь, по мнению Вл Соловьева, не столько всепроникающим нравственным общением, сколько возвышающимся над верующими учреждением, а потому и благодатные дары свои она считала возможным сообщать верующим не столько силою их внутреннего любовного общения во Христе—что и составляет идеальную форму основу церковности, — а внешим актом церковных индульгенций, церковных установлений и предписаний. В известном смысле эта средневековая традиция живет в католицизме и до сих пор. Ведь и сейчас церковное единство утверждается здесь на авторитете папы, на мощной организации и дисциплине, на политике и пропаганде, на дипломатическом искусстве иезуитов. Но при всех предпосылках и допущениях принцип церковности утрачивает свое подлинное существо, свой внутренний смысл, и, простираясь в ширь, теряет свою глубину.

„В протестантском сознании, продолжает Нов-

городцев, на первый план выдвигается принцип свободы, принцип личного непосредственного обращения верующей души к Богу. Творческим началом и в религиозной жизни, и в религиозном сознании является личность. Тут в качестве главного пути религиозного сознания признается личная заслуга, личная ответственность человека перед Богом. Средостение в виде церкви, как учреждения, здесь преодолевается. Это по преимуществу этическое понимание христианства".

Что мы видим на Западе в качестве последовательного развития принципа реформации? По яркой характеристике Константина Леонтьева здесь „вместо христианских загробных верований и аскетизма явился земной, гуманный утилитаризм; вместо мысли о любви к Богу, о спасении души, о соединении с Христом — забота о всеобщем практическом благе. Христианство же настоящее не представляется Божественным, в одно и то же время и отрадным, и страшным учением, а детским лепетом, аллегориею, моральною баснею, дельное истолкование которой есть экономический и моральный утилитаризм". Католицизм полагает, что царство Божие есть не только чаяние, но и осуществляющееся в истории католической церкви— действительность; в этой церкви оно имеет свое видимое земное воплощение. Напротив, протестантизм настолько отделяет земную действительность от религиозных чаяний, что религия становится частным делом личного сознания, а культура, общественность, государственность объявляются автономными областями самобытного светского строительства.

Западной церкви противостоит церковь Восточная Правда, во многих отношениях страдает она теми же недостатками, как и Западная церковь; правда также и то, что во многом представляет она собою только недоразвившуюся Западную церковь. Но тем не менее является она в своей глубочайшей сущности высшим синтезом католицизма и протестантизма. Ибо, в противоположность Западу, выросшему на римской культуре—выросло православие на культуре эллинской. И это отличие Востока от Запада осо-

бенно ярко выявляется в двух основных пунктах. Именно прежде всего, поскольку эллинская культура, начиная с Александрийской эпохи и вплоть до падения Византии, была насквозь пропитана духом платонизма. И центральным учением платонизма было учение об идеях. Идея — есть идеал, прообраз соответствующей ей вещи. И в своей идее каждая вещь имеет абсолютное единство со всеми остальными таковыми же вещами. Таким образом в то время как вещам присуще единичность, присуща идее — общность. Этот логический реализм называет Виндельбанд — логическим пантеизмом. И только отсюда становятся понятными слова апостола Павла: „якоже единого прегрешением во все человеки вниде осуждение, такоже и единого оправданием во все человеки вниде оправдание жизни". И точно также только отсюда можем мы понять слова Достоского: „всякий перед всеми, за всех и за все виноват". Наконец отсюда же выясняется с полною очевидностью и необходимостью и учение православия в вопросе о спасении, в противоположность строго идивидуалистическому пониманию протестанцизма, — именно учение о соборности, о целостности всего человечества Тот же платонизм кладет в основу своего жизнепонимания примат эстетического разума, примат, который ярче всего выражает собою точки зрения Гарнака, изложенная в его докладе о духе восточной церкви и прочтенном им в 1913 г. по поводу Балканской войны согласно которой, и различие восточной и западной церквей заключается не столько в догматических различиях, не во внешнем факте папской власти даже, а в самом духе обеих церквей, в антитезе понятий, восходящей еще к антитезе римского и эллинского (новоплатонического) миросозерцаний. Догматически обе религии — суть религии искупления. Но в понятии сущности искупления, его цели и путей к нему — различен дух обеих церквей. Восточная церковь занята главным образом вопросом об искуплении от смерти, вопросом о самой смерти и о будущей жизни во Христе. Блаженство воз-

можно лишь в будущей жизни. Отсюда преобладание литургии, ибо она уносит в небо, дает верным предвкушение вечного блаженства. Поэтому восточная литургия отличается экстатически-мистическим характером, — как прообраз царства Божия во всей его ослепительности. В связи с этим стоит и культ образов, как видимых ликов нездешнего мира." „В озарении этого высшего света, говорит Новгородцев, света, которого никакая тьма не может объять, все грехи и слабости человеческие представляются искупленными, для них есть уже выход, есть прощение, есть надежда на спасение. И как прекрасно отметил в свое время еще Гоголь, нигде так, как на Руси, не празднуется праздник Воскресения Христова, этот праздник праздников, и торжество из торжеств".

„И церковная организация, говорит Новгородцев, и свобода верующего сознания — необходимы, по православному воззрению, для создания религиозной жизни, но прежде их для верующего необходим дух взаимной любви, единение во Христе. Ни организация церкви, ни свобода верующего сознания не могут без этого получить правильного выражения. С истинно религиозной точки зрения они останутся бессильными и бесплодными, если не будут утверждаться поддерживаться и восполняться даром взаимной любви, даром Божией благодати. Это прежде всего и по преимуществу религиозно-мистическое понимание христианства. По православному сознанию любовь есть больше чем обычное свойство нравственно-доброй человеческой воли: любовь есть чудо. И именно потому, что это не человеческое лишь свойство, а дар свыше, дар Божией милости. Это не просто любовь, а любовь во Христе, просвещенная и перерожденная соприсутствием Божией благодати. Благодатное творческое действие любви проявляется далее в том, что оно просветляет человеческое сознание чувством всеобщей и всецелой взаимной ответственности. Настоящая христианская любовь приводит человека к убеждению, что „всякий перед всеми, за всех и за все виноват". Это замечательное и

глубокомысленное утверждение Достоевского как нельзя лучше раскрывает ту идею всеобщей солидарности и всеобщей ответственности людей друг за друга, которая так свойственна православному сознанию.

Православному сознанию чужда и непонятна практика католицизма, допускающая возможность уловлять в свои сети новообращенных внешними средствами дипломатии и пропаганды. Оно исходит из мысли, что обращение к истинной вере обусловливается ее внутренним совершенством, помощью Божиею, даром Духа Святого. Есть у Аристотеля прекрасное выражение, объясняющее силу божественного совершенства: „κινεῖ οὐ κινούμενον, κινεῖ ὡς ἐρώμενον—оно движет, оставаясь само неподвижным, движет, становясь предметом страстных стремлений.

Для православия, в противоположность католицизму, церковь и царство Божие — отнюдь не тождественны. Так Карташов говорит: „Если бы царство Божие было тождественно с церковью, то, по завету Своего Учителя, церковь не молилась бы неустанно: „Да приидет Царствие Твое." Значит оно не пришло с приходом церкви. Когда придет совершенно, тогда то, что отчасти, — упразднится". Точно также и Павел Копаль в своей книге: „Славянство и немецкий дух" говорит: „Из глубокой сокровищницы Евангелия протестантизм почерпнул, два главных мотива: прощение грехов и вечной жизни, связанной с идеею царства Божия. Но есть и еще одна черта в глубинах Евангелия. Его надо рассматривать не только как учение о спасении отдельной души и об ее отношении к Богу, как это делает протестантизм но как благую весть о спасении всего человечества, как единого целого. Эта мысль о спасении всего мира — важнейшая в Евангелии. Личность не может спастись раньше мира, без связи с миром. Так апостол Павел говорит: „яко же единого прегрешением во все человеки вниде осуждение, тако же и единого оправданием во все человеки вниде оправдание жизни (Римл. V, 18) Только в единении с миром, во все-

ленской любви оправдание ветхого Адама. и о Христе все оживут (I. Кор. XV, 22). Это-то мотив вселенского спасения и любви, создающий всеобщую идеалистическую этику, звучащий в проповеди ап. Павла, особенно сильно воспринят именно православным Востоком. Но вместе с этим уже нельзя, подобно Гарнаку, утверждать, что мотив преодоления греха отдельною личностью звучия на Востоке слабее, чем на на Западе. Нет, русская душа, русская литература пережили ее не менее сильно, чем Запад. Таким образом для Копаля из всех православных народов безусловно важнее „гигантски выросший русский дух" и „Россия одна стала всемирно-историческим представителем восточного христианства, и потому противопоставление между Западом и Востоком есть противопоставление между руководящими культурами Запада и России. И в русской литературе, которая является для Копаля истинным выражением русского религиозного духа, мотив греховности особенно глубок у Достоевского и Толстого. Эта мысль о греховности для них не есть продукт искусства, далекого от жизни, а плод совместного переживания писателей с душою народа. И тогда, вопреки словам Гарнака, мы прийдем к принципиальной идейной общности обеих половин христианского мира. А эта общность делает русскую веру способною ко всем задачам, выросшим на почве христианского идеализма. „Участие России во вселенской культуре не есть паразитарная рецепция, а конгениальная конценция на почве христианского идеализма", говорит Копаль (стр. 22). Россия, говорит он дальше в V главе своей книги, есть собственно говоря единственная страна, где восточно-христианская культура нашла свое полное выражение В своей исторической жизни русский (главным образом великорусский) народ глубоко уверовал в христианство и пережил его во всей полноте. Россия дает миру не только образы аскетизма, что одно только и следовало бы по Гарнаку, но и Евангельское понимание человека, как создания Божия, предназначенного еще на этой земле к спасению, че-

ловека, как сына Божия, возрождаемого по милости Божией. Под догматической историей церквн течет глубокий поток, — своя эсотерическая история русской церкви живое сказание о кротких, иже последят землю. И в русской церкви и в русской жизни, и в русской литературе (старец Зосим, Митя, Раскольников) находим мы радостное преодоление греха. В особенности мотив любви и вселенскости (Allheit) становится отличительным признаком русского духа. В поисках этой любви мучаются и Алеша, и Иван Карамазовы и длинный ряд остальных героев Достоевского. Этот мотив, побледневший на Западе, перечувствован Россиею, и в этом ее преимущество и сила. Если Гарнак говорит, что „славянский дух ничего не изменил в Византийской церкви, то это глубоко неверно. Конечно он не изменил догмы. Но русское благочестие—крупная прибавка к этой догме. Глубокое понимание евангелия в русском народе, благодаря тому, что церковь дала его ему в руки, дала ему нравственную силу в его страданиях и лишениях и создало идеал народа-богоносца, народа, объединенного в действенном христианстве. Русское благочестие не есть пережиток средневековья, „окаменевшее третье столетие", как это показалось Мазарику („Россия и Европа" II ч. 501). Позитивист и скептик, Мазарик ошибся. Он просмотрел действенную жизненность православия, создающего творческую силу русского народа. Благодаря серьезным историческим судьбам русское, как и сербское, христианство получило особую жизненность, которая создает из него новый тип христианства, но на тех же общих всему европейскому миру основах. Востоку не хватало Возрождения, той мощной струи, которая, под влиянием античности, дала Западу новое понятие, — ценности жизни, ценности человека. Сходную роль сыграла на Востоке русская литература XIX века, внесшая в культуру глубокие начала гуманности и любви. Но и для Запада русской литературе предстоит высокая, руководящая роль. В своей богатой истории и духовных исканиях Запад дал ответы на

большинство запросов человечества. Запад сформировал идеи нравственной свободы и ответственности, установил методы, по которым личность может быть уверена в преодолении греха и в служении Богу и ближним, само организованное государство вовлечено в служение индивиду; казалось бы больше нечего и желать (стр. 50). Но есть слезы Сонечки Мармеладовой, есть плач невинного ребенка — они мешают принять мир. И он должен быть преображен всеобщим нравственным подвигом. А путь для него — не во внешней реглементации правом, не в человеческой мудрости, а лишь в вечном источнике жизни, в Евангелии. „И се множае Соломона зде" (Ев. Лук. XI. 31). Установить конкретное отношение человека к человеку и к миру во всей их полноте может только христианская вера. А на этом пути русское сознание и русская литература есть шаг вперед. Русская литература есть „новое переживание евангелия". Наш век (особенно на Западе)—век индивидуализма, век духовной разобщенности. Но русская душа все время ищет вселенского смысла жизни, любви, „соборного начала", в котором только личность и живет полною жизнью. Ярко выраженные в русской литературе и в русской жизни (как напр. русском сектанстве и хождении в народ) начала любви, сострадания, служения ближнему и человечеству — для Копаля проявления все одной и той же идеи der Allheit, универсализма, вернее вселенской любви, как руководящего начала русской души. Наконец горячая вера в загробный мир, мысль о потустороннем, das Ueberweltlichkeitsmotiv вовсе не приводит к пассивному аскетизму, к ослаблению нравственного интереса к этому миру, как это думает Гарнак, но только освобождает русскую душу от мелочности, от будничного мещанства, создавая более глубокий взгляд на жизнь (стр. 84). И в связи с этой-то чертою находится и широта русской натуры, и известная величавость ее. Европа в технически-хозяйственном развитии XIX века позабыла „человека в себе"; этого не сделала Россия. „Если запад просветил лицо земли искусствами и науками, воспи-

тал человеческую индивидуальность, — то он в XIX веке потерял из виду потусторонний мир, а потому потерял то спокойствие и ту чинность духа, которые можно найти на Востоке. Звучание вечности в православии дает жизни нечто торжественное, твердое, спокойное, радостное и созерцательное" (стр. 91). Этому должен поучиться Запад у России.

Исключительное, единственное во всемирной культуре положение русской литературы и ее значение для всего мира отмечает и Здеховский во своей книге: „Российские влияния на польскую душу." Он говорит о русской литературе, как „родившейся из культа страдания, ставшею истинною теургиею, якорем спасения мира, провозвестником его религиозного возрождения". „Всечеловечность, всеобъемлимость русской души, — вот то, что привлекает польскую молодежь. Ни одна западная литература не достигает таких метафизических и этических глубин, такого мученичества, такой страстной тоски по царству Божию." „Россия — единственный народ, мыслящий не о данном моменте, а о вечности, не о земном благополучии, а о граде небесном, — и потому верю я (Здеховский говорит здесь от имени своего воображаемого противника, А. Закржевского), что в ней победят не лозунги разрушения и хаоса, а Христос" (стр. 44).

Подобно Здеховскому и Н. Бердяев заявляет в книге: „Смысл истории", что народы Запада своими добродетелями прикованы к земной жизни и земным благам; русский же народ своими добродетелями отрешен от земли и обращен к небу". И в „новом средневековье" продолжает: „Европа давно уже стремится преодолеть себя, выйти за свои пределы. Европа не есть идеал культуры вообще. Европа сама провинциальна. В Европе давно уже есть тайная внутренняя тяга на Восток. Перед социальным и политическим сознанием станет мировая ширь, проблема овладения и управления всею поверхностью земного шара, проблема сближения Востока и Запада, встреч всех типов и культур, объединения человече-

ства через борьбу, взаимодействие и общение всех рас. Культура перестает быть европейской: она становится всемирною; Европа принужден будет отказаться от того, чтобы быть монополистом культуры... Задача в том, чтобы конец Европы и перелом истории были пережиты в духовном углублении и с религиозным светом". „Идет процесс мирового объединения, более широкого, чем европейское, — дух вселенскости должен пробудиться у христианских народов, должна обнаружиться воля к свободному универсализму". „Русский народ из всех народов мира — наиболее всечеловеческий, вселенский по своему духу; это принадлежит строению его национального духа. Призванием русского народа должно быть дело мирового объединения, образование единого христианского космоса". „Россия должна выйти в мировою ширь; конец Европы будет выступлением России на арену всемирной истории, как определяющей духовные силы... Россия, занимающая место посредника между Востоком и Западом, являющаяся Востоко-Западом, призвана сыграть великую роль в приведении человечества к единству... „В наступающую мировую эпоху (говорит он в другом месте „Смысла истории") Россия призвана сказать свое новое слово миру". „Россия стоящая в центре Востока и Запада, хотя и страшным, катастрофическим путем, но все же получает все более ощутительное мировое значение" („новое средневековье").

По Гарнаку, как мы это уже видели, „Восточная церковь занята главным образом (в ее резком отличии от западной) вопросом об искуплении от смерти, вопросом о самой смерти и о будущей жизни во Христе. Блаженство возможно лишь в будущей жизни. Отсюда преобладание литургии, ибо она уносит в небо, дает верным предвкушение вечного блаженства. Поэтому восточная литургия отличается экстатически-мистическим характером, как прообраз царства Божия во всей его ослепительности. В связи с этим стоит и культ образов, как видимых ликов нездешнего мира." А Новгородцев добавляет к этому: в озаре-

нии этого высшего света, света, которой никакая тьма не может объять, все грехи и слабости человеческие представляются искупленными, для них есть уже выход, есть прощение, есть надежда на спасение. И как прекрасно отметил в свое время еще Гоголь, нигде так, как на Руси, не празднуется праздник Воскресения Христова, этот праздник праздников и торжество торжеств." Итак отличие Восточной церкви от Западных, т. е. католицизма и выросшего из этого последнего—протестантизма лежит, как указывает Гарнак, по существу и отличии эллинской культуры от культуры римско-романской. Восток характеризуется главным образом пассивною созерцательностью, а Запад — активностью воления. Иначе говоря, это различие можно выразить следующим образом: Восток — эстетичен, если под эстетикою понимать всю область чистого чувствования, т. е. и искусство, и религию, и историю, и философию), а Запад — этичен, если опять-таки под этикою понимать всю область чистого практического разума, т. е. область социальной культуры, а именно, этику, право, хозяйство, педагогику. И, вопреки Гарнаку, мы должны указать на громадное духовное превосходство Востока перед Западом. Запад стоит для нас под знаком антитезиса, и только Восток и притом только один он стоит под знаком синтезиса. Но, конечно, отрицать значение Запада мы не можем Как без Ветхого Завета подрывается значение Нового Завета и его мир грозит снова слиться с миром природы, от которой он отделен Ветхим Заветом, также точно и без Запада — Восток в своем мировоззрении натурализировался бы, как это и было у многих гностиков. Точно также без этики чистой воли, без этики категорического императива мир духовной культуры у Гегеля снова натурализировался и слился с миром природы, и идеальное государство отождествилось с прусским полицейским государством начала XIX века. Так является культура Востока — без обоснования своего со стороны культуры Запада — при всем своем богатстве—бедною и при всей своей

силе — слабою. Но будучи обоснованным со стороны культуры Запада — Восток завершает мировую культуру, как завершает эстетика (в нашем понимании ее) — всю систему философии. И именно поэтому будущее принадлежит Востоку, точно так же, как принадлежит настоящее Западу.

Культура Запада покоится на культуре древних римлян. И дальше этико-социальных проблем эта культура не распространяется. Даже Германия, воскресившая впервые подлинный эллинский мир во времени Гердера, Гёте, Винкельмана, Лессинга и др. и открывшая Шекспира, не гуманизировалась. Ибо основою культуры является одна только религия. И единственным наследником античной культуры древних эллинов, культуры уже не этико-социальной, но культуры гуманистической — может стать только православный Восток.

29.

Наше понимание истории не может быть полным, если мы оставим без исследования проблему Антихриста. И для этого нам необходимо сконцентрировать все важнейшее из сказанного нами до сих пор. История, как и вообще вся философия, т. е. философия истории есть—антитетика. И центральною антитезою для нее является антитеза Христа и Антихриста.

Человек только постепенно возвышается над остальным миром. И только постепенно возникает для него проблема личности и связанная с этою последнею проблема бессмертия души и вечного спасения. Лишь с возникновением понятия трансцендентности перестает человек быть только гражданином государства и из „лица“ становится впервые „личностью“. И с полною отчетливостью свидетельствует нам от этом „πολιτεία“ Платона, а затем и сочинения Плотина. Точно также и в мозаизме впервые с особенною яркостью выявляется понятие личности в книге Иова. Однако

связь понятий личности, бессмертия души и вечного спасения проявляется только к моменту возникновения христианства. Именно религия как сотериология, т. е. как учение о спасении, развивается христианством на основе новоплатоновского учения о Логосе. Как может быть спасен человек? На этот вопрос тогдашнее христианство давало следующий ответ. Во-первых, Логос должен мыслиться уже не сотворенным, а рожденным Богом, должен быть не подобнородным, а единородным, т. е должен быть самим Богом; во-вторых, Логос должен быть подлинным человеком, человеком в смысле платоновской идеи, т. е. человеком „вообще", в котором заключены уже все люди. И только так мыслимый Логос, Богочеловек может вырвать человека из власти земли и приобщить его к присущей одному лишь Богу вечности. Так только в Логосе, как Богочеловеке, т. е. во Христе возможна подлинная личность, подлинное бессмертие подлинное спасение. И в этом понимании концентрируется весь смысл всемирной истории. Христос есть центральное понятие истории Но всякому понятию, всякой реальности, как тезису — противостоит его собственный антитезис. И небесному противостоит здесь земное, а христианству — весь мир до христианский, внехристианский и наконец — антихристианский, причем в конечном счете — весь мир не-христианский—становится миром антихристианским и Христу противопоставляется таким образом его антипод-Антихрист. Смысл христианства мы видели в том, что только оно одно венчает собою учение о личности, бессмертии и вечном спасении. И в этом смысле лишь в нем одном находят эти идеи свое подлинное обоснование. В чем же может заключаться идея Антихриста?

Идеи личности, бесмертия и вечного спасения — суть идеи гуманитарного мира Только гуманитарный мир видит в них все свое духовное содержание. Ни в мире природы, ни в мире социальном — нет места ни личности, ни ее запросам и требованиям. И если мир природы есть еще так сказать, мир до-социаль-

ный, то является мир социальный сам—еще только до-гуманитарным. И как с возникновением в естественной особи „лица" рождается социальный мир, так только с возникновением в социальном лице — „личности" — рождается мир гуманитарный.

Если во Христе конституируются учения о личности, бессмертии и вечном спасении, то в Антихристи отрицаются в корне и личность, и бессмертие, и спасение. Личность может отрицаться с отвержением всякой трансценденции, не исключая в том числе и трансценденции в смысле „пограничного" понятия, как мы видели это в учении о панентеизме. И с отрицанием личности в человеке становится этот последний снова только членом общества. Так наступает „Шигалевщина" Достоевского. Но вместе с личностью отрицается и бессмертие и спасение, ибо и они немыслимы, невозможны без идеи трансценденции. Но для всех этих идей должны тогда возникнуть соответствующие идеи суррогаты. Каким же образом являются оне возможными?

Этически социальный мир есть мир, построяемый на принципе категорического императива, безусловного долженствования. И содержанием этого императива только и может быть абсолютный идеал. И этический идеал, и правовой идеал, и государственный идеал и, наконец, экономический идеал—все они одного порядка. Идеал, как всегда, есть только идеал, высоко стоящий над миром действительности, и чем в большей степени он осуществляется, тем выше он снова возвышается над всякою осуществленностью своею в мире действительности. Так является идеал, по самому существу своего понятия, неосуществимым, но всегда лишь в той или иной степени осуществляющимся. Идеал—с одной стороны никогда не есть и никогда не может стать действительностью, а—с другой не есть только пустой призрак, но активно-действующая норма. Идеал сам — трансцендентен. И поэтому упразднить трансценденцию, заменить собою трансцендентные ценности, и именно ценности гуманитарного мира, может этико-социальный мир только в

одном единственном случае. Именно этико социальный мир должен в таком случае мыслить свои ценности не как только возвышающийся вечно над миром действительности идеал, но как идеал, могущий целиком и полностью осуществиться в этой действительности. Это предположение о допустимости реализации идеала, т. е. этических ценностей, есть предположение о допустимости этико-социального утопизма. Так является социальный утопизм тем суррогатом, который заменяет собою религиозно гуманитарные ценности, трансцендентные ценности.

И потому всякій утопизм есть всегда своего рода религия, где есть свои догматы, свой фанатизм. Но эта религия есть всегда религия позитивно-негативная, религия со знаком минуса. И понятие Бога в ней всегда заменяет понятие государства или общества, где личность трактуется исключительно как средство.

Социальный утопизм есть суррогат истинной религии в том смысле, что этический идеал есть всегда и исключительно только одно долженствование. Это долженствование есть долженствование трансцендентальное, а отнюдь не эмпирическое. И поэтому осуществиться идеал не может никогда Ибо тогда долженствование само прекратилось бы. И антитеза Христа и Антихриста есть антитеза религии и социального утопизма. Но известного рода правда должна быть и в тезисе, и в антитезисе. Ложь тезиса заключается в отрицании социальной проблемы и в понимании этой проблемы только и исключительно как проблемы „желудка". Ложь антитезиса заключается в „абсолютировании социальных ценностей. И разрешение этой антиномии мы видим в том, что этико социальный мир вовсе не обязан отрицать собою мир гуманитарный. Как поистине не абсолютный (хотя и абсолютирующий себя в утопизме), этико-социальный мир есть сам только средство для осуществления на его основе мира гуманитарного, и приэтом единственное средство для этого осуществления, чтобы таковое было уже не случайным

явлением, но явлением закономерным. Ибо только одна социальная обеспеченность и максимальное освобождение человека от ига природы может дать расцвет гуманитарной культуры.

30.

Подобно Гердеру, мы не можем допустить, что на человеке оканчивается великая градация живых существ. Если творческие силы земной природы не могут создать ничего выше человека, то из этого вовсе еще не следует, чтобы в других мирах не были возможны более высокие организации чем человеческая организация. Наоборот, вся аналогия природы, в которой мы видим постоянный переход от нисшего — к высшему, убеждает нас, что на земной организации человека не может остановиться развитие осуществляющих его органических сил, и что высший продукт своих духовных сил, — гуманность — как отдельный человек, так и все человечество после смерти должны передать в другой мир для воплощения в более тонкой организации, для дальнейшего усовершенствования и развития. Наша гуманность есть „только почка для будущего цветка", и человек — последнее звено в цепи земных организаций — явится в другом ряду творений его нисшим членом. Поэтому человек есть „связующий член двух миров", а наша земля — не „веселый замок постоянного жительства", „не сад вечных растений", а только гостинница для вечно меняющихся проезжих.

Таким образом для Гердера была смерть переходом из более грубой — в более тонкую организацию, из нисшего состояния — в высшее. И к уходящему из земной жизни человеку как отдельному, так равно и всему человечеству, он обращается с такими словами: „Ты насладился многим хорошим на земле. Ты достиг на ней организации, в которой ты научился смотреть вокруг себя и над собою, как сын неба. Старайся же оставить ее с чувством удовлетворения и благо-

слови ее, как долину, в которой ты играл, как дитя бессмертия, и как школу, в которой ты, через страдания и радости достиг возраста мужчины. Ты не имеешь более никакого права на нее, она—никакого права на тебя. Увенчанный короною свободы и обвитый небесным поясам, радостно направь свой страннический посох далее" (Гардер. V, 6).

31.

Подобно истории вообще происходит становление и истории философии. Она точно также открываются теориями натурализма. Мир есть лишь объект, материя а и в гилозоизме сам субъект. дух входит в объект, в материю. Но постепенно объект теряет свою объектность и материя — свою материальность. Уже в материализме природа, материя, объект теряет так называемые вторичные качества; в спиритуализме теряет он свою чистую материальность и наконец в феноменализме — последний свой остаток — бытие. Мир становится представлением и только одним представлением. Если объект в логической истории философии, т. е. феноменологии познания, начиная с абсолютной своей полноты, все более и более умаляется и превращается в конце концов в чистый нуль, становясь одним лишь представлением, то субъект, наоборот, начиная с чистой потенциальности в гилозоизме все более и более делает своим и наконец в том же феноменализме поглощает в себя весь мир, все бытие. Все — есть сознание. И тезису объекта, материи противопоставляет себя антитезис субъекта, духа, сознания. Синтезом является критицизм, который есть с одной стороны реализм, и именно эмпирический реализм, а с другой — идеализм, а именно трансцендентальный идеализм. И в то время как у Канта и Фихте—трансцендентализм имел субъективный, психологический характер, носит трансцендентализм у Шеллинга и Гегеля характер чисто объективный, логический.

Этот характер истории накладывает свою печать и на самое систему философии, которая в свою очередь обусловливает собою характер истории. А именно первою частью системы является логика природы, логика бытия; следующею частью — логика культуры, логика долженствования; и наконец последнею— логика красоты, логика гуманитарных наук.

Таким образом философия природы, хотя завершалась для нас областью естествознания, но замыкалась только психологией. Точно также философия культуры завершалась для нас областью экономики, но замыкалась для нас только педагогикою. И эстетика в широком смысле слова, хотя и завершается историею, однако отнюдь еще не замыкается ею. Внутреннею стороною естествознания, т: е. природы— была психология, дух, и внутреннею стороною экономики (хозяйства) — педагогика. Точно также и внутреннею стороною истории, ее, так сказать, душою— является особая духовная область. Эта область есть область самой философии. Но обсуждать эту область специально мы ни будем. Ибо весь наш труд и есть уже таковое специальное обсуждение.

ПРИЛОЖЕНИЕ I.

Проблема бытия Божия.

В проблеме бытия Божия история выдвигает прежде всего онтологический аргумент.

Из самого понятия Бога, согласно этому аргументу, вытекает его бытие. Мы говорили уже выше, что сам Кант утверждал интеллегибельную случайность всякой конечности с одной стороны, а с другой понимал Декартово cogito ergo sum не в смысле эмпиричности, а в смысле трансцендентальности. Таким образом для него был неизбежен путь от конечности и связанной с этою последнею — случайности — к бесконечности и необходимости. Но для него не только тезис, что мир конечен и вытекающее отсюда требование атеистического миропонимания — ложен; но точно также и антитезис, что мир безконечен и вытекающее отсюда требование акосмического миропонимания — в таковой же мере ложен.

В чем же заключается основной дефект спинозизма и почему в Абсолюте Спинозы исчезает бесследно, весь конечный мир? Спиноза мыслил Абсолют как субстанцию. И эта субстанция была завершенною, замкнутою, законченною. Бесконечность мыслилась им как завершенная в себе.

И в этой абсолютной бесконечности пантеизма исчезает всякая конечность точно так же, как в бесконечности прямой, стремится всякий отрезок ее, бесконечно уменьшаясь, — к нулю. И потому на ней не мог остановиться Кант. Вот почему этой замкнутости, завершенности, заключеннсти противопоставил Кант устремленность, процессуальность идеи. Абсолют перестал для него быть субстанцией, а стал идеею,

хотя идеею и только регулятивною. Так отбрасывается им одинаково и материализм всякого рода, и спинозизм. Конечность мира прорывается, но не уничтожается; бесконечность же понимается лишь как устремление. Идея Бога, Абсолюта становится регулятивною идеею. Так трансцендентальность отрывается от своего единства с Абсолютом, но, имея тем не менее свой источник в этом последнем, становится платоновой ὑπόθεσις, а вся философская система — гипотетизмом или методологизмом; отсюда и рождается понятие чистого метода Когена. Поэтому Кант исходил от конечности и понимал бесконечность лишь как устремление, и идею Бога лишь как регулятивную идею. Главный дефект кантианства таким образом заключается в разделении принципов разума на конститутивные и регулятивные. И в то время как конститутивные принципы являются сразу и методологическими, т. е. гносеологическими, и онтологическими, и проблема возможности, напр. естествознания есть сразу же и проблема возможности самой природы, — являются регулятивные принципы по самому своему понятию — принципами только методологическими, но отнюдь и ни в каком случае не онтологическими. Так приводит Канта разделение принципов разума на конститутивные и регулятивные — к разрыву между гносеологией и метафизикою. Одно уже это обстоятельство побуждает искать источник этого недоразумения и исправить коренные дефекты кантианства. Но регулятивная идея есть таковая вовсе не эмпирического субъекта, а самого же чистого разума и поэтому является в сущности — саморегулятивностью. И тогда падает установленное Кантом разделение между конститутивностью и регулятивностью. И бесконечность, выражаемая принципом регулятивности, теряет характер той „дурной“ бесконечности, которая в самом существе своем лишена всякой законченности, замкнутости, завершенности.

Таким образом кантианство остановилось и здесь, как и во многих других проблемах, на полпути. Кантианство оживило мертвую законченность беско-

нечности живою процессуальностью, движением ее. Но оно сразу же и отринуло законченность бесконечности, выдвинув снова „дурную" бесконечность. Истинная бесконечность, есть правда, не завершенность, но и не бесконечный процесс, а завершаемость процессуальности. И дальше, Абсолют уже не как мертвая, косная субстанция, но как живая, становящаяся идея, может и должен мыслиться не как регулятивная, субъективная идея, но как конститутивный, объективный принцип. И тогда кантианство логически переходит в гегельянство. Вместе с этим мы можем отбросить и ту специфически кантианскую метафизику методологизма, которую возвел на фоне кантианского учения Коген.

Обращаясь к онтологическому аргументу, мы с неизбежностью должны усмотреть основание опровержения его Кантом — в его разделении принципов на конститутивные и регулятивные. И в регулятивности идеи Бога заключается разграниченность идеи и бытия. Так с точки зрения кантианства оказывается, что в идее Бога отнюдь еще не заключено его бытие. Но с преодолением кантианства преодолевается и опровержение им онтологического аргумента. И с точки зрения гегельянства, логически завершающего собою кантианство, уже в самой идее Бога заключается его бытие. Идея Бога или Абсолюта есть та единственная идея, где мы находим логическую „умопостигаемую необходимость", т. е ту необходимость, которая является последним основанием всякого мышления, как такового.

Следующим аргументом бытия Бога является аргумент космогический. Сущность его в том, что от наличности бытия конечного мира заключается к бытию Бога, как его первопричине. Правильнее было бы, следуя Спинозе, различать бытие как natura naturans и бытие как natura naturata, т. е. одно бытие как творческое, а другое — как сотворенное. Именно бытие как творческое есть такое бытие, которое есть causa sui, причина самого себя; бытие же как сотворенное, уже не есть causa sui, но обязано собою бы-

тию, которое causa sui. И самотворческим принципом является Абсолют, который создает не только все сущее, но также и самого себя. Это учение Спинозы получает через претворение в себя кантианства новый своеобразный вид. Во-первых вместо механистического причинного понимания самотворчества оно становится — телеологическим, диалектическим. И далее оно становится чисто логическим, так как из чисто метафизического преобразуется в гносеологическое. Ибо для нас уже мало знать, что такое истина, нам нужно еще знать, что истина — действительно есть истина, т. е. нам нужно знать истинность самой истины. И только через логический характер самотворчества осуществляется для нас истинность самой истины. И то самотворчество логической идеи от нуля до абсолютной полноты, которое дает собою логика Гегеля далеко еще от того чистого самотворчества мышления, которое заложено в логике Когена, ибо в то время как Гегель был совершенно чужд всякой гносеологии, является Коген чистым гносеологом, хотя остается в то самое время и совершенно чуждым метафизике. Так сливается для нас космологический аргумент с третьим аргументом, аргументом телеологическим. Абсолют не есть только причина самого себя и всего сущего, но сразу же он является и своею собственною самоцелью. И его логическое становление от нуля до абсолютной полноты, есть становление чисто телеологическое.

Итак всякое бытие является или обусловленным другим, или же безусловным. Обусловленное же бытие прямо или косвенно обусловлено безусловным. Так только безусловное бытие познается и существует через себя, обусловленное же — всегда лишь через безусловное. И безусловное бытие мы называем Абсолютом. Абсолют есть не субстанция, а идея. Смысл этого различия заключаетя в том, что под субстанциею подразумевали до Канта — данность. А безконечная данность по самому характеру своему отрицает всякую конечность. И поэтому Гегель был прав, когда говорил про Абсолют своего

современника Шеллинга, что в этом последнем все различия исчезают, и все кошки становятся серыми. Такую бесконечность Гегель называл „дурною" бесконечностью, подразумевая под этою последнею ту бесконечность, которая ныне в математике известна под именем потенциальной бесконечности. Против этой бесконечной данности, которая по самому существу своему заставляет всякую конечность, всякую определенность — исчезнуть, — выдвинул Кант свою „теорию опыта", т. е. теорию конечного мира, для которого поставил в качестве „пограничного" понятия, понятие „вещи в себе". И это понятие вещи в себе имело своею задачею, в качестве идеи чистого разума, давать опыту, конечности — их целостность. И отсюда возникает Абсолютная идея Гегеля. Абсолют, понятый Гегелем не как субстанция, что было у Спинозы, а как идея — был результатом слияния регулятивных принципов Канта с конститутивным, вследствие чего Гегель шел уже не от частных знаний к высшему единству, как это делал Кант („как возможна математика", „как возможно естествознание" и т. д.), но наоборот, от высшего единства знания — к его частным областям. Конечность, определенность здесь сохраняется; но она завершается бесконечностью. Эта новая бесконечность, в которой конечность уже не исчезает, но, наоборот, закрепляется, эта бесконечность уже не есть бесконечность статическая, но бесконечность динамическая, бесконечность актуальная, „истинная" бесконечность. И без этой бесконечности не может существовать и конечность. Существование конечности возможно только на фундаменте бесконечности. В понятии Абсолюта как идеи вступает на первое место таким образом понятие становления. Абсолют как идея есть уже не данность, — но заданность. „Дурная" бесконечность была в противоречии, антиномии с конечностью, как это показал Кант в своем учении об антиномиях, повторив лишь, как указывает Гегель, одни только мысли Зенона Элейского. Истинная же бесконечность, напротив находится, в полном единении с конеч-

ностью, ибо становление характеризует собою сразу и момент конечности, и момент бесконечности. Итак, Абсолют понимаем мы как идею. И эта идея есть становление, задание. Но это становление, эта заданность сама дана. Итак Абсолют не есть данность; он — заданность. Но сама то заданность есть данность. Заданность и решаемость этой заданности — есть становление. И становление возможно как полная свобода только через цель. Оно — телеологично. Абсолют дан себе как возможность, реальная возможность которая осуществляется, реализуется через цель, как свое основание. Она — causa sui — причина самого себя, но причина не в смысле каузальности, но в смысле цели. И становление Абсолюта есть свободное становление, так как оно идет от полного нуля до законченности полноты. Притом в становлении Абсолюта ничто не привходит извне, и оно происходит по имманентным самому Абсолюту принципам. Как разум, Абсолют развивается в себя через логические категории и исключительно по ним. И это развитие является в своем существе не слепым, но согласно принципу непрерывного логического самоотчета. Другими словами Абсолют есть не только объект, есть не только в себе — бытие, но и в самой объектности своей он сразу же есть и субъект, т. е. бытие для себя. Но эта субъектность Абсолюта в мире чистой объектности все же является лишь условною. Но она должна выйти из этой условности, должна раскрыться как таковая И тогда Абсолют переходит из бытия в себе, в бытие для себя, из чистой объектности — в чистую субъектность. Так в истории Абсолюта открывается новый логический этап. Для Абсолюта нет ничего вне его. Но вне отношения все исчезает. И Абсолют должен, чтобы быть таковым, противопоставить себе себя же самого, но в другой форме бытия: он должен из бытия в себе — стать таковым же для себя. Он — единство, но вовсе не единица. Но в бытии для себя преобразуется заданность данности в данность заданности. Абсолюту как естественному разуму — противостоит

Абсолют как моральный разум. И из условного или потенциального субъекта становится Абсолют уже реальным субъектом с того логического момента, когда он начинает осуществлять себя как моральный разум. Если бы Абсолют завершался естественным разумом, его самопознание, а следовательно и его самосознание было бы только условным, а с другой стороны он не нуждался бы в познании себя со стороны конечных существ.

Мы говорили, что познание требует двух существенных элементов: общности „я" и его индивидуальности. Чистое „я" есть один полюс его и индивидуальное — другой полюс. И индивидуальное „я" вовсе не должно быть только и исключительно эмпирическим и единичным (экземплярным). И в Абсолюте высшая общность совпадает с высшею конкретностью, т. е. индивидуальностью. Сама телесность познающего „я", характеризирующая конечный дух, исчезает в Абсолюте, т. к. Абсолют есть causa sui, и для него мир уже не есть „данное мне", а „мое". Однако в теоретическом разуме познающий субъект является всего лишь условным. Ибо сущностью субъекта может быть исключительно воля. А воля, как чистая есть моральный разум. И в области морального Разума завершение, т. е. абсолютная святость — невозможна без всех предшествующих ей ступеней моральности. Ибо воля есть всегда становление и даже мыслимая в смысле завершаемости, т. е. так сказать „истинной" бесконечности, включает в себя все предшествующие ступени. И Абсолют должен в в силу этого воплощаться в конечных индивидах для того, чтобы через них и в них осуществить себя как такового. Однако история Абсолюта отнюдь не завершается тем, что из теоретического разума и как антитезис ему, рождается моральный разум. Их диалектическое противоречие должно быть снято, и они должны быть замкнуты в систему высшего единства. Это высшее единство теоретическому и моральному разуму — дает эстетический разум.

Как же возникает из теоретического разума — разум моральный, а затем и разум эстетический? Проблема зла является основною проблемою жизни и мира. И если Шеллер („Von Ewigen in Menschen B. I. Leipzig 1921 стр. 504 ff.) пытается объяснить происхождение зла отпадением созданного мира вследствие свободного и сознательного восстания против Бога со стороны некоей персоны, имеющей власть над миром, — то таковое объяснение можем мы оставить совершенно без всякого внимания, за отсутствием в нем хотя бы какой-либо философской ценности. Зло может лежать только в одном Боге, если Бог действительно является Абсолютом. Подобно Бёме и Шеллинг искал начала зла в так сказать „природе" Бога. Наконец и русский религиозный философ, один из последователей в большей или меньшей мере Шеллинга, Вл. Соловьев так говорил на эту тему, обсуждая поэзию Тютчева: „Хаос, т. е. отрицательная беспредельность, зияющая бездна всякого безумия и безобразия, демонические порывы, востающие против всего положительного и должного — вот глубочайшая сущность мировой души и основа всего мирососздания. Космический процесс вводит эту хаотическую стихию в пределы всеобщего строя, подчиняя ее разумным законам, постепенно воплощая в ней идеальное содержание бытия, давая этой дикой жизни — смысл и красоту. Но и введенный в пределы всемирного строя хаос дает о себе знать мятежными движениями и порывами. Это присутствие хаотического, иррационального начала в глубине бытия сообщает различным явлениям природы ту свободу и силу, без которых не было бы и самой жизни и красоты. Жизнь и красота в природе — это борьба и торжество света над тьмою, но этим необходимо предполагается, что тьма есть действительно сила". Другой русский религиозный философ, Н. Бердяев говорит: „Проблема зла стоит в центре... всякого религиозного сознания. Жажда избавления от зла мировой жизни, от горя бытия создает все религии... Страдания и мука жизни, свидельствующие о суще-

ствовании зла — есть великая религиозная школа, которую проходит человечество... Существование зла есть не только затруднение для нашей веры в Бога, — существование зла есть также доказательство бытия Божьего, доказательство, того, что этот мир не есть единственный и окончательный. Опыт зла обращает человека к миру иному, вызывает священное недовольство этим миром. В основе религиозного опыта и религиозного сознания лежит пессимизм, а не оптимизм. Все религии избавления — пессимистичны, а не оптимистичны в своем чувстве мировой жизни, пессимистичны в отношении к природному миру, — орфизм и буддизм — в той же мере, как и христианство. Положительный смысл бытия лежит в ином порядке, в мире духовном. Наш природный мир по видимости находится во власти торжествующей бессмыслицы. В нем царит тление и смерть, злоба и ненависть, эгоизм и разорванность. Человек подавлен бессмыслицею и злом мировой жизни. В религии, в вере прорывается он к миру смысла и получает силу, исходящую от иного мира, в котором любовь побеждает ненависть, единение побеждает раздор, вечная жизнь побеждает смерть...“ (филос. свободного духа, I ч. глава V „зло и искупление“ стр. 230–532). Как видно из этих слов Бердяева — он очень близок к Соловьеву, а вместе с этим последним к Шеллингу. Но Абсолют их далек от того, что мы называем Богом. Это разумный, благой, но отнюдь не всемогущий Творец, а скорее всего лишь ограниченный правитель мира, т. е. Демиург в смысле Платона и Дж. Ст. Милля. Ибо подлинный Абсолют вовсе не связан своею природою, но напротив именно сам создает ее, есть в истинном смысле causa sui, причина, творец самого себя. Все же, что имеет свою природу, не может быть причиною самого себя, а напротив само является созданием того, кто есть причина Самого Себя. Итак основание зла должны мы искать не вне Бога, и не в Его природе, а именно в нем самом. Как может это быть мыслимо? Моральный разум есть антитеза разума теоретического. И теорети-

ческий разум, как более первый, есть разум, так сказать, еще до-моральный, разум, равнодушный ко всему моральному. Но моральный разум, возникнув в качестве антитезы естественному, природному разуму, должен преобразовать самый смысл теоретического разума, как разума естественного. С высшей, моральной точки зрения — все до-моральное — есть именно аморальное. В корреляции нет ничего нейтрального. И тогда становится все до моральное — злом. Но это зло не есть зло. И теоретический, доморальный разум еще вовсе не есть Ариман древних персов. Зло — здесь есть лишь условное зло. И только поэтому может оно быть преодолено, и добро может восторжествовать. Между теоретическим и моральным разумом должно быть противоречие, но противоречие не абсолютное, а только относительное. И это противоречие есть трагика разума. В этом смысле интересны для нас слова Фолькельта в его „Эстетике трагического". „Чем более будем мы всматриваться в мировой образ, тем более будет для нас понятно, что противоположность, раздвоение, и негация, о которых свидетельствует нам мир, простираются во внутренний мир, простираются в самого Бога. Откуда могли бы возникнуть конечность, временность, единичность, страдание и зло, если бы мироосновaние было чистым, положительным непротиворечивым бытием. Если первооснование всего бытия есть гармония без диссонанса, если оно не раздвояемое добро, насквозь осмысленный разум, каким образом может осуществляться этот характеризируемый (heimgesuchte) мир конечности, этот мир, который громко вещает, что к его бытию принадлежит, как существенная сторона — негативность, платоновское μή ὄν. Если выразить раздвоенный характер бытийного основания понятием иррационального, то это иррациональное не будет алогическим или антилогическим, но будет выражать собою только, в противоположность осмысленности рационального—лишенное смысла. И только если понять бытийное основание, как необходимо включающее в себя иррациональное,

можно понять, каким образом мы живем в этом конечном, временном, индивидуально-расщепленном, наполненном страданием и злом—мире. Но эта раздвоенность, негативность, иррациональность никоим образом не может быть окончательной, последней. Только как вечно преодолеваемый момент в Абсолюте может быть иррациональное. Долженствующее быть —заложено еще глубже, чем недолженствующее быть. Бытие существует только силою долженствования, силою абсолютной ценности. Иррациональное же существует лишь для того, чтобы быть преодоленным, и чтобы привести мировой разум этим путем к его самоосуществлению в его полной глубине. Мировое основание может осуществлять трагическую судьбу, лежащую в нем заключенною абсолютную ценность не на прямолинейном пути, но только через раздвоение, только в вечной борьбе с недолженствующим быть. Мировой разум неизбежно должен иметь дело с иррациональным, если только он должен выполнить свое определение своей собственной сущности. Бога можно сравнить, согласно с этим, с трагическим героем, к величию которого принадлежит по существу раздвоение и противоречие, но только с тем отличием, что иррациональное не имеет последнего слова, что оно не заключает в себе возможности победы. Божественная трагика кончается не разрушением и погибелью, но триумфом спасительного (des Heilvollen). Бог является таким образом как всегда побеждающий, восстающий (Emporringender) из полного противоречия и страдания хода развития; как вечно доходящий из крушения и неудовлетворенности (unseligkeit) — к покою, вечности и блаженству. Согласно с этим трагика в Боге является только моментом, служащим для победы доброго и святого. (Volkelt. Aesthetik des Tragischen. s. 431 ft.)

Уже то обстоятельство, что мир стоит (in sich Halthat), продолжает там же Фолькельт,—существует как нечто упорядоченное, и продолжает существовать далее, указывает более всего на то, что сила разума, долженствующего бытия, целительного (Heilvollen)

должна рассматриваться как побеждающая. Даже более: позитивное—требует негативного, нуждается в нем. Позитивное может осуществиться только через то, что оно вечно живо, через свою противоположность, возбуждается, загорается (entzündet) через него и преодолевает его. Бытие может осуществиться не просто и непосредственно, но всегда только опосредствованно, всегда только через прорыв и противоположность. С точки зрения Абсолюта—трагическое—с одной стороны—внутренне—необходимый, а с другой—сразу же всегда и неизменно внутренне преодоленный момент. Sub specie aeternitatis существует трагическое только постольку, поскольку представляет оно собою вечный пункт прохождения для победы доброго и спасительного (Heilvollen). В Боге трагическое есть вечно возгорающийся (aufregendes), но сразу же и вечно побежденный момент. Если бы Бога изобразить (veranschaulichen) в виде трагического героя, который страдает в своем расщепленном я, героя, который имеет дело в своем внутреннем существе с некоей затемняющей (verdunkelnden) и ниспровергающей противосилою, то надлежало бы прибавить, что этот герой же сразу же по существу вырастает за пределы трагического так как он становится владыкою этой своей расщепленности и переводит ее в искупление и спасение. Внутреннее искажение (Verkehrung) мировой основы является вечно преодолеваемым, а доброе, любовь есть всеобъемлющий, всепревосходящий, побеждающий принцип. Бог вечно выходит из борьбы с негативною темною самостью (selbstischen) в нем, как (hehre), благой образ света (Lichtgestalt), как всепроникающая любовь. Таким образом вместе с Шопенгауэром, Банзеном и Геббелем можно было бы сказать, что все мировое бытие покоится на какой-то метафизической „вине". Итак, только через эстетическую трагику может метафизика постичь идею Абсолюта. И опять-таки это постижение может быть обосновано только и исключительно на началах критицизма. Именно Абсолют есть ἓν καὶ πᾶν. Вне его нет ничего и ничего не может быть. Там полное ничто. И только поэтому

творение есть творение от Ничто. Творение из ничто могло бы заставить понимать это ничто, как какой-то материал, из которого, как уже данного, как имеющегося уже на лицо, —что либо создается. Но ничего данного—нет, и само Ничто есть, так сказать полное и сплошное Ничто. И как causa finalis — которая является сразу же и causa efficiens — должна как Абсолют явиться идея. Ибо коррелатом Ничто — только и может быть Все. Но это „Все" еще не есть реальность, это есть еще только цель, задача, Смысл. Оно еще не есть, но оно должно быть, должно стать. И это Идея, идеал есть, так сказать, до самого бытия. Так для критицизма мышление является первее бытия. Но оно неразрывно связано с бытием, и было бы правильнее, может быть, сказать, что мышление есть начало бытия, подобно тому как намерение есть начало воли. Но в конце концов мышление есть и все бытие Поскольку мышление есть начало, и именно логическое, или систематическое начало—оно должно мыслиться телеологически Мышление есть не логический механизм, но именно логический организм. И, как вообще в организме, в нем целое первее всех своих частей и является основанием этих последних. И в этом смысле Абсолют является Творцом всякого бытия, Творцом Самого Себя еще до своего самоосуществления, но, конечно, самоосуществления в смысле логики, в смысле систематики. Только с этой точки зрения может стать понятным учение христианства о Первом лице Божества, учение о Боге Отце, как Творце.

Но мышление, если оно и первее бытия, вовсе не отделено от этого последнего, но неразрывно связано с ним и является началом этого последнего. Так рождается бытие из мышления, и само остается оно при этом тем же самым мышлением. И учение христианства о предвечном рождении из недр Бога-Отца—Бога-Сына есть только свободный пересказ нашего философского построения. Но каким же образом может быть мыслимо осуществление этого рождения? Каким образом может возникнуть, логически

или систематически—само бытие? Мысль, идея должна стать Волею. Ибо тогда воля—есть действительно становление, истинное рождение. И в Воле, становлении видим мы два предела. Одним пределом является в ней—цель, так сказать, конец ее, завершение, τέλος. И поскольку эта цель есть сразу же и причина, этот предел является не только концом становления, но сразу же и началом его. В этом заключается и причастность Воли—самой Идее, предвечность ее и Божественность второго лица Божества — Бога-Сына. Вторым пределом Воли, как становления является начало ее, но уже не в смысле цели, где истинное начало сливается с концом, а в смысле рождения, по сравнению его с чистым ничто. И идея Абсолюта как полного „Все" должна через принцип Воли ниспасть в Абсолютное „Ничто" и именно для того, чтобы сделаться Абсолютным „Все", но сделаться таковым уже в смысле полной реальности. „Так принадлежит к природе Бога – говорит Зольгер – необходимость войти во временность, вочеловечиться И все бесконечное должно познать, признать, как свой род, как развитие своей сущности то, что оно является как конечное. Это сущность бытия—становиться, и призвание идеи —привести себя к явлению в конечном..." (см стр 32 33)

Итак Абсолют как Воля, есть становление бытия от самых глубоких низин, непосредственно соприкосающихся с абсолютным Ничто, и кончая вершинами, сливающимися с Абсолютною полнотою. И вплоть до самых этих высот сопричастно это ничто это Платоновское μὴ ὄν, сопричастно в той или другой мере, и это ничто и есть то, что можно было бы назвать метафизическим злом.

Абсолют, именно потому, что он есть Абсолют, т. е. именно потому, что он создает себя самого от абсолютного Ничто в абсолютное Все должен в своем логическом развитии, которое вовсе не есть развитие во времени, но именно до временное развитие, — преодолевать это небытие, это зло только для того, чтобы усилием творчества победить его. Развитие Абсолюта есть трагика его. Но здесь, как мы видели

уже выше, нет и не может быть никакой гибели, но есть только торжество победы.

Поскольку воля есть становление, идеал ее только и может быть чисто трансцендентным. И в трех величайших системах богопонимания проявляется этот трансцендентизм с необычайною яркостью. Прежде всего мы видим это в платонизме, где мир идей—абсолютно трансцендентен миру вещей. То же самое видим мы в мозаизме, где Бог абсолютно трансцендентен, и где всякая мысль о каком бы то ни было вочеловечении Бога совершенно исключается, и наконец то же самое видим мы и в кантианстве, где идеал категорического императива безусловно неосуществим. И однако и у Платона царство идей есть истинная реальность и основа мира явлений, и в мозаизме — Бог есть абсолютный творец мира, и у Канта вся действенность категорического императива черпает свою силу и творческую способность именно в царстве идеалов. Мы говорим сейчас о том, что трансцендентное Богопонимание особенно ярко выразилось в учениях Платонизма, Иудейства и Кантианства. Но о Христианстве мы совершенно не упомянули. Между тем и древнее христианство—однако вовсе не самого Христа—со своим бегством из мира, и средневековый католицизм носят на себе ярко трансцендентную окраску. Однако в глубочайшем своем основании христианство чуждо идее трансцендентности. В христианстве, как и в гегельянстве мы видим синтез противоположностей, систему полярностей. Основная идея его есть идея Богочеловечества. И самая возможность вочеловечения Бога абсолютно неприемлемая для иудейства, как и вообще для всякого трансцендентизма, квадратура круга по Спинозе, есть единственная основа, единственная реальность для христианства. Точно также и для Гегеля, Абсолютный дух только и может опознать себя как дух человеческий, только и может быть божественным духом. Ибо о каком же еще искуплении, о каком спасении может итти речь, если мы не живем в Боге, и Бог не живет в нас? И догмат Богочеловечества выражает собою

осознание христианством себя как такового. И тогда нет и не может быть более речи о трансценденции. Но идею трансцендентизма надлежит преодолеть и в самом развитии Абсолюта. Мы говорили, что согласно понятию критицизма, мышление — первее бытия. И поэтому в нашей теогонии Абсолют прежде своего самоосуществления ставит себя как мысль, как смысл, как идею. Но эта ставимость им самим себя самого именно и есть только еще ставимость, но никогда и никоим образом не поставленность. Тезис: в начале была мысль (λόγος), пока есть еще только чистая проблемность. И только из мысли рождается воля, ибо воля должна быть разумною. И фаустовский тезис: в начале было деяние — точно также в известном смысле истинен. Но логическое мышление развивается в смысле системы, в смысле логического организма— через вечное подыскивание для каждого момента своего развития — логической достаточности основания. И только в самой системе логической достаточности основания завершается это логическое развитие, завершается в замкнутое целое, в замкнутую в себе систему. Итак развитие Абсолюта должно замкнуться, и через это замыкание получает первый принцип развития — свою реальность, и оба первые принципа вместе — свое основание. С другой же стороны эта замкнутость, через изключение всего иного, устанавливает свою абсолютную полноту, для которой нет более ничего, кроме нее самой. Так только третий принцип Абсолюта завершает логически теогонию и. устраняя абсолютно всякую трансценденцию, заставляет мыслить Абсолют как «Ἓν καὶ πᾶν» как единое и целое, но единое не в смысле единицы, но в смысле единства. И поэтому получает понятие Абсолюта характер триединства.

ПРИЛОЖЕНИЕ II.

Проблема бессмертия души.

Рассмотрим однако проблему бессмертия души подробнее.

В логике качества возникает для нас понятие. Но это понятие есть там еще только понятие понятия, т. е. общий фундамент понятия. В логике количества понятие тоже является еще только условным понятием, „аббревиатурою" понятия, как выражается Коген. И только в естествознании, и именно в историческом естествознании является понятие — конкретным понятием. Так является напр. понятие „лев" именно как сам „лев". Следовательно категории качества строят только основу, фундамент каждого понятия, категории количества оформляют его и лишь категории отношения окончательно построяют понятие как реальность. Однако понятие отношения мы понимаем далеко не в смысле одной только теоретики. Напротив, мы включаем сюда и миры культуры и эстетики. Так только в эстетике и истории завершается реальность. И если Виндельбанд теорию средневекового реализма понятия называл теориею „логического пантеизма", то теорию Кантовского трансцендентализма, поскольку трансцендентальный субъект должен быть отождествлен с Шуппевским „родовым" субъектом, — можем мы назвать „гносеологическим пантеизмом". Трансцендентальный субъект нумерически один и тот же во всех эмпирических субъектах, как нумерически идентично каждое родовое понятие во всех своих экземплярных проявлениях.

Субъект в существе своем есть воля. И эта воля есть свободная воля, свободная не в смысле начала, но в смысле цели. Абсолютность цели есть

основание воли. И в этом смысле опять-таки эмпирический субъект в самом основании своем всецело и сполна обусловлен Абсолютом. Только сопричастность субъекта Абсолюту делает его им самим. Ибо творчество воли только и может совершаться через действования категорического императива. Категорический же императив является принципом всецело трансцендентальным. Так только трансцендентальность категорического императива — впервые создает эмпирический практический, т. е. волевой субъект, — или что тоже моральный, этический субъект. И как эмпирический теоретический субъект, — с неизбежностью материализуется через телесную организацию, создает свое тело, свой телесный организм, так и практический эмпирический субъект реализуется в мире культуры — в социальный организм. Ибо конкретным содержанием всеобщего категорического императива является всеобщая трудовая повинность, воспитывающая дух на правовых и трудовых началах в целях создания культуры, как духовной, так и материальной. И так как мир культуры, — в противоположность миру природы есть мир идеала, и сама культура есть осуществление или реализация этого идеала, если и не эмпирически, то по крайней мере принципиально (и, как мы выше уже проводили взгляд, хотя и в частичности, но в тоже самое время и в существенности), т. е. по историческим ступеням, — то только через причастность свою к трасцендентальному я (а для нас по существу к абсолютному я) может существовать и действовать эмпирический субъект. С другой же стороны без эмпирических субъектов никакое осуществление мира идеала — не возможно. Ибо основанием и условием его постепенного осуществления является история. И конкректность свою получает история только через эмпирический мир. Ибо общее и конкретное, родовое и единичное, трансцендентальное и эмпирическое — суть коррелаты, и одно без другого не могут существовать. Природа и культура, бытие и долженствование, действительность и идеал завершаются в эстетике, где идеальное (замысел) ста-

новится реальным (произведение искусства), и реальное — становится идеальным. И в литературе и в театре в свою очередь — завершается исскусство. И в то время как природа заботится только о роде и никогда — об индивиде, а культура выдвигает на первый план индивида, признавая его абсолютною самоцелью, но выдвигает его тем не менее не как определенного индивида, а лишь как всякого индивида — только одна эстетика устанавливает абсолютную самоценность именно определенной, конкретной личности. Определенная, конкретная, яркая в своей абсолютной индивидуальности личность только и может быть предметом искусства. Царь Эдип, Антигоне, король Лир, Гамлет, Фауст — вот наивысшие образцы — яркой, конкретной, индивидуальной личности. Но раскрыться эти эмпирические эстетические субъекты могут только через трансцендентальное эстетическое сознание. Ни царь Эдип, ни король Лир, ни другие герои чистой трагедии не были бы самими собою, если бы они не вставали выше своей эмпиричности и не очищались через страдание от этой эмпиричности в в виде самолюбия, себялюбия, и даже через полное уничтожение в виде смерти. Это духовное очищение, этот Κάταρσις Аристотеля, это искупление — было бы немыслимо, невозможно, если бы эмпирический эстетический субъект был только эмпирическим. Другое дело Пушкинский Борис Годунов: он духовно разбит, уничтожен. Смерть его есть сразу и смерть физическая и смерь духовная. Напротив смерть царя Эдипа или короля Лира есть новое возвышение, создание новой, высшей личности. И если уничтожение личности не требует обоснования со стороны трансцендентальности, то возвышение личности на новую ступень совершенства и красоты при частичном или даже полном эмпирическом уничтожении — только и возможно при трансцендентальной основе. С другой стороны и одной трансцендентальности мало. Субъект сразу же должен быть и эмирическим. Ибо эстетическая личность должна быть абсолютно индивиду-

альна целиком и сполна неповторима. Эстетически понимаем мы, как понимали ее античные народы, и историю. Всемирная история есть такая же трагедия, но трагедия самого человечества, взятого в его целом, именно мировая трагедия. И героями этой трагедии являются уже не выдуманные, не вымышленные лица, но реальные люди. И здесь есть такие же герои, как в литературе и театре. Так одним из величайших трагических героев истории человечества является мудрейший из людей, Сократ, в конце концов только через свою смерть сделавшийся истинным Сократом.

Завершением исследования проблемы души является исследование о бессмертии ее с точки зрения нашей теории. Мы выше указывали, что по существу эту проблему выдвинул Платон в связи с совершившейся на его глазах казнью Сократа. Платон указал на вечность понятий—идей. Но идеи являются всегда общими. К числу идей принадлежит и идея души. Но и эта идея — такая же общая, как и все остальные идеи. Декарт, а затем Лейбниц поняли душу как субстанцию, причем Лебниц выдвинул понятие монады. Платоновскую идею общности сменила таким образом идея единичности. Однако корреляция общего (родового) и единичного— в корне подрывает понятие монады. Понятие монады должно быть корректировано через понятие общей субстанции. И тогда превращается монада в эмпирический субъект, причем этот последний, как явление, теряет характер субстанциональности. И поэтому для решения нашей проблемы мы должны снова вернуться к Платону. Почему идеи—неуничтожимы? Организм не есть аггрегат своих своих составных частей: он именно, как организм, больше, чем таковой аггрегат. В нем не части составляют целое, образуют это последнее, но наоборот, целое образует части, превращая их из просто частей—в органы организма. Идея организма — неуничтожима, в то время как сам организм — уничтожим. И эти идеи — общи. Но может ли что-либо на свете быть неуничтожимым, как неуничтожимы идеи, что-

нибудь, что не было бы общим, а наоборот, было бы единичным; единичным не в смысле математики, а в ином, высшем? Только с точки зрения нашей теории это является возможным, и сразу действительным, и в полном смысле слова—необходимым. Для нас общее и конкретное, априорное и эмпирическое, родовое и экземплярное—суть коррелаты. Абсолютно—общее и абсолютно конкретное—суть только пределы. А так как общее и конкретное—суть коррелаты, то общее есть лишь обобщение конкретного, а конкретное — конкретизация общего. И поэтому самое богатое, самое сложное, самое индивидуальное состоит только из элементов общности. Таким сложнейшим, богатейшим и индивидуальнейшим миром считаем мы весь мир эстетики. Но индивидуальное—не есть единичное. Единичное принадлежит миру математики, а отнюдь не миру эстетики. Именно индивидуальное, неповторимое, единственное в своем роде может давать одна только эстетика. Правда это индивидуальное не является внезапно в мире. И вместе с Лейбницем мы можем признать, что, собственно говоря, все в мире сызначала уже индивидуально, и что нет в нем даже двух совершенно тождественных былинок. Но как красота может быть свойственна между прочим любой биологической особи и легко может встретиться женщина не хуже в этом отношении Венеры—Афродиты —но красота не есть предмет занятий биологии и является для нее — случайностью, так же точно и чистая индивидуальность может быть разлита по всему миру, но нигде не является сущностью, а везде есть одна только таковая же случайность. И только область эстетики есть область именно индивидуального и притом одного индивидуального. И здесь индивидуальное становится ценностью, и неповторимость—незаменимостью Итак, именно индивидуальное, неповторимое, единственное в смысле полноценности дает только эстетика. Эдип и Антигона, Гамлет и Лир, и индивидульны в смысле абсолютной неповторимости, и полной незаменимости. Объяснить Гамлета, объяснить Лира, равно как объяснить Канта

или Пушкина—значит показать, из каких общих элементов возникли эти гиганты мысли, вымысла и жизни. Без этих общих элементов ни объяснить, ни вообще понять никого и ничего—нельзя. Все и вся будет для нас за семью печатями. И такие же личности являются в духовном смысле подобным и платоновским идеям в том смысле, что расчленить, разложить их на их составные мы можем, но сами оне больше, чем агерегаты этих составных частей, и представляют собою нечто совершенно новое. Вот почему как идеи Платона, которые являются общими,—суть непреходящи, вечны, — такими же непреходящими являются и великие образы, созданные великими художниками. И эти образы мы могли бы назвать—индивидуальными идеями. Но художественные вечны только объективно, т. е. вечны только для самого художника, для читателей и для зрителей. Но для самих себя быть непреходящими они не могут. Другое дело те художественные образы, которые творит не художник, но они же сами. Сократ, Марк Аврелий, Спиноза, творя свою жизнь, создали ее в непреходящие образы, образы, которые существуют, как таковые, уже не только для других, но и для самих себя, следовательно не только объективно, но и субъективно. В этом смысле мы признаем бессмертие души, не только в потомстве, и не только в памяти потомства, т. е. не только объективно, но и субъективно, т. е. в настоящем, подлинном смысле слова. Но это бессмертие не дается, а создается, и оно является уделом только для тех, кто является художником, творцом своей жизни.

Жизнь как идея в смысле индивидуальной идеи—есть нечто целое, и именно телеологически целое. Но так как она является всегда как развитие во времени, то самое время здесь должно пониматься уже не в смысле такого течения, где каждый момент отмирает, и в то же самое время рождается новый момент, но, в духе Тейхмюллера, как единство прошедшего с будущим, как целостность. Таким образом Спинозовская точка зрения вечности, species aeternitatis, получает в таком учении о времени свое обоснование, и,

как полагает критик Тейхмюллера—Румель, мы, обладая вечностью уже здесь, в этой самой временной жизни, казалось бы вовсе не должны были бы еще нуждаться в бессмертии в загробной жизни. Однако с точки зрения объективного идеализма, где мышление и бытие — тождественны, должна субъективная вечность иметь своим неизбежным коррелатом—объективную вечность. Таким образом субъективная вечность является для нас основанием и гарантиею объективной вечности.

Последним вопросом из нашей темы является вопрос, который издавна всплывал всякий раз, когда решалась проблема бессмертия души. Не должно ли понятие бессмертия быть замененным понятием вечности? И бесконечность в одну сторону не предрешает ли бесконечности и в другую? Так понимал эту проблему и Платон, что видно из его теории о „воспоминаниях". И на этот вопрос наше исследование дает ясный и простой ответ. Оставляя в стороне всю математику, и касаясь только мира реальных наук, мы должны напомнить, что мы понимаем его как чисто исторический. Мир естествознания есть не механика, а естественная история, мир культуры—есть культурная, социальная история, и, наконец, мир эстетики и реальная жизнь есть история как художественное творение. И в области реального мира возможное уже не есть возможное только по отсутствию в его понятии всякого логического противоречия, но реально возможное; а реально-возможное в бесконечности времени и пространства, в бесконечности миров где-нибудь и когда-нибудь, при наличии известных условий переходит с неизбежностью в действительное, и самый переход этот является необходимым. Так напр. ихтиозавры могли существовать на земле только в неизвестный период времени, только в известный период истории земли. До этого времени они не могли появиться за отсутствием к тому достаточных оснований; после же этого времени, по миновании этих оснований, они должны были исчезнуть с лица земли навсегда.

Оглавление.

I. Трагика как сущность искусства стр. 5—46.

Как возможно искусство? Деление философии на логику (философию природы), этику (философию социальных или общественных наук) и эстетику (философию гуманитарного мира). Приоритет логики перед системою философии с точки зрения науки. Система философии как система панлогизма. Место эстетики в системе логики. Деление эстетики на: философию искусства, философию религии и философию истории. Место феноменологии духа в эстетике. Тождество мышления (познания) и бытия в логике природы. Тождество идеала и бытия в этике социальной культуры. Тождество логики бытия и этики долженствования в эстетике, как реальность идеального и идеальность реального. Первая ступень творчества воли, как творчество до-социального мира. Область техники. Вторая область творчества воли как творчество социальной культуры. Третья область творчества воли как творчество гуманитарного мира. Красота в природе и красота в искусстве. Деление искусств по степени убывающей общности и нарастающей конкретности. Архитектура, живопись скульптура и балет как изобразительные искусства. Музыка, литература и театр как искусства тонические. Завершение и концентрация всех искусств в литературе. Виды литературы. Эпос как объективность (изобразительность). Лирика как субъективность. Роман как синтез, эпоса и лирики. Истина как идеал чистого мышления как проблема логики Добро как идеал чистой воли как проблема этики. Бесконечность идеала чистой воли. Ориентирование воли на вечность. Построение логикою мира объекта, этикою мира субъекта и эстетикою — мира Абсолюта. Логика как логика мышления, этика как этика воли и эстетика как эстетика чувствования. Гений и творчество, вре-

менное и вечное. Участие эстетики в построении природы. Понятие творческой фантазии. „Прекрасная" природа и „возвышенный" дух. Эстетическая целесообразность как незаинтересованное удовольствие. Принципы прекрасного и возвышенного. Страдание как объект эстетики.

Трагизм. Его сущность. План красоты как план драмы. Рок, fatum в античной драме. Психологический характер драм Шекспира. Механическая необходимость и телеологическая свобода психологического самоопределения.

Трагика несчастия. Трагика преступления. Трагика безвинной вины. Трагика моралиэма, трагика оптимизма и трагика пессимизма. Апофеос героя.

Трагика как сущность искусства и трагика как сущность действительности. Переход от трагики искусства к трагике религии.

II. Трагика как сущность религии. Стр. 47—101.

Как возможна религия. Философия религии как часть системы философии. Зависимость точки зрения философии религии от точки зрения философии как таковой. Теории атеизма, пантеизма, деизма, теизма и панентеизма. Происхождение религии. Разумность человека как основание грехопадения. Конец „золотого века" и рождение времени. Хронос и Зевс. Преодоление времени Зевсом. Искупление. Идея „чистой" религии. Элементы медицинско-гигиенические, и этико-юридические в религии как остатки прежней всеобъемлемости религии. Первое отличие религии от искусства. Трагика искусства как трагика созерцания; трагика религии — как трагика действительности.

Второе отличие религии от искусства. Внутреннее отношение героя к Провидению как принципу трагического плана, как отношение Я к Ты и Ты к Я. Религиозный опыт как внутренний. Данность в религиозном опыте—религиозного предмета. Взгляд Н. А. Бердяева. Тождество Божественного и человеческого. Теория И. Г. Фихте. Теория Гегеля. Теория Жозиа Ройса. Общее и индивидуальное. Свобода воли как основа индивидуальности в смысле абсолютной ценности. Личность, семья и народ как формы индиви-

дуальности. Липпс и Розанов о поле и браке. Исторические и неисторические народы. Человечество.

III. Трагика как сущность истории стр. 102—305.

Как возможна история. Отличие гуманитарного мира от мира общественного. Всемирная история как история самой индивидуальной „души". Всемирная история как история Абсолюта. Взаимоотношение вечной и временной истории. План всемирной истории Тезис—как нерасчлененность единства бесконечного и конечного, Бога и мира. Натурализм. Антитезис как расчлененность и противопостановленность Бога и мира. Супранатурализм. Синтезис как расчлененное единство или система Бога и мира.

Натурализм, пантеизм и оптимизм, как логическое начало всякой истории.

Натурализм. Древняя Эллада и древний Рим. Создание древнею Элладою — светской культуры и древним Римом — цивилизации.

Разложение античной культуры в софистике и скепсисе. Тропы и парадоксы. Конец науки и философии. Закрытие Платоновской Академиии в 529 г. по Р. Хр. Разложение древней религии. Разложение оптимизма. Разложение государства.

Трансцендентизм и супранатурализм в античном мире. Плотин и новоплатонизм. Самобытность и самоценность каждого фазиса всемирной истории.

Пограничная точка зрения между тезисом и антитезисомъ. Буддизм и Нирвана. Возрождение античного мира и возрождение Буддизма Шопенгауэр и его последователи.

Ограниченность тезиса. Пантеистический эстетизм и отсутствие экспериментального метода. Преобладание телеологизма перед механистицизмом. Понимание духа в смысле объекта, а не субъекта.

Антитезис всемирной иетории. Супранатурализм евреев. Сущность супранатурализма. Чистый идеализм монотеизма. Этический идеализм. Антитезис в Антитезисе. Христианство. Историческая интуиция. Идея Боговочеловечения.

Логос. Стоицизм и его культурно-просветительное значение для античного мира. Логос у стоиков,

Филон Александрийск. и его учение о Логосе, Логос новоплатонников. Логос у апостолов Иоанна и Павла. Идея загробного мира в связи с идеею бессмертия. Демократизирование идеи бессмертия в христианстве. Религия как сотериология или учение о спасении. Уравнение Логоса с Богом. Уравнение Логоса с человеком. Богочеловек. Две природы и две воли Логоса. Иконоборчество. Кризис обоснования христианства на новоплотонизме. Два периода в истории христианства. Христианство трансцендентное и христианство имманентное. Мозаизм и христианство. Ислам и возвращение семитов к абстрактному монотеизму. Античный мир как новая база христианства.

Борьба тезиса и антитезиса. Отрицание антитезисом всей светской культуры. Теория иррационализма. Св. Тертуллиан и его „credo, quia absurdum est". Дальнейшее развитие иррационализма. Вильям Оккам. Блаж. Августин и теория предопределения. Дунс Скотт. Инквизиция и орден иезуитов. Разложение античного мира. Замена творчества — критикою и своего опыта—чужим опытом. Замена свободы—авторитетом. Требование религиозным трансцендентизмом —морального трансцендентизма. Возникновение трансцендентного христианства. Римская церковь. Возникновение аскетически монашеского идеала. Сущность монашески-аскетического идеала. Отрицание брака. Отрицание семьи: отвержение родительской и детской любви. Отрицание государства и отечества. Антитеза мировоззрения античного мира и мира христианства.

Сущность трансцендентизма. Трансцендентизм и проблема личности. Недостатки трансцендентизма. Взаимная борьба тезиса и антитезиса. Саморазложение антитезиса. Великий Инквизитор Достоевскаго. Недостатки антитезиса, и проблема синтеза. Падение средневекового миросоцерцания и реформация. Синтез светской и духовной культуры. Синтез натурализма и супранатурализма. Панентеизм. Триединство христианства. Католицизм и организация церкви. Протестантизм и свобода мысли и совести. Православие как религия вечности. Приложение I. Проблема бытия Божия. Приложение II. Проблема бессмертия души.

КНИГОЗБІРНЯ „СТУДІОНУ" у Львові

Перечень имен лиц, помянутых в книге:

Блаж. Августин стр. 114, 116, 135, 136, 137, 202, 213, 246, 247.
Имп. Аврелий Марк 7, 211, 212, 219.
Алкидам 147.
Анаксагор 50, 146.
Аниксимандр. 283.
Ансельм Кентерберийский 234.
Еп. Амвросий 58, 202, 246, 247.
Антисфен 147, 148.
Аристарх Самосский 224.
Аристотель 9, 42, 50, 53, 60, 112, 119, 121, 122, 131, 146, 148, 257, 292.
Имп-ца Афинаида - Евдокия 237.
Бергсон 3, 141.
Бердяев 58, 64, 231, 248, 274, 275, 296, 313, 314.
Еп. Беркли 225, 228, 270.
Бёме Яков 43, 123, 313.
Будда 159, 224.
Гарвей 141.
Гарнак 230, 293, 294, 295, 297, 298.
Гегель 7, 8, 40, 51, 53, 55, 74, 75, 84, 100, 110, 112, 114, 118, 120, 122, 141, 176, 200, 226, 231, 233, 248, 249, 254, 255, 256, 257, 258, 260, 261, 264, 265, 281, 296, 304, 309, 310, 320.
Гердер 55, 122, 127, 152, 153, 154, 161, 223, 302.
Герцен 48.
Гегезий 134, 147.
Гоголь 291, 298.
Св. Григорий Нисский 58, 202, 209.
Гомер 133, 138, 144, 146.
Дамаский 143, 187, 225.
Дарместетер 169.
Декарт 7, 112, 115, 165.
Диогнет 210.
Достоевский 1, 5, 134, 153, 215, 220, 238, 239, 250, 251, 258, 292, 293, 301.
Евсевий 234.
Св. Екатерина Сиенская 205.
Зелинский 244.
Зенон Элейский 140, 142, 310.

Зольгер 34, 319.
Здеховский 296.

Ап. Иоанн 172.
Иоанн Дамасскин 202.
Пророк Исайя 179, 195.
Папа Иннокентий IV 210.

Кант 7, 9, 27, 54, 62, 111, 112, 114, 128, 141, 200, 215, 225, 229, 257, 261, 265, 304, 306, 307, 308, 309, 310, 320.
Карнеад 143, 164.
Капила 157.
Св. Киприан 201, 202, 211.
Коген 24, 264, 307, 309.
Св. Климент Александрийский 219, 220.
Клеант 134, 219.
Св. Колумбан 206.
Кон 172.
Коперник 165, 191, 224.
Кратилл 140.
Копаль 292, 293, 295.

Лагор 161.
Лактанций 192, 193, 246.
Леонтьев 289.
Лекки 212, 217.
Лессинг 55, 161, 299.
Липпс 93, 98.
Лопатин 257.
Еванг. Лука 196.
Лукреций Кар 144, 145.
Лютер 193, 200, 227, 249, 250, 251, 254, 265.

Милль Дж. Ст. 43, 228, 314.
Минуций Феликс (апологет) 201, 211, 245, 246.
Св. Муций 205, 206.
Муций Сцевола 219.
Мазарик 294.

Ницше 123, 134, 214, 215, 220.
Новгородцев 288, 289, 297.

Оккам Вильям 196, 228, 269.
Калиф Омар 190.
Ориген 201, 274.

Ап. Павел 134, 177, 195, 201, 290, 292, 293.
Пиндар 144, 183.
Платон 13, 114, 130, 131, 134, 147, 148, 149, 150, 151, 165, 209, 221, 223, 225, 293, 314, 320.
Плотин 19, 143, 151, 221, 225, 233.
Протагор 142, 146, 148.
Пфлейдерер 174, 175.

Риккерт 258, 260, 261, 263, 264.
Розанов 97, 98, 221, 223.
Ройс 84, 101, 126, 230, 281.
Руссо 10, 191, 148, 215, 257.

Секст Эмпирик 138, 139.

Симмах 213.
Скотт Дунс 137.
Сократ 34, 110, 112, 130, 131, 146, 147, 150, 194, 195, 197, 218, 281.
Соловьев Вл. 157, 173, 288, 313, 314.
Софокл. 38, 132, 165.
Спиноза 32, 36, 53, 112, 128, 226, 234, 308, 309, 310.
Степпун 113, 225.

Тацит 211, 212.
Св. Тертуллиан 190, 191, 192, 196, 197, 201, 202, 211, 234.
Кн. Трубецкой С. Н. 118, 120, 169, 222.
Кн. Трубецкой, Е. Н. 288.

Фишер, Куно 36, 261.
Фишер, Ионн 40.
Фихте 54, 69, 84, 112, 114, 118, 200, 233, 265, 304.
Фолькельт 56, 123, 131, 315, 316.
Филон Александрийский 178.
Фрина 191.
Фома Аквинат 202, 248.
Св. Франциск Ассизский 206, 208.
Фалес 251.

Цицерон 209, 245, 246, 247.

Чичерин 55, 144.

Шиллер 40, 233.
Шеллинг 43, 112, 114, 118, 126, 200, 260, 261, 304, 310, 313, 314.
Шерр 276.
Шлейермахер 200, 265.
Шопенгауэр 38, 60, 134, 147, 161.
Шлегель 42, 200.
Шпенглер 113, 114.
Шестов 194.

Юм 225, 228, 270.

Эпиктет 7, 211, 212, 219.
Эмпедокл 146, 224.
Эпикур 144, 145.
Эврипид 146, 148, 165.
Эвгемер 231.

ОПЕЧАТКИ.

В эпиграфе					напечатано „Бесы“ — следует: „Идиот“.
Стр.	23	§ 10	2	стр. сверху	напечатано „Этика“ след.: „Эстетика“.
	30		2	„ „	напеч. „красоте“ след.: „красота“.
	41		8	„ снизу	„Gotteslebensfeld“ след.: „Gotteslebensheld“.
	—		4	„ „	„Geben“ — „Leben“.
	79		11	„ сверху	„в служении“ — „в служение“.
	119		15	„ „	„(потен)ниальный“ — „(потен)циальный“.
	143		6	„ снизу	„присужден“ — „принужден“.
	144		21	„ „	после слова „таковой“ — пропущено „же“.
	153		22	„ „	„Гердар“ — „Гердер“.
	159		18	„ сверху	„другую“ — „дурную“.
	179		6	„ снизу	„садить“ — „садись“.
	180		7	„ „	„Wedemann“ — „Wiedemann“.
	—		4	„ „	лишняя фраза: „Именно для них смерть нечто общее“.
	184		5	„ „	„общностью“ — „сущностью“.
	190		1	„ „	„нужны“ — „ненужны“.
	201		13	„ сверху	„Саввы“ — „аввы“.
	202		14	„ „	„Summa theol. I I“ — „Summa theol. I,1“.
	214		4	„ снизу	„волюнарный“ — „волюнтарный“.
	215		11	„ сверху	„р руках“ — „в руках“.
	220		8	„ снизу	перед словами „в смысле этики“ пропущено слово „но“.
	239		1	„ сверху	„в эпохе“ — „к эпохе“.
	240		1	„ „	„зная“ — „знай“.
	264				§ 24 — § 26.
	293		8	„ „	„звучия“ — „звучит“.
	294		4	„ „	„последят“ — „наследят“
	295		2	„ „	„ответственности“ — „автономии“.

3 р. 50 коп.
10 р. 05 коп.
(1986)

Цена в амер. валюте
3 дол. 50 цент.

583
РЛ
1973

А. Вейдеман — Трагика как сущность искусства, религии

Dr. phil.
Александр Вейдеман

ТРАГИКА

КАК СУЩНОСТЬ

ИСКУССТВА, РЕЛИГИИ И ИСТОРИИ

(ТЕОРИЯ ПАНТРАГИЗМА)

„Красота спасет мир".
Достоевский: „Идиот" —
кн. Мышкин

Dr. A. Veidemana izdevniecība
Rīgā, 1936. g.