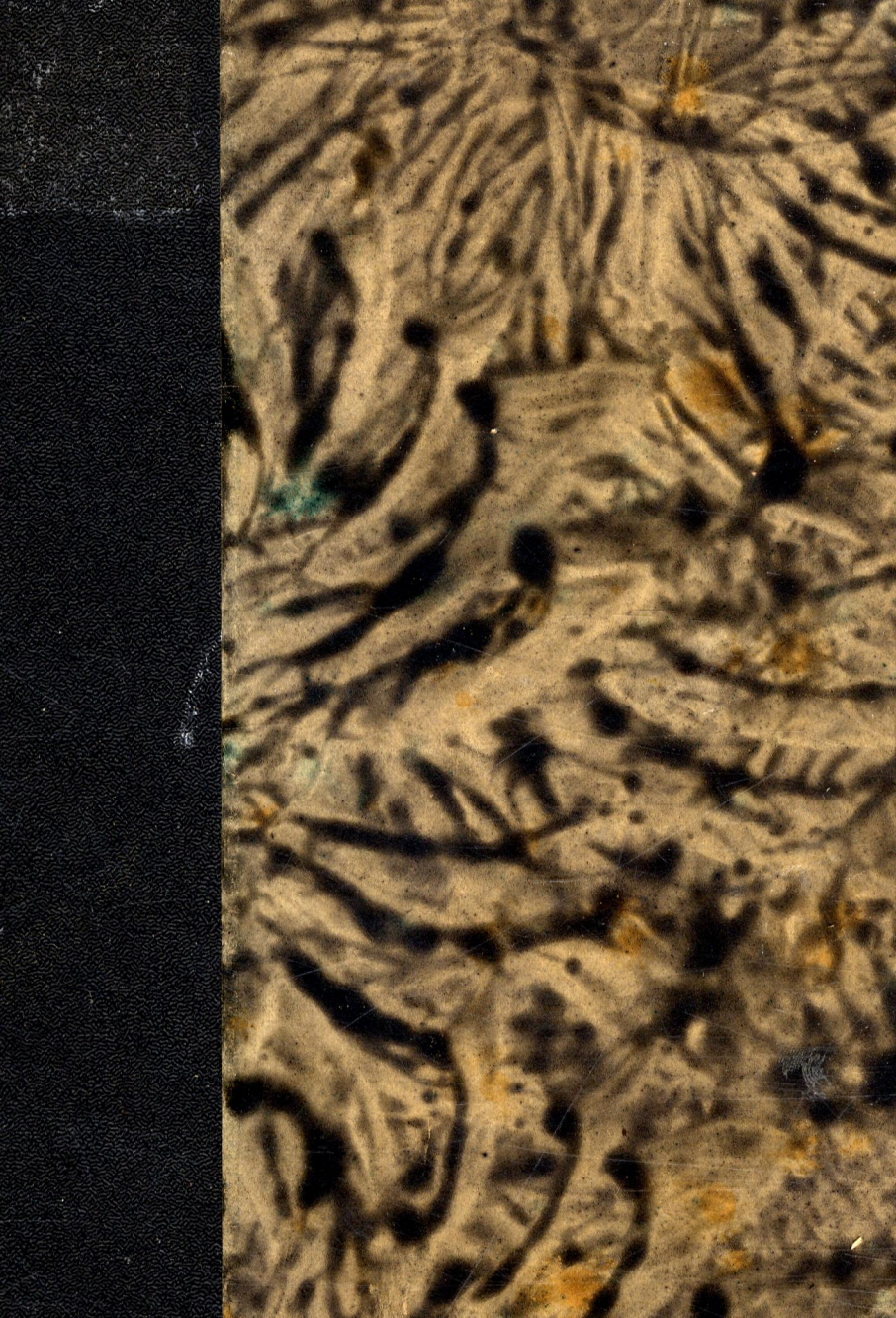




10. 25
Weidemann
Tragik
II
1/2 рр
Д-р фил.
Александр Вейдеман

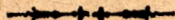
ТРАГИКА

КАК СУЩНОСТЬ

искусства, религии и истории

(Теория героического оптимизма)

ДОПОЛНИТЕЛЬНАЯ ЧАСТЬ 2



см
W/12-50
Блажен, кто посетил сей мир
В его минуты роковые:
Его призвали всеблагие
Как собеседника на пир.
Он их высоких зрелищ зритель
Он в их совет допущен был
И, заживо, как небожитель
Из чаши их бессмертье пил.
Тютчев.

208008

208.008



Д-р фил.
Александр Вейдеман

11.488

Львів. Бібліотека
АН УРСР

Трагика

КАК СУЩНОСТЬ

искусства, религии и истории

ДОПОЛНИТЕЛЬНАЯ ЧАСТЬ

«Нельзя допустить, чтобы для постижения глубоких понятий, которые написаны в картинах неба, достаточно было воспринять в себя блеск солнца и звезд и рассматривать их восход и заход; все это лежит и перед глазами животных, и перед невежественною толпою. Но за всем этим скрываются такие тайны и столь возвышенные мысли, что труды и усилия сотен и сотен проникательнейших ученых в тысячелетней научной работе своей все еще не могут вполне в них проникнуть. Так является то, что дает нам простое чувство зрения, полным ничто в сравнении с теми чудесами, которые открывают на небесах разумного» (Lettere intorno il sistema Copernicano Opere ed. Alberi 11, 45 и т. д.).

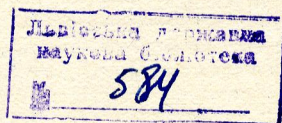
~~208008~~

IZDEVNIECĪBA „LOGOS“, RĪGA

10 821.51 + 103(2)/6



ВСЕ ПРАВА СОХРАНЕНЫ ЗА АВТОРОМ.



Трагика, как сущность философии.

1.

В истории науки вообще и философии в частности произвол часто шел рядом с логикой, и фантазия с разумом. И поэтому построение систем мировоззрения мы предпочитаем начинать не с догматики онтологии, а с критики гносеологии. При этом мы будем не систему вкладывать в историю, а историю в систему. Другими словами, для нас история философии не есть ряд бесконечно разнообразных философских систем, а только несколько постоянно повторяющихся типов, ибо, как говорит Зиммель, в качестве объяснения проблемы мира — философские системы представляют собою кристаллизовавшиеся в понятиях формулировки того способа, как великие психические типы человечества реагируют на совокупность бытия. Таким образом, каждый тип мировоззрений в системе может занимать только одно место, хотя в истории этот тип может и много раз возрождаться. Таковым напр. является материалистический тип мировоззрения. Этот тип был создан впервые Левкиппом и Демокритом в VI в. до Р. Хр. и возрождался затем в III веке до Р. Хр. у Эпикура, в I в. до Р. Хр. — у Лукреция Кара, в XVI веке по Р. Хр. у Томаса Гоббса, в XVIII в. у энциклопедистов, в XIX в. у Фохта, Бюхнера и Молешотта, а затем — у Маркса и Энгельса. Но в системе логического развития может ему принадлежать только одно место.

2.

Логическим началом системы философии в историческом аспекте с точки зрения гносеологии является теория наивного реализма. И с точки зрения этой теории — мир существует таким, каким он дается воспринимающему его сознанию. Все вещи — существуют на самом деле такими, какими они нам кажутся. Вещи суть, по терминологии Канта, — вещи в себе. Воспринимающее вещи сознание — является раскрытым сознанием, сознанием развернутым. Сознание обнимает собою вещи, и вещи входят в сознание. Элементы восприятия, ощущения имеют чисто объективный характер. Так напр. желтизна поспевающего хлеба — принадлежит самому этому хлебу, — и блеск солнечного диска — самому солнцу. Наши восприятия и представления (вспоминаемые восприятия) — суть не что иное, как только копии самих вещей. Таким образом в лице этих восприятий вещи удваиваются, а если число воспринимающих сознаний увеличивается бесконечно — бесконечно умножаются. При всем этом внешний мир теорией наивного реализма — антропоморфизмуется, так как предполагается, что наши восприятия сполна исчерпывают мир вещей, ибо только в таком случае они могут быть действительно копиями вещей. Само понятие копии предполагает возможность (если уже не действительность) адекватного вещам познания.

Однако при более глубоком рассмотрении теории наивного реализма — вскрываются все ее недочеты. Если в вещах нам даны сами оригиналы — на что нужны нам еще копии? Если же нам даны восприятия, а оригиналы — не даны, — как возможна проверка копии? Но допустим, что наши восприятия — суть копии воспринимаемых вещей, допустим далее, что вещи даны нам как оригиналы; — где же можем мы найти такой критерий, такое мерило при помощи которого мы могли бы проверить подлинность копии? Этого критерия нет и не может быть вовсе. Возьмем для примера хотя бы следующий

факт: я воспринимаю зеленый цвет дуба. Если зеленость принадлежит самому дубу, дана в нем, на что нужна воспринимаемая мною его зеленость. Ненужность этого удвоения зелености (она и во мне, и в дубе) — ясна сама собой. Но если эта зеленость дана во мне, а не в оригинале, то как возможна проверка того, что она есть действительно копия зелености в дубе. Наконец, если она дана сразу и во мне и в дубе, то каким образом я мог бы установить их адекватность.

Далее наши чувства являются по самой природе своей чисто и исключительно субъективными. Сравнить свое восприятие с восприятием другого для меня в настоящем смысле слова — невозможно. Основанием этой невозможности является невыразимость чувства мыслью и словами. Если бы слепой от рождения могъ понять, что такое синий цвет, или глухонемой — что такое звук, органы наших внешних чувств совершенно потеряли бы все свое значение. В этом смысле особенно поучительной является одна маленькая басня Льва Толстого. Слепой спрашивает, что такое белый цвет. Когда ему отвечают, что белый — как молоко, он спрашивает: и такой же жидкий. — Нет, белый, как заяц. — Что же и такой же мягкий? — Нет, белый, как снег. — И такой же холодный? И т. д. Выразить ощущение, как элемент восприятия — понятием, словом — нельзя. Если бы слепой понял бы, что такое белый цвет — то он, eo ipso, сразу же и прозрел бы. В этом смысле все мы абсолютно замкнуты в своем духовном существе. Сравнение наших восприятий с восприятиями других является только условным и строго относительным. Но наши чувства не только субъективны. Они также и относительны. Именно каждый орган чувства имеет свои строго определенные границы. Возьмем напр. чувство зрения. И все, что меньше определенной величины, и все, что больше таковой лежит за его пределами. Правда при помощи микроскопа мы можем видеть и незримые для простого зрения бактерии и при помощи телескопа —

наблюдать недоступные невооруженному зрению звезды, но это усиление нашего зрения всегда само ограничено, а зримый мир — безграничен. Точно также являются ограниченными и все другие наши чувства. Слышать ниже определенного звука или выше такового, — мы не можем, воспринимать температуру ниже определенного градуса, или выше также. Природная одаренность, свежесть, здоровье, воспитание, навык — все это может усиливать их, но опять таки конечно только до определенных границ. И мир, даваемый нам нашими восприятиями, вследствие этой ограниченности наших органов чувств, не говоря уже о том, что и самих-то таких органов чувств мы имеем всего лишь пять, является только ничтожною частицей реальных возможностей действительного мира. Наконец наши чувства нередко являются также и противоречивыми. Ибо свидетельство одного чувства может противоречить свидетельству другого. Так напр. палка, опущенная наполовину в воду, для зрения кажется переломленною, между тем как для осязания она остается целою.

Но может быть относительность чувств и еще в другом смысле. Напр. одна и та же температура может казаться одному и тому человеку, то холодною, то жаркою. Именно, входя с холодной улицы в предбанник, чувствуешь, что там очень жарко; входя же в тот же самый предбанник из самой бани, на против, чувствуешь, что в нем холодно. Одно и тоже внешнее раздражение может восприниматься различно, в зависимости от того, на какой орган чувств оно действует. Так простой механический удар, действуя на зрительный нерв, вызывает ощущение света: искры сыплются из глаз — как говорит простой народ. Наконец дальтонист воспринимает красный и зеленый цвета как один и тот же цвет.

Все эти соображения, известные уже и древним, понемногу подрывают наивный взгляд на мир и требуют для создания науки и философии — углубления философского мировоззрения. На место теории наивного реализма понемногу становится теория воздей-

ствия. Восприятие, представление — для этой новой теории уже не являются как копии предмета, а как воздействие предмета через посредство нашего тела на наше сознание. Нашему сознанию дан уже не сам предмет, а только образ его. И свойства вещей являются здесь уже не как оригинал, а лишь как причины представления. Но теория воздействия все же еще не доходит до утверждения, что познающий дух не может выйти за свои пределы для постижения вещей и что вещи сами не могут войти в сознание, словом, что познающий дух может овладевать только духовным миром: представлением, мыслью, образом. Теория воздействия — всецело реалистического характера. Логически или систематически первым типом теории воздействия является теория Локка.

3.

Дж. Локк в своем „Опыте о человеческом разуме“, книге 2-ой главе VIII говорит: „Необходимо различать идеи, поскольку они суть восприятия нашего духа, и поскольку они — видоизменение материи в телах, которые производят эти восприятия в нашем духе. В виду этого в телах надо различать два рода качеств: во-первых те, которые совершенно неотделимы от тела, в каком бы состоянии оно ни было, так что оно их сохраняет всегда какие бы видоизменения тело не испытывало. Эти качества тела, которые не могут быть отделены от него, я называю качествами оригинальными или первичными, каковы: непроницаемость, протяженность, фигура, число, движение или покой, которые производят в нас простые идеи, как каждый может убедиться сам. Во-вторых существуют качества, которые в теле в действительности не что иное, как способность производить в нас различные ощущения посредством своих первичных качеств, т. е. посредством объема, фигуры, сочетания и движения его незаметных частиц. Таковы: цвета, звуки, вкусы и т. д. Этим качествам — я даю название вторичных. Легко, как мне кажется,

из этого вывести то заключение, что идеи первичных качеств тел похожи на эти качества и, что оригиналы этих идей существуют реально в телах, но что идеи, произведенные в нас вторичными качествами, не похожи на них ни в каком отношении, и что в телах нет ничего, что имело бы даже подобие с этими идеями.

Основанием этой гносеологической теории Джона Локка является учение Рене Декарта о материи. Самое же существо ее было достаточно ясно высказано еще в древности Левкиппом и Демокритом, основателями материализма. И в самом деле, в чем заключается сущность материализма? Для него свойства вещей делятся на два вида: свойства первичные и свойства вторичные. Первичными свойствами являются такие свойства, которые присущи самим вещам и без которых эти вещи не могут, как таковые, существовать. Вторичными же свойствами являются такие свойства, которые только нам кажутся принадлежащими вещам, но которые на самом деле этим вещам вовсе не принадлежат, а только являются результатом действия на наше тело — и через него на наше сознание первичных свойств вещей. Таким образом с точки зрения этой гносеологии все даты органов зрения, слуха, обоняния и вкуса — суть субъективны. Цвета, звуки, запахи и вкусы существуют не в предмете, а только в нас самих, в нашем сознании, являясь реакцией на внешние раздражения. Но если все краски, все звуки и все вкусы являются чисто субъективными свойствами, т. е. принадлежат сознанию, а не самим вещам и с этой точки зрения суть вторичные качества, то первичными свойствами, т. е. такими, которые принадлежат не сознанию, а самим вещам — должны быть только такие свойства, без которых предмет не может быть предметом. Предмет, вещь, внешний мир не может быть таковым, не может быть предметом, вещью, внешним миром — без свойств протяжения и упругости. И если даты всех органов чувств: зрения, слуха, вкуса и обоняния — субъективны, т. е. заключены в субъекте, в

сознании, а не в объекте, не в вещах, то даты осязательно моторных чувств — всецело объективны: они даны не в субъекте, не в сознании, а в самом объекте, в самих вещах. Отсюда вытекает объективная реальность существования бескачественной материи. Так возникает система материализма.

Мир природы дан нам во всем богатстве своего многообразия. Наука возникает лишь с того момента, когда мы начинаем видеть за множественностью явлений их единство, и за многообразием — единообразие. Но для того, чтобы это могло совершиться, должны мы признать, что чувства являются ложными свидетелями истины, и их даты могут быть лишь поводом для познания, а отнюдь — не его основанием. Ибо всякое познание начинается с опыта, как учит Кант, но вовсе не возникает из опыта. И началом науки является учение гилозоистов, гласящее, что истинной сущностью бытия является то, что сохраняется неизменным при всех своих изменениях, что никогда не возникает и никогда не уничтожается, но из чего все, при своем начале, возникает, и во что все обращается при своем уничтожении. Эту основу бытия гилозоисты называли певоначалом, *αρχή*. Гилозоизм и является началом и элементарнейшею формой материализма. Для него бытие — материя, но материя живая, т. е. материя, еще не освобожденная от понятия жизни, т. е. мыслимая еще всецело антропоморфически. Необходимое усовершенствование понятия материи, требуемое самою сущностью науки, возникает только позднее. Понимание материи как мертвой, т. е. в смысле теории атомизма, систематически предполагает и обусловливается наличием двух великих философов: Элеатства и Гераклитизма. Элеаты выдвинули на первый план требование единства и замкнутости в себе мира, уча, что мироздание — есть *ἓν καὶ πᾶν* единое и целое. Но, говоря, что сущее — едино, элейцы отрицали *οὐκ ἴστω* всякую множественность и вместе с этой последней, и всякое движение. Отсюда знаменитые парадоксы Зенона Элейского. Ибо сущее — есть, а несущего нет. Напро

тив, Гераклит отверг неподвижность сущего, для него все — текуче: πάντα ῥεῖ — все течет. Однако всеобщее становление вещей Гераклита происходит в известных рамках: именно все течет, все изменяется, но самый принцип изменения остается абсолютно неизменным. И только именно поэтому могло учение Гераклита войти в синтез с теорией Элеатов. И этот синтез был действительно осуществлен Левкиппом и Демокритом. Материя в лице представителей материализма есть система атомов и является — вечною, неизменною, мертвою и бескачественною. Как сущее, она есть. Но, вопреки Элейцам, и несущее также есть. Это несущее есть пустота, пространство, в котором атомы образуют свои системы. Эти системы возникают и распадаются. Но атомы, как простые элементы этих систем, никогда не могут ни возникать, ни уничтожаться. Ибо *ex nihilo nihil fit, et in nihilum nil reverti potest* — из ничего ничего не возникает, и ничто не превращается в ничто. Таким образом здесь впервые наука формулирует свой первый основной закон, закон сохранения материи, сохранения силы, сохранения движения. Однако отсюда же вытекает и второй основной закон мироздания и науки: в мире ничего не происходит без причины, т. е. закон причинности, как принцип всеобщей закономерности явлений природы. Этот последний принцип в основании отрицает всякую абсолютную контингентность или случайность с одной стороны, и всякое трансцендентное вмешательство, как чудо — с другой. Отсюда видно, что материализм Левкиппа и Демокрита — абсолютно рационален. Он мыслит себе природу как систему математического или точного естествознания. И поэтому очевидно, что в основу его синтеза Элеатства и Гераклитизма включено также и Пифагорейство. Ибо Пифагор первый понял число, т. е. математику как закон природы. Материализм считает, что математическое естествознание есть краса и гордость науки, и потому строит все остальные науки по образцу математико естественных наук. В чем же заключается сущность математи-

ческого естествознания. В основе его построения лежат два главнейшие его принципа: 1) мертвая материя, лишенная всех качеств, и 2) строгая закономерность всех явлений. Итак, вся сила, все значение, вся ценность материализма заключается в его требовании системы строгой механики. Здесь, действительно на лицо торжество науки, торжество разума.

Мы рассматривали материализм как систему строгой механичности, и видели в этой последней все значение, всю ценность, весь смысл материализма. И именно в связи с этою механичностью мы должны теперь устранить неправильное ее понимание. Именно Энгельс в своей книге „Л. Фейербах“ на стр. 36 говорит: „Материализм XVIII века был преимущественно механическим, потому что из всех естественных наук к тому времени достигла известной законченности только механика твердых тел, земных и небесных, короче, механика тяжести. Химия была еще в детском состоянии. Биология была в пеленках. Растительный и животный организм был еще мало исследован. Его отправления объяснялись чисто механическими причинами. В глазах материалиста XVIII века человек был машиною, как животное в глазах Декарта. Исключительное приложение мерил, заимствованного у механики, — к химическим и органическим явлениям, т. е. к таким явлениям, в области которых механические законы, хотя и продолжают, конечно, действовать, но отступают на задний план перед другими, высшими законами — составляет первую специфическую, неизбежную тогда черту ограниченности классического французского материализма. Однако, если, как говорит Энгельс, область напр. химии является по сравнению с областью механики, областью более конкретной, более сложной, где законы механики, хотя и действуют, но все же должны отступать на задний план перед высшими законами, — здесь нужно понимать под механикой — механику в узком смысле слова. Но под механикою в философском смысле слова — надлежит понимать механику в широком смысле слова. Именно, в то время как ме

ханика в узком смысле слова противостоит химии, механика в широком смысле слова противостоит только органике. И понятию причинности в истинном смысле противостоит только целесообразность. Таким образом, хотя законы химии являются высшими по сравнению с законами механики, а законы органических явлений являются высшими по сравнению с законами химических явлений — все же так называемые „законы“ органических явлений, как-то „борьба за существование“, „естественный отбор“ и т. д. например, у Дарвина и многих других представителей естественного эволюционизма — понимаются механически, вследствие принципиального отрицания ими самобытности принципа целесообразности и понимания самой целесообразности лишь как простого случайного следствия. Действующим принципом является здесь один лишь принцип причинности. И поэтому, не отрицая самобытности ни области химии, ни области органики материализм, даже оставаясь в скрытом состоянии, остается всегда с необходимостью механическим, но механическим уже не в узком, а в широком смысле слова.

Материализм древних понимал себя как атомизм. И атомами древние считали основные элементы бытия, различавшиеся друг от друга только в смысле веса и формы, т. е. только количественно, но отнюдь не качественно. Таким образом Демокрит преобразовал древнейший гилозоизм, освободив понятие материи от жизни: материя стала у него мертвою. Так была вся красочность мира, вся качественность его сведена Демокритом на одну лишь количественность. И только в этом одном вся ценность и все научное значение материализма. И тем не менее материализму не удалось окончательно освободиться от качественности. Именно материализм объявляет все чувственные качества — субъективными, все — кроме дат осязательно моторного чувства. Но именно из этого-то органа чувств как раз и возникают все остальные органы чувств. Если все остальные чувства — субъективны, то и осязательно-моторное чувство (т. е. его даты) субъективно, если же даты осязательно-моторного чувства

— объективны, то и даты всех остальных чувств должны быть объективны. Но материализм Демокрита не усмотрел этой альтернативы. Необходимость для материализма освободиться от объективности дат осязательно-моторного чувства однако требуется не только логикою, но и математикою. Именно известные парадоксы Зенона, выдвинули требование коренной реформы античной математики. Однако эта реформа математики стала осуществляться только с трудами Декарта, Ньютона, Лейбница. Декарт создал новое понятие субстанции, поняв ее как то, что делает вещь — таковою. Так сущностью, субстанциею духа является у него мышление, а сущностью материи — протяженность. И эта протяженность с точки зрения новой математики, где точка есть не конец, а начало линии, — есть пространство - сила. Так упраздняется понятие атома, как основы материи, и атомизм в материализме сменяется динамизмом, точно так же, как сменился в свое время гилозоизм — атомизмом. Вместе с этим материализм, который был уже у Демокрита — системою рационализма, достигает новой, высшей формы рационализма. Ибо последний чувственный элемент в виде дат осязательно-моторного чувства — упразднен динамизмом в самом своем основании. Понятие математического естествознания, с обоснованием своим через посредство принципа непрерывности — достигает своего идеального значения. Однако еще одна кардинальная проблема стоит перед материализмом. Это — проблема духа. Что такое дух, и какое положение занимает он в системе материализма? Каково отношение его к материи? Во-первых материализм может рассматривать самый дух или как особого рода материю, или же как свойство материи. Таков первый вид материализма, именно гилозоизм. Но мы уже говорили, что величайшею заслугою атомистического вида материализма — было освобождение материи от жизни: математическое или точное естествознание может мыслить материю только и исключительно как мертвую. Но тогда объяснение жизни должно мыслиться в духе принципа причин-

ности. Жизнь, сознание есть только действие, результат деятельности мозга, т. е. материи. Функциональная зависимость сознания от мозга есть причинная зависимость, и новейшее естествознание пошло по направлению не качественного, но чисто количественного понимания принципа причинности. Явление А есть независимая функция явления В, а явление В — зависимая производная функция А. И А полностью преобразуется в В. Но в таком случае материя может переходить в дух, сознание т. е. нечто чистое — им-материальное и след. может перестать быть материей. Что же станет тогда с принципом сохранения материи, сохранения силы? Выдвинутое еще древними положение, что ничто не может превратиться в ничто, это положение, эта аксиома — подрывается тогда в самом своем основании. Вместе с этим рушится тогда и все здание математического естествознания. Таким образом материализм только утверждает, что он стоит на страже достояния математического естествознания; на самом же деле он сам же подрывает его основы, несмотря на то, что базирует всецело на его данных. Гордясь своею научностью, материализм не только подрывает науку, но и сам апеллирует к вере: ибо как же можно понять иначе признание Плеханова, что материалисты „только утверждают, что помимо субстанции, обладающей протяжением, нет никакой другой, мыслящей субстанции, и что, подобно движению, сознание есть функции материи“.

Итак, переход от материи к духу, к сознанию, невозможен для материализма. Поэтому поводу Лотце в своем „Микрокосме“ говорит: „Как бы далеко не следили мы в нерве проникшее в него чувственное раздражение, сколько бы разнообразных изменений ни придавали его форме, и какие бы ни изобретали для него утонченные движения, — никогда мы не будем в силах показать, что в свойстве порожденного таким образом движения само собою лежит то, чтоб ему прекратиться как движению, и возродиться в виде яркого блеска, в виде тона, в виде сладкого вкуса и т. д. Скачек между последним, доступным для нас состоя-

нием материальных элементов и первым началом ощущения — будет все так же велик. и едва ли кто станет питать напрасную надежду, что более развитая наука отыщет таинственный переход там, где невозможность непрерывного перехода сама бросается в глаза, просто и ясно, как солнце“. А известный историк материализма Фридрих Альберт Ланге говорит в своей „Истории материализма“: „Закон сохранения силы, если он только не есть совершенная нелепость, не должен терпеть никаких исключений; он должен также прилагаться к мозгу, как и ко всем другим вещам. Поэтому нельзя говорить о влиянии духовных процессов на материальные события: такое влияние абсолютно немыслимо с естество-научной точки зрения. Если бы наши мысли могли сдвинуть хоть один атом мозга, хотя бы на миллионную часть одного миллиметра, — мировая формула не годилась бы более и даже потеряла бы всякий смысл. Нужно высидеть до того заключения, что вся деятельность, как отдельного человека, так и целых народов могла бы совершаться так, как она совершается теперь, даже и тогда, когда ни в одном из этих неделимых не было бы ничего подобного мысли, ощущению и другим душевным свойствам. Взгляд людей был бы так же одушевлен, звук голоса также трогателен, только этому выражению не соответствовало бы никакой души. Если бы кто-нибудь был тронут, это значило бы только, что выражение его лица бессознательно получило больше мягкости, что механизм мозга породил улыбку на его устах и слезы — на глазах. Можно представить себе два мира: оба наполнены людьми и их действиями, в обоих ход истории совершенно одинаков до мельчайших подробностей, до ничтожнейших жестов, до малейших оттенков голосов, если бы их мог кто-нибудь слышать. Между этими мирами было бы одно только различие: в одном все происходило бы автоматически, по законам чисто-механического сцепления, и при этом в нем ничего не мыслилось бы и не ощущалось ни одним существом, другой был бы нашим миром, как мы его

знаем. С точки зрения точного исследования оба они были бы — неразличимы“.

Если причинного отношения между материей и духом нет и не может быть, то не является ли дух — просто свойством самой материи. И Плеханов именно так и думает. Именно, Плеханов в своем предисловии к „Л. Фейербаху“ на стр. 10 говорит: „Материализм вовсе не пытается свести все психические явления к движению материи, как это говорят его противники. Для материалиста ощущение и мысль, сознание есть внутреннее состояние движущейся материи. Но никто из материалистов, оставивших заметный след в истории философской мысли, не сводил сознания к движению, и не объяснял одно — другим. Если материалисты утверждали, что для объяснения психических явлений нет надобности придумывать особую субстанцию, — душу; если они утверждали, что материя способна „ощущать и мыслить“, то эта способность материи им казалась таким же основным, и потому необъяснимым ее свойством, как и движение“. Таким образом „для материалиста — говорит Плеханов в „Основных вопросах марксизма“ стр. 9, „ощущение и мысль есть внутреннее состояние движущейся материи. При этом различные материалисты различно смотрели на эту способность материи обладать сознанием. Один, напр. Пристлей, и повидимому Гольбах полагали, что сознание возникает в движущейся материи лишь в тех случаях, когда она организована известным образом. Другие, как-то: Спиноза, Ла-Меттри, Дидро — думали, что материя всегда обладает сознанием; хотя только при известной ее организации сознание достигает сколько-нибудь значительной степени интенсивности“. Бухарин так же, как Пристлей и Гольбах, в своей „Теории исторического материализма“ на стр. 55 заявляет: „Дух есть особое свойство особо организованной материи“. Наконец и Ленин в своей статье: „Материализм и эмпириокритицизм“ — на стр. 39 утверждает: „Не в том состоят взгляды материалистов, чтобы выводить ощущения из движения материи, или сводить к движению материи, а в

том, что ощущение признается одним из свойств движущейся материи". и далее Ленин (т. X, стр. 38 и 39) заявляет: „Ощущение зависит от мозга, нервов, сетчатки и т. д., т. е. от определенным образом организованной материи. Существование материи не зависит от ощущения. Материя есть первичное. Ощущение, мысль, сознание есть высший продукт особым образом организованной материи. Таковы взгляды материализма вообще и Маркса-Энгельса — в частности“. И там же, стр. 30 продолжает: „Материализм в полном согласии с естествознанием берет за первичные данные — материю, считая вторичным сознание, мышление, ощущение, ибо в ясно выраженной форме ощущение связано только с высшими формами материи (органическая материя), и в фундаменте самого здания материи можно лишь предполагать существование способности, сходной с ощущением“. Наконец Ю. Франкфурт в статье: „В защиту революционно марксистского взгляда на психику — (сборник: „Проблемы современной психологии“ 1925 г. стр. 225) говорит: „Материалисты до Маркса были метафизиками. Они не понимали, как материя, усложняясь, создает, путем количественного накопления старых признаков, — новое качество. Они не понимали диалектического развития, образования из неорганической материи с одними свойствами — новой органической материи с другими свойствами. Поэтому они, эти старые материалисты, видя одушевленность органических существ, не могли иначе объяснить происхождение ее, как приписав это свойство одушевленности — всякой, всей материи“.

Итак, отказываясь от причинного характера связи между материей и духом одни из материалистов, как напр. Плеханов возвращаются от него назад к гилозоизму, одушевляя всю материю как таковую и воображая, что они остаются материалистами и сохраняют в полной целостности все приобретения материализма. Именно ведь специфической особенностью материализма и являлось всегда утверждение, что материя, как таковая — мертва. Здесь же она снова становится живою. Поэтому вторая

группа материалистов более последовательна, признавая одушевленность материи, только за организованною материей. В этом последнем случае рождение духа из материи объясняется через возникновение органичности из механичности, вернее, в качестве решения одной проблемы (связь духа и материи) — указывается наличность другой проблемы (связь органичности и механичности). В конце концов, Ленин, приписывая наличность духа только одной организованной материи, видит себя вынужденным находить возможность предполагать „в фундаменте самого здания материи“ существование способности „сходной“ с ощущением. Здесь особенно ярко выражается философская „глубина“ Ленина. Между материей и духом есть какая-то способность, и именно способность материи, но способность „сходная“ с ощущением. Но построение такого моста между материей и духом обязывается не логике науки, но фантастике философского невежества. Другой, более тонкий „диалектик“ Франкфурт с удивительною ловкостью, пытается выйти из такого положения, ссылаясь на знаменитый закон Гегеля, гласящий, что количество переходит в качество. Таким образом, он рассчитывает вывести дух как свойство организованной материи, а также сразу и органичность из механичности. Но этот закон Гегеля о переходе количества в качество есть сразу же и закон о переходе качества в количество. А это означает полярность, коррелятивность качества и количества. И если отношение матери и духа — таково же, как и отношение количества и качества, но как же может дух рассматриваться как вторичный, как обусловленный? Ведь тогда материя и дух уже не были бы более коррелятами.

Если Ленин в своей попытке вывести из неорганической, мертвой материи организованную, живую материю через посредство того *tertium* которое логически никогда *non datur*, — оказывается в положении самой жалкой беспомощности, то попытка Франкфурта опереться на Гегеля может легко показаться

обоснованною. И в самом деле при предпосылке понятия эволюции вполне допустим принцип химического творчества. Именно если кислород, водород и азот имеют одни свойства как газы, то, соединяясь друг с другом в известных пропорциях, они могут создавать новое тело, именно воду, свойства которой совершенно отличны от свойств ее составных элементов. Почему же не может материя при известной степени усложнения не стать из неорганической — органической и не получить новое свойство — жизнь психику, дух? Но вся эта возможность (и именно только возможность) допустима только с точки зрения наивного натурализма. Но эта допустимость моментально падает, лишь только подойдем мы к рассмотрению нашей проблемы с точки зрения критической гносеологии. Именно, как логически допустимо „выведение“? Выведение может быть, конечно только логическим. Это логическое „выведение“ может в свою очередь быть или механическим или телеологическим. Механическое выведение есть то, которое называют аналитическим, и которого, собственно говоря вовсе нет, или, правильнее, которое вовсе не есть „выведение“, а только одна пустая тавтология. Но если аналитически нельзя вывести из единого — многого, то конечно нельзя вывести и из неорганического — органического. А если нельзя вывести этого логически, то это преобразование невозможно и реально. Ибо только логическое мышление — научно — и подлинно научное мышление есть только логическое. Всякое подлинное „выведение“ есть всегда выведение синтетическое. Но оно может стать и аналитическим, но лишь на основе телеологии. Именно, если мы допустим, что выведение частей из целого — есть выведение механическое, аналитическое и обусловлено логическим расчленением целого, — то выведение целого из какой либо его части точно также возможно, так как целое делает означенные части — своими органами. Так, исходя из какого-либо органа может логика конструировать и самый организм как таковой — как целое. И диалек-

тика как метод именно и заключается в том, что начальное целое для нее не есть действительное, подлинное целое, но ограниченное и властно требует выхода за пределы себя самого к своему подлинному целому. В чем же заключается это требование? Начальное целое требует обоснования своего, требует нечто, которое было бы его логическим основанием. Это бесконечное логическое обоснование и есть логическая идея, идея как Абсолютная. И все логическое развитие абсолютной идеи от абсолютного начала до подлинной полноты есть становление ее по принципу логической достаточности основания. Вот почему вся система философии с нашей точки зрения есть „логика достаточного основания“.

Прежде чем перейти к критике учения материализма, мы должны разъяснить, что материализм вовсе не обязан быть одним лишь атомизмом. Материя остается материей и при истинности электронной теории. Только глубокие навежды в области философии могут заключить из того, что атомы конструируются из имматериальных элементов (электронов и ионов), что — бытие — духовно. Оно остается по-прежнему материальным. Ибо духовным, в отличие от материального, является со времен Декарта — „я-чное“, т. е. сознательное, которое, конечно, отнюдь еще не обязано быть в полном смысле сознательным, но может иметь бесконечные степени от относительно-бессознательного и вплоть до ясно-сознательного. Только абсолютно-бессознательное в смысле Э. ф. Гартмана есть явная бессмыслица.

Итак, кроме механистического материализма может существовать и динамистический материализм. Сюда относятся во первых энергетизм, созданный Освальдом, и диалектический материализм. Скажем несколько слов только по поводу диалектического материализма. Он еще более догматичен, чем так называемый классический или механистический материализм. Как и для механистического материализма, для него представляется наличность внешнего материального мира — очевидною и не требующую никаких дока-

зательств — фактом. Как может этот внешний мир быть только моим представлением, представлением моего сознания, если я могу впасть в так называемое бессознательное состояние или находиться в состоянии сна без сновидений? Со времени Декарта, как мы уже сказали, отождествились понятия духа и сознания, но это еще отнюдь не означает, что дух должен быть абсолютно — сознательным. Дух может быть на разных ступенях сознания от относительно — бессознательного в смысле Лейбница и вплоть до сознательно — внимательного состояния. Абсолютно же бессознательный дух, есть тоже самое, что квадратный круг. Но для эмпирического идеалиста (феноменалиста) — сознание есть таковой же базис бытия, как для материалиста — материя. И опровержение идеализма указанием на возможность уничтожения сознания — аналогично опровержению материализма посредством указания на возможность уничтожения материи, как таковой. Для идеалиста сознание есть основа всего и сходить с этой точки зрения он не может. Он только обязан дать объяснение возможности, мыслимости оставаться стоять на своей точке зрения несмотря на все возражения.

Далее, чтобы отличить диалектический материализм от механистического, диалектический материализм, приводя слова барона Гольбаха: „Мы не знаем ни сущности, ни истинной природы материи, хотя мы и в состоянии определить некоторые ее свойства и качества, сообразно тому, как она влияет на нас“, — обвиняет этот „наивный“ материализм в агностицизме, так как понятие синтетического характера знания для него, диалектического материализма, очевидно, не существует.

Но возможно и еще другое понимание материализма в отношении рассматриваемой нами проблемы. Что такое внешний мир, напр, желтизна поспевающего колоса? Эта желтизна колоса может быть или только во мне, или только в самом колосе, или же, наконец, сразу и во мне, и в самом колосе. Но в последнем случае — с одной стороны копия (желтизна во мне) — не нужна, раз дан оригинал, а с

другой — нет критерия, при помощи которого мы могли бы проверить точность копии по сравнению с оригиналом. Следовательно, остается допустить только одно из двух: желтизна в колосе существует или только во мне, или только в самом колосе. В первом случае наша теория будет частичным или полным феноменализмом, — во втором — интуитивизмом. Но феноменализм, хотя бы и частичный, — недопустим, ибо он предполагает наличие сознания. Ибо все, что существует во мне, существует в сознании. Таким образом материализм, чтобы быть таковым до конца, — должен отрицать сознание, жизнь — полностью и целиком. Желтизна колоса должна для него существовать только в самом колосе и нигде более. Мир природы — и есть мир только одной механики. И еще Декарт указывал, что возможно рассматривать животных только как механизмы, а современный солипсизм (Введенный, Лапшин, Гребенкин) распространили эту точку зрения и на сочеловека. Наконец и в самих себе мы никоим образом не можем найти никакой души, сознания. Ибо „я“ вовсе не есть категория, как думал напр. Шуппе, и об интеллектуальной интуиции „я“ в теоретике не может быть и речи. Интеллектуальными интуициями могут быть только категории и общие понятия, как идеи. Итак чистый материализм может и должен изгнать из мира всякое понятие сознания: И именно таковым был материализм величайшего после Демокрита материалиста — Томаса Гоббеса. Как все гениальное — теория Гоббеса необычайно проста. Духа — совсем нет. Психологии не может быть, потому что ничего психического мы нигде не находим Мои восприятия зеленого дуба — зеленость и пр. — не во мне, а в самом дубе. И копий, дубликатов и нет, и их ненужно, как выше мы это показывали. Но тогда для нас возникает вопрос, не уничтожается ли вместе с этим и самое различие первичных и вторичных качеств друг от друга? Действительно, это различие должно пасть, и вторичные свойства должны стать рядом с пер-

вичными. Вместе с этим и абстрактный, отвлеченный, все механизмирующий материализм должен преобразоваться в конкретный, богатый содержанием материализм, где отвлеченнейшая механика через физику, химию восполняется миром естественно научной истории, миром уже чисто историческим. Но такого рода конкретный материализм возможен только в рамках солипсизма или философии тождества, тождества материи и духа, но никоим образом не как абсолютно, самодовлеющее мировоззрение. Ибо основанием существования абсолютного материализма как раз и является различие качеств — первичных и вторичных, друг от друга. С отрицанием же этого различия падает и его *raison d'être*. Материализм учит, что истинным бытием является только бескачественная материя. И это утверждение, этот тезис покоится на допустимости объективной значимости одних только дат осязательно моторного чувства. Значимость дат всех других чувств — исключительно — субъективна. Но таковое различие является совершенно догматическим. Если объективная значимость одних чувств отрицается, то на каком же основании может таковая же значимость дат других чувств — утверждаться? Все чувства по своему характеру однородны и, кроме того, развиваются именно из одного и того же осязательно-моторного чувства. И если однородность всех чувств друг с другом должна предполагать одинаковый характер их значимости, то тот факт, что чувства зрения, слуха обоняния и вкуса — развиваются из осязательно-моторного чувства уже безусловно требует одинаковости их значимости. Таким образом для гносеологии с неизбежностью возникает альтернатива: или все чувства имеют объективную значимость или все они имеют значимость субъективную. Но в первом случае мы вернулись бы снова к теории наивного реализма. Итак для нас должен вытекать второй вывод. Все чувства должны иметь субъективную значимость. Но вместе с этим падает теория материализма. Первичные качества непадают на один уровень со вто-

ричными. Материальная природа бытия должна быть отвергнута. Но теория воздействия сохраняется. Мир наших восприятий, как чувственный мир, есть только результат воздействия предмета. Он есть явление, φαῖνόμενον. Но самому предмету, порождающему в нас восприятие, — ничего чувственного не может быть приписано. Он — сверхчувственен. Он только мыслится, и след. является ноуменом νοούμενον. И первая система, которая поняла ἐτεῖν ὄν, истинное бытие, как ноумен, как νοούμενον, была система Платона. Антитеза миров чувственного и ноуменального в позднейшее время приняла новую форму, форму антитезы миров физического и духовного. Физический мир, мир материальный, есть потому мир явлений, а не вещей в себе, что он не существует для себя. У него нет этой внутренней основы. Он существует для другого. Напротив мир духовный может быть и для себя. Даже более, его бытие только и может быть именно через это бытие — для себя. Мыслимый мир превращается в мыслящий мир. Идеи Платона — становятся монадами Лейбница. Место материализма занимает спиритуализм. С точки зрения монадологического спиритуализма — все физическое есть только явления, все духовное — монады. И каждая монада представляет собою микрокосм, отражая в себе макрокосм, более или менее полно, в зависимости от степени своего совершенства. Только в абсолютной монаде нет никакой ограниченности. В ней нет ничего „данного мне“, но все „мое“. В ней и для ней нет ничего физического, материального. Именно физический, материальный мир имеет свое происхождение, свое начало в ограниченности монады. Монады без окон и дверей; но если оне не могут поэтому эмпирически воздействовать друг на друга, то тем не менее оне, так сказать, трансцендентально определяют друг друга, являя собой микрокосм самого макрокосма. Итак абсолютный материализм в духе Гоббеса также невозможен.

4.

Проблема души возникает в философии не сразу. Вначале наличность ее для познания и для существования представлялась совершенно случайною. Мир доступен для познания (логически) и может существовать совершенно независимо от того, существует ли дух и познает ли он. И Дельфийское изречение: *Γυῖσι σεαυτὸν* — далеко еще было до действительного открытия понятия души. Только со времен Сократа поворачивается философия от внешнего мира — к миру внутреннему, от физики — к психологии, от природы — к духу. И в то время, как материализм понимал всегда дух — или как особого рода материю, или как следствие материи, или же, наконец, как свойство материи — исходит спиритуализм из признания духа — исконным началом. Дух для спиритуализма не есть ни особого рода материя, ни следствие материальных явлений, ни свойство материи, а представляет собою совершенно самостоятельное, совершенно самобытное начало. И в смысле познания дух имеет перед материей прежде всего то преимущество, что он является субъектом познания, в то время как материя только и может быть объектом познания. Ибо субъект, познавая объект, может познавать и себя самого, т. е. может делать и себя самого — объектом. Объект же стать субъектом, по самому существу своему не может, именно объект, мыслимый как материя. Наконец, с точки зрения спиритуализма, познание духом самого себя — является непосредственным созерцанием, познание же внешнего мира, т. е. материи, должно быть опосредствованным. Ибо в познании духом себя самого субъект и объект совпадают друг с другом, являются тождественными; в познании же духом материи — это тождество невозможно, его уже нет. Но если в познании духом самого себя устанавливается их полное тождество, то очевидно, что этот дух есть подлинная реальность, есть истинное бытие.

Совершенно иначе обстоит дело с познанием внешнего мира, как материи. Так как там уже нет тождества субъекта и объекта, то познаваемый объект никоим образом не может быть подлинным бытием, он есть только явление, явление, обусловленное как организацией познающего духа, так и организацией аффицирующего наш дух — объекта. Ярким образом такого рода системы спиритуализма является возрожденная Бергманом Лейбницева монадология в его „Метафизике, с особенным отношением на Канта“. В чем же видит спиритуализм внутреннее основание духа? Этим основанием является для него тождество духа, в смысле тождества „Я“. Именно, несмотря на все изменения в душевной жизни субъекта, он сознает себя как одно и то же лицо. Это тождество было установлено еще Платоном и явилось основанием его учения об идеях. Всякий организм изменяется, растет, наконец, распадается. Но идея, понятие его — неуничтожимо. Если под кучей камней мы понимаем совокупность камней, то, с разброской их, — куча уничтожается: ибо она есть только сумма их. Но организм не есть только сумма составляющих его частей. И части его не суть только части, но суть органы целого. В сумме — целое обуславливается частями; в организме наоборот, части обуславливаются целым. Разложение суммы на слагаемые есть уничтожение ее как таковой; разложение организма на составные элементы его отнюдь не есть таковое же уничтожение. Идея — неуничтожима и в этом смысле — вечна. И дух в тождестве личности является таковою же идеею. Но подлинная субъективность духа была установлена только Декартом, и мыслимый дух как идея превратился у него в мыслящую субстанцию.

5.

Однако теория спиритуализма в чистом виде включает в себе целый ряд неясностей, раскрытие которых грозит ей гибелью. И прежде всего основное

понятие спиритуализма, понятие „я“ — является наиболее темным и неясным. Именно восприятие самого „я“ неразрывно связано с восприятием внешнего мира. Без этого последнего — оно — пусто. Ибо всякое познание (а равно и сознание) возможно лишь через сравнение, сходство, различие или, логически, через корреляцию, диалектическую противоположность. Всякое А возможно лишь через не-А, а субъект — через объект. И так как в духе субъект и объект — тождественны и след. сливаются в одно целое, то дух, в силу требования корреляции, возможен только через материю, а материя через дух. Отсюда прежде всего вытекает, что познавательная ценность внешнего мира, мира материи не может быть меньшей, чем таковая же ценность духовного мира. Таким образом основной тезис подлинности духовного мира подрывается в самом своем основании. Познание внешнего мира (материи) имеет таковую же ценность, как и познание внутреннего мира, духа. Именно если внутренний мир есть подлинная реальность, то и материальный мир — таковая же реальность, а если материальный мир — есть только феномен, то и мир духа есть только феномен. И далее, если мы будем исходить из наличия материального мира, то прийти к духу мы не можем. Восприятия, представления (т. е. восприятие через память и через воображение) — есть тот же самый материальный мир. А если мы станем исходить из духа, то к миру материи мы также не можем прийти. Ибо в логическом развитии своем психологизм приводит всегда к солипсизму. Итак, остановиться на точке зрения спиритуализма философская мысль никоим образом не может. И дальнейшей ступенью логического развития гносеологии является теории агностицизма. Она выдвигает равноценность обоих элементов, и физического, и психологического, но признает и тот и другой только за одни явления. Сама же вещь в себе является для нас всецело и сполна непостижимой. Но тем не менее эта вещь в себе действительно существует, и действительно аффицирует нашу душу. На таковой ступени исто-

рии мировоззрения стояли напр. античные скептики школы Пиррона и в таком же смысле нередко понимали и понимают Канта. Отсюда уже остается всего лишь один шаг до абсолютного, полного феноменалистического воззрения. Уже теория наивного реализма, а затем теория воздействия исходили из взгляда, что важнейшим источником познания является опыт, что один только опыт есть источник познания, а познавательная способность преимущественно сенсуального характера. И никому другому, как самому Аристотелю приписывалось изречение: *nihil est in intellectu. quod non fuerit in sensu* — ничего нет в разуме, чего раньше не было бы в чувстве. Но только теория эмпирического идеализма или феноменализма провозгласила опыт — единственным источником знания, и чувство (ощущение) — единственным содержанием опыта. Основанием опыта для этой теории — является — сознание. Наличие содержания сознания и есть опыт. Это содержание сознания называется восприятием, при чем элементами восприятия только и могут быть чувства. Других элементов восприятия эмпирический идеализм не признает. Он утверждает, что вещи полностью исчерпываются восприятиями, так что для него предмет восприятия и есть само восприятие предмета. Вещь, предмет, за исчерпанием ее восприятием, — является полным нулем. Материя, атомы и пр. с этой точки зрения, суть лишь отвлечения от восприятий. Мое тело, органы чувств, нервная система и мозг — так же, как и пространство, время и вообще все вещи внешнего мира, мира материи — суть только состояния моего сознания. Ибо сознание есть условие и основа опыта и, как таковое, воспринимает как внешние моему телу вещи, так и само мое тело во всех его отношениях к внешнему миру. Поэтому сознание отнюдь не может быть только функцией мозга, но напротив, оно содержит в себе и его самого, в качестве возможного восприятия.

6.

Проблема познания возникает в истории философии только на известной ступени ее развития, для первоначального же философского взгляда являются вещи, говоря языком Канта, вещами—в себе: они могут быть даны познанию, но могут и не быть даны ему: они совершенно независимы от познающего субъекта и постигаются этим последним в том виде, как существуют сами по себе. Вопрос же о том, каким образом они постигаются, и как возможно такого рода постижение, а равным образом в чем заключается гарантия истинности этого познания, — остается здесь — без ответа. Понятие духа, познающего субъекта на этой ступени философии еще не возникает как самостоятельное, как антитеза природе, а если дух и примечается, то имеет в системе лишь второстепенное, добавочное значение и овеществляется, сводится на материю. Все эти системы мы можем назвать системами натурализма, и для огромного числа их фундаментом являются данные естествознания. Такими системами являются напр. все явные и скрытые материалистические системы. К числу скрытых материалистических систем принадлежит напр. эволюционно механистическая система Герберта Спенсера. По существу являются таковые системы оторвавшимися от своего гносеологического основания и несмотря на большое значение свое для науки, благодаря обработке данных естествознания, — совершенно теряют всякое значение в общепhilosophическом смысле. Итак, материализм (натурализм), так как он не имеет под собою, да и не может иметь гносеологического фундамента, неизбежно впадает в противочие с самим собою. Или он впадает в гилозоизм и, изменяя себе, мыслит таким образом материю как живую. Или он рассматривает дух как результат деятельности материи, и тогда подрывает принцип сохранения материи. Или же, наконец, рас-

смачивает бытие с точки зрения интуитизма и тогда отходит от принципов математического или точного естествознания. Во всех случаях он отрицает самостоятельность духовных или культурных наук, так как лишен возможности, вследствие узкости своих оснований, обосновать их возможность, не отрицая *eo ipso* своих собственных основ. Наконец материализм, поскольку он ставит своею задачею дать сущность математического естествознания, строго рационален. Но эту рациональность свою обосновать он — не в силах. Сам разум для него есть только результат деятельности материи. Так впадает материализм в своего рода *circulus vitiosus*. Разум есть основание материи, а материя — основание — разума. Наконец, и самый рационализм не может материализм довести до конца. Рационализм не останавливается на принципе механистичности, но с необходимостью становится телеологизмом, при чем и сама механистичность является только определенной ступенью телеологичности. И поэтому, в своей высшей форме переходит материализм с неизбежностью в философию тождества, которая сразу и сохраняет его, и упраздняет его, и, наконец, возвышает его на новую ступень мысли, что сразу указывает собою немецкий термин: *aufheben*.

Итак, в натурализме отсутствует всякая гносеология, и поэтому этот взгляд обычно приводит в философии к разложению понятия знания. И примером служит возникновение у древних софистики и скептицизма, которые обыкновенно всегда появляются тотчас же вслед за расцветом натур философии. Скептицизм выдвинул против натур-философии главным образом то возражение, что действительно ли наши восприятия соответствуют самим вещам: т. е. открываются ли вещи в наших восприятиях. Вот в чем весь предмет сомнения пирроников. Однако, что сами эти вещи действительно существуют, — является для них вне всякого сомнения, ибо иначе ничего не было бы и не могло бы быть. Так покоился древний скептицизм всецело на признании существования вещей в себе, на утверждении реальности внешнего мира. Он также ни-

сколько не сомневался в самих восприятиях, в их содержании, так как они суть факты сознания и поэтому, как таковые, подлежат сомнению не могут. Таким образом дальнейшим систематическим фазисом в развитии философии и было исхождение из психологического понимания мира. Вопрос в том, соответствуют ли наши состояния сознания самим вещам, при этом новом понимании уже совершенно устраняется. Только явления сознания, как факт, как несомненное, становится проблемою философии. Весь мир есть ничто иное как содержание, состояние сознания. И если Локк еще признавал кроме вторичных свойств бытия и первичные свойства, то Беркли и Юм уже окончательно утвердили крайний феноменализм внешнего мира, отвергнув объективный характер и самых последних категорий, категорий пространства и причинности. Мир отнюдь — не ноумен; он только феномен сознания: и состояния сознания не только отнюдь не говорят нам, что мир именно таков, каким он нам представляется, но даже вообще о том, существует ли еще он помимо сознания. А. Введенский в своей „Психологии без всякой метафизики“ говорит, что „я“ не может представить себе и своей смерти. „Я“ буду продолжать откуда то и видеть, и слышать все, „относящееся к „моему“ телу. Другими словами, мир, который есть только мое восприятие и представление, неразрывно связан с моим сознанием, с моим „я“. Он есть „мое“ восприятие, „мое“ представление. *Esse—percipi*—как утверждал еще епископ Беркли, или как говорил Юм. (*Treatise of human nature*, part 2, sect. 9): „Мы можем направлять наш взор на бесконечные дали, можем уноситься воображением до небес, до последних границ — мироздания; но мы все же не выйдем ни на шаг за пределы нас самих, никогда не узнаем иного рода бытия, кроме представлений, возникающих в узком круге нашего „я“. Итак, мир есть только восприятие, как наличное, и представление, как факт памяти или воображения. Но если источником познания является только один опыт, то и далее, содержанием опыта

является одно только чувство. Еще в средние века номиналисты восставали против реальности общих понятий и считали таковые только за одни „имена“. Эмпиризм следует за ними и сенсуализирует все содержание познания. В нашем сознании существуют только единичные представления, и связь их есть не связь логическая, но связь ассоциации. Таковыми ассоциациями сенсуалисты признают связи по сходству, контрасту и смежности. Эти связи суть связи только психологического характера, представляя собою лишь субъективирование логических связей по тождеству, противоречию и исключению. Субстанцию, сохранение, как постоянство, Юм отрицает ввиду текучести состояний сознания, а субстанциональность „я“ — ввиду отсутствия наличности самости „я“. Все окрашено принадлежностью к „я“, все есть „мое“, но самого то „я“ мы нигде не находим. Я — есть тоже только ассоциация. Наконец и причинность для Юма сводится на простую последовательность явлений, при чем *post hoc* превращается в *propter hoc*, по его мнению, вследствие аналогии с собственною волею. Таким образом сенсуализм становится уже чистым. Следствием его является также и отрицание возможности познания чужой душевной жизни других живых существ: Мы не можем воспринимать чужой душевной жизни, так как внешние чувства дают нам сведения только о физических явлениях. Таким образом мы можем воспринимать только жесты, выражения лица, глаз, звуки и вообще телесные движения. Чужая же душевная жизнь с точки зрения сенсуализма не может нами восприниматься. Понятие о ней является только гипотезою, подобною гипотезе о существовании материи. Таким образом теория эмпирического идеализма с необходимостью должна завершаться солипсизмом. Только я один — существую. Существование всех остальных существ — есть всего лишь гипотеза. И эта гипотеза имеет совершенно трансцендентное значение, т. е. никогда не может сделаться, стать научно оправданною, но всегда может носить характер только веры. Сен-

суализм далее разрушает и всю науку, все знание. Именно он понимает опыт как совокупность единичных вещей, единичных представлений. Но тогда возникает вопрос о праве обобщения. Метод индукции, является сам проблематичным. Ибо полная индукция требует сплошной исчерпаемости опыта, конкретной действительности, и поэтому является по самому существу невыполнимою. Опыт, конкретная действительность — неисчерпаема. Только в очень редких случаях возможна полная индукция. Так, напр. раз мы знаем, что апостолов у Христа было двенадцать, то мы можем построить индуктивный силлогизм: Петр — был апостолом, Фома — был апостолом и т. д.; следовательно всего апостолов у Христа было двенадцать. Но явления природы бывают всегда — бесконечными. И поэтому метод полной индукции никогда не может оправдать ни одного закона природы. Научное значение может иметь только метод так называемой неполной индукции. Тогда единичные явления обобщаются при помощи введения принципа единообразия природы. Но тогда возникает *circulus vitiosus*. Именно сам то этот принцип отвлекается от единичных явлений и в свою очередь сам служит принципом обобщения единичных явлений. Так видим мы, что индуктивная логика не способна дать общие синтетические суждения для обоснования возможности науки.

Оригинальна критика феноменализма, данная основателем антропософии Рудольфом Штейнером в его основополагающей книге: „Философия свободы“ (изд. 2 стр. 80), где он, критикуя Шопенгауэра, говорит: „Мой глаз, который видит солнце, и моя рука, которая осязает землю — суть мои представления, точно так же, как и само солнце и земля. Однако, что я могу этим самым опрокинуть это положение — ясно само собою. Ведь только мой действительный глаз, и моя действительная рука — могут иметь представления солнца и земли, как их модификации по отношению к себе, но никоим образом не мои представления глаза и руки“. Другими

словами, солнце и земля могут быть представлениями для самих глаза и руки, а отнюдь не одних их представлений. Представление глаза не может иметь представления солнца и представление руки — представления земли. Однако такого рода опровержение феноменализма со стороны Штейнера свидетельствует об его абсолютном непонимании теории феноменализма. Здесь нет и не может быть речи так сказать о представлении „второго“ порядка. Ведь и глаз, и солнце имеют одинакового рода бытие. Как они одинаково реальны с точки зрения наивного реализма, точно также они одинаково реальны и с точки зрения феноменализма. Только в первом случае — они суть определенные комбинации элементов материи, а во втором — таковые же комбинации элементов сознания. Но по существу они есть те же самые явления и их взаимоотношение — тоже самое. Лишь в одном случае они понимаются, как материальные (реальные), а в другом — как духовные (идеальные). И то обстоятельство, что в первом случае они мыслятся как состоящие из элементов материи, а во втором — как состоящие из элементов сознания, никоим образом не изменяет ни их существа ни их взаимного отношения друг к другу. Моя психо-физическая организация — если говорить языком Ф. А. Ланге — стоит в строгой координации с окружающей ее средою. Но и мое я с своим телом, и весь окружающий их мир — суть только состояния моего сознания, причем само это я есть только субъект всякого объекта, а отнюдь не какая либо субстанция. Мой глаз, моя рука, все мои органы чувств, вся моя нервная система, мой мозг, мое тело имеют совершенно такую же реальность, какую имеют и солнце, и земля, и весь вообще мир. Только наличность, и именно эмпирическая наличность тех или других состояний моего сознания требует известной закономерности, т. е. требует, чтобы все предметы мира стояли в строго определенной координации по отношению к моему я через посредство моего тела. Ибо только при таких

условиях осуществляется возможность моего сознания. Именно, если мой зрительный аппарат перестает функционировать и след. выходит из своего положения координации с тою, окружающею меня средою, которая воздействует на орган зрения, то этим самым из этой системы выпадает и второй член этой координации, т. е. весь видимый мир. Вся особенность, вся своеобразность феноменализма заключается в том, что для него сознание играет роль основания. Для материализма основанием является материя. И поэтому для материалиста всегда звучало диким ставить вопрос о происхождении материи. Откуда материя, как могла она возникнуть, может ли быть допустим хоть какой либо перерыв в ее существовании, может ли она уничтожиться — все эти вопросы с точки зрения материализма — нелепы. Но ведь точно также обстоит дело и для феноменализма. Для него таковым фундаментом знания, таковым основанием является сознание. И всецело базируя на сознании, можем ли мы говорить о возникновении сознания (рождение), о перерывах сознания (обмороки) и наконец об уничтожении сознания (смерть)? С точки зрения феноменализма, не сознание лежит в мире, а мир — в сознании. И можем ли мы выйти за пределы сознания, находясь в пределах сознания? Ведь и время не господствует над сознанием, и сознание вовсе не подчинено ему, а напротив, само лежит в сознании. И все опровержения солипсизма несостоятельны именно потому, что игнорируют это положение, этот тезис феноменализма. Если бы сознание было во времени, тогда эти опровержения были бы правильны. Но именно сознание не во времени, а наоборот, время — в сознании. И тогда эти опровержения попадают пальцем в небо. Точно также и посредством принципа причинности мы не можем выйти за пределы сознания. Сама причинность точно также лежит в сознании, а не сознание — в ней. И подобно времени, имеет причинность точно также чисто имманентное применение. Таким образом весь мир мы конструируем при помощи

науки не таким, каким будто бы он есть, а только таким, каким он нам кажется, кажется с необходимостью, но все же только кажется; и даже свою собственную личность должны рассматривать всецело в духе „Халифа на час“ из арабских сказок. И понятие „моментального“ солипсизма является для нас поэтому нелепым. Какой может быть моментальный солипсизм, если время лежит и в сознании и момент является моментом этого самого времени?

7.

Б чем же смысл, в чем значение феноменализма в истории философии? Феноменализм, сводя все явления на явления сознания, впервые устанавливает истинность сознания, независимость его от внешнего мира. Сознание для него уже не есть лишь случайный продукт природы, но напротив, необходимое условие ее. Таким образом только феноменализмом была впервые поставлена проблема познания, только им было положено основание гносеологии, т. е. науки о познании. И если проблема гносеологии является здесь еще далеко не понятою в своем истинном существе, то в принципе, тем не менее познание уже делается предметом научного исследования. Ибо здесь впервые возникает вопрос, как возможно познание, какие условия мышления делают возможным, допустимым познание как таковое. И решение феноменализма таково: мышление уже не схватывает каким-то непонятным образом вещи, которые существуют сами по себе, но эти последние даны ему, и даны ему как состояния сознания, как процессы самого мышления. Так даны нам не сами по себе вещи, то есть не вещи как они существуют сами в себе, но только сознание о вещах т. е. вещи в процессах сознания.

Феноменализм отнюдь не отрицает существования вещей самих по себе, т. е. помимо сознания; он только утверждает, что вещи, поскольку они даны нам, — заключены в сознании, и мы нисколько не

нуждаемся в гипотезе их существования в себе — для построения науки. Для науки, как таковой, существование вещей в себе, имеет столь же мало значения, сколь мало имеет для нас значение — существование домовых, леших или водяных.

И действительно, что представляет собою напр. материализм — с точки зрения феноменализма, — и на чем он базирует? Материализм признает субъективность одних качеств: цвета, вкуса, звука, запаха, но догматически утверждает объективность других: как-то протяжения, упругости, веса и пр. Таким образом материализм сам по себе есть ничто иное, как недоразвившийся феноменализм. И вся система материализма есть только ряд догматов. Первым догматом его является догмат объективного существования внешнего (материального) мира. Даже чистые натуралисты, поскольку они стоят на почве точной науки, не считают возможным утверждать объективность внешнего мира. Так напр. такой выдающийся натуралист как Гексли говорит: „Возможно, что мозг есть тот механизм, с помощью которого материальный мир приходит к самосознанию. Но важно заметить, что даже признавая правильным такой взгляд на мир и на отношение других его элементов к сознанию, мы тем не менее остаемся заключенными в пределах мысли, и что нам невозможно опровергнуть доводы чистого идеализма. Чем более мы склонны принять материалистическую точку зрения, тем легче показать, что выводы идеализма неопровержимы, по крайней мере в том случае, если сами идеалисты замыкаются в пределах положительного знания“. И наиболее выдающийся материалист начала XX века — Плеханов думает найти выход из такого положения, только сажая идеалистов в дом умалишенных: „Ничто и никто! — патетически восклицает он — подумайте что это значит? Это значит что не вы происходите от ваших родителей, а они от вас, потому что ведь и их бытие сводится к бытию в вашем восприятии. Если идеализм способен отмахиваться от материализма лишь такими нелепостями, которые могут

быть принимаемы всерьез разве лишь обитателями в Чеховской „Палате № 6“, то в теории дело идеализма безнадежно проиграно“. Для феноменалиста (сенсуалиста) непосредственно данным является только восприятие. Восприятие как система ощущений, чувств есть лишь состояние сознания, феномен сознания. Телесная субстанция есть только отвлеченное понятие, которое образовано из этих восприятий, и потому не может быть реальностью, не может требовать для себя адекватного объективного бытия, субстрата. И поэтому вполне понятно, что „специалисты по философии (к великому прискорбию Плеханова) даже не находят нужным оспаривать материалистов, „так как они убеждены, что критиковать материализм в такой же мере излишне, как ломиться в открытые двери“. Итак первым догматом, в который веруют материалисты, но который сами признают недоказанным, является догмат объективного существования внешнего мира. Как в средние века верующие сажали еретиков на костры, так ныне материалисты, не будучи в силах доказать путем разума своих догматов, сажают идеалистов в дома умалишенных. По истине это является *ultima ratio*! Вторым догматом материалистов является догмат материальности внешнего мира. Материя есть всегда данность. А всякая данность есть догматичность, ибо она, как таковая, совершенно непроницаема для познания. Мышление требует обращения данности в заданность. Ибо только то, что строит само мышление из своих собственных недр и при том своими собственными силами, — только то может быть доступно мышлению. И поэтому субстанция Спинозы, являющаяся *causa sui*, неизмеримо выше по своей метафизической ценности, чем материя материалистов. И абсолютный дух Гегеля, телеологически строящий себя из своих собственных недр и притом своими собственными силами, т. е. становящийся от абсолютного ничто — абсолютно полностью — может быть абсолютно самопонятным принципом, в то время как данность материи по

метафизической ценности свсей является неимеющей абсолютно никакого гносеологического значения. Третьим догматом материалистов является утверждение ими причинной зависимости душевных явлений от материальных. Фр. А. Ланге в своей „Истории материализма“ говорит, что для материализма „всегда останется непреодолимым препятствием объяснить, как из вещественного движения может получиться сознательное ощущение“. Здесь материалисты уже действительно только „отмахиваются“, заявляя устами того же Плеханова, что таких задач материализм себе никогда не ставил и не может ставить. Плеханов старается как нибудь избегнуть этого рокового *locus crucis* материализма и бросается в гилосоизм, но это значит — попасть из огня в полымя. Другие материалисты заявляют, что только с появлением органичности рождается дух. Но ведь весь вопрос то и заключается в том, каким образом живая, т. е. органическая природа — рождается из мертвой — неорганической. И известный закон Гегеля о том, что количество переходит в качество тут помочь уже никак не может. Между неорганической и органической природою та же самая пропасть, что между материей и духом. Никакое усложнение неорганической природы не может произвести органическую природу, точно так же, как никакое усложнение материи никогда и ни при каких условиях не создаст духа. Переход количества в качество возможен только внутри каждой систематической области науки, но ником образом не возможен при переходе от одной области к другой. Для феноменализма *esse* и *regisiri* представляют собою полное тождество, и поэтому предмет восприятия для него тождественен с восприятием предмета. И поэтому чистый феноменализм всегда является сенсуализмом. Но сознание, познающее я. говорят материалисты, не есть нечто нематериальное, стоящее вне природы: „мое тело как целое и есть мое я, моя истинная сущность. Мыслит не отвлеченное существо, а именно это действительное существо, это тело“, говорит Фейербах.

Закрывающаяся в этих словах истина состоит в том, что действительно познающее я, познающий дух неразрывно связаны с моим эмпирическим, индивидуальным я, которое слито с моим телом в одно нераздельное целое. И именно солипсист И. И. Лапшин поэтому и говорит что познающее я должно иметь свой определенный паспорт. Вывод, который следует из положения Фейербаха, что познающее я не есть и не может быть каким то имматериальным, т. е. стоящим над природою духом, — заключается в неизбежности для феноменализма—солипсизма. Чистый феноменализм должен быть солипсизмом. И солипсизм отнюдь не отвергает, не отрицает феноменализма, но лишь завершает его здание, венчает всю его постройку. Попытка же Фейербаха через указанное положение выйти из феноменализма является подобной попытке знаменитого барона Мюнгаузена поднять себя за свои собственные волосы. Сознание именно и есть та незыблемая точка опоры, которую тщетно искал Архимед, чтобы перевернуть весь мир.

8.

Всякий объект всегда есть таковой лишь для субъекта, для сознания и не может быть без этого последнего. Другими словами объект всегда дается вместе с субъектом и никогда сам по себе, т. е. материя без духа, без сознания, без психики есть не реальность, но всегда лишь один миф. Но если нет никакой материи без духа, без сознания, то и обратно, нет и не может быть никакого духа без материи, Имматериальность духа есть плод фантазии и лучшим доказательством этого является полная непредставимость такового имматериального мира. Только при помощи интуитивных образов, только в интуитивных символах, можем мы воплощать свои мысли о сверхчувственном мире. Таким образом для логики нет и не может быть ничего сверхчувственного, так как мышление логики есть всегда мышле-

ние естрого интуитивное. Если субъект сам для себя не может в логике (теоретике) быть интуицией, то он сам только возможен через объект. Все, что является психологическим, может быть сплошь и целиком объективировано и стать предметом естествознания.

Так тезису натурализма, физицизма, самым ярким представителем которого является, материализм, противостоит антитезис психологизма, самым ярким представителем которого является феноменализм. И завершением обоих направлений, синтезом их является философия тождества.

Метафизика начинает с абсолютной объективности. Для этой последней также и сознание, душа является случайным элементом. Или вернее, душевные явления понимаются как явления той же материи, той же природы. Именно метафизика начинает с гилозоизма, т. е. сама материя мыслится ею как живая материя; только позднее, элемент жизни, сознания, души элиминируется, и материя начинает мыслиться как мертвая. И только с этого момента приобретает свое значение и получает всю свою ценность теория материализма. Вся природа тогда становится системой механики, реализуя в себе, воплощая в себе мир математики. Так мыслит материализм мир природы как мир математического или точного естествознания. Но перестав быть свойством материи, дух не может быть и следствием ее. Причинная связь материи и духа есть отрицание, ниспровержение самого понятия математического естествознания. Следствие, эффект есть лишь преобразование причины. И если бы дух мог переходить в материю, а равно и материя в дух, — пал бы прежде всего принцип сохранения материи, сохранения энергии. В системе математического естествознания духу нет вообще места вовсе. Для естествознания, точно так же как и для культуроведения — глубочайшей основой служит принцип абсолютной замкнутости причинной связи. Материя не только нигде не переходит в дух, но она даже нигде и не сталкивается с ним. Для чистого материализма духа во-

обще нет и не может быть. Так замкнуто в материализме понятие материи. Чем же завершается цикл развития метафизики? Чистая абсолютная объективность заменяется таковою же сплошною абсолютною субъективностью. Метафизическою объективностью была — материя; метафизическою же субъективностью — является сознание, дух. Так сменяется материализм в конце концов — феноменализмом, и феноменализмом солипсистического характера. Сознание по самому существу своему — имматериально. И как в системе материализма не было места духу, так и в системе идеализма — нет места материи. Материя не есть реальность; она всегда лишь только абстракт. И дух нигде не сталкивается с материей. И здесь дух самой системы требует как своего основания — замкнутости в себе — духовной причинной связи.

Всякий реализм понимает объект как сущий в себе. Всякую логически необходимую связь объекта с субъектом он в корне отрицает, и эта связь является для него логически—случайною. Объект был бы таковым же и без всякого субъекта — вот его основное положение. Есть ли бытие — бытие в себе? „Разумность или бессмысленность такой постановки задачи, говорит один из современных гуссерлианцев, Роман Ингарден, — зависит от того, что понимают под „в себе бытием“ предмета, т. е. под его „независимостью“ от познания (или общенее — от сознания). Именно, если мыслить, что „сущий в себе“ предмет есть предмет, который вообще не касаем никаким познанием, т. е. сознанием, и если понимают под „независимостью“ — отсутствие зависимости, которая состояла бы в том, что „сущий в себе“ предмет через какое-либо отношение с сознанием необходимо терял бы бы нечто от своей собственности, и должен был бы принимать форму, которая ему вне этого отношения к сознанию — вообще не присуща — и требуют сразу познания этого предмета, каким он есть „в себе“ — то ставят противоречивую задачу“. „Сущность или связь таковых, говорит другой интуитивист, Макс Шеллер в своей „Этике“ — созерцается;

следовательно она никогда не может быть уничтожена через наблюдение и индукцию. И ни через какую организацию носителя актов не может быть уничтожена или изменена". Итак реализм и в частности интуитивизм исходит из допущения существования вещей в себе. Но тогда естественно возникает вопрос, каким же образом возможно познание этих вещей. Именно только здесь и возникает проблема настоящей гносеологии. В силу каких оснований нам может быть доступно познание вещей, как вещей в себе? Наивная гносеология материализма, как напр. Фр. Энгельса и его современных последователей объясняет возможность такого познания тем, что сознание есть продукт мозга, а последний — продукт природы. Так Ленин (в т. XII, часть II стр. 321 „Фр. Энгельс в Анти-Дюринге“) пишет: „Если поставить вопрос... что такое мышление и познание, откуда они берутся, то мы увидим, что они — продукты человеческого мозга и что сам человек — продукт природы, развившийся в известной природной обстановке и вместе с нею. В силу этого, само собою разумеется, что продукты человеческого мозга, являющиеся в последнем счете продуктами природы, не противостоят остальной связи природы, а соответствуют ей“. Таким образом здесь предполагается единство природы и исключается всякое противоречие. Но эта гносеология по существу вовсе не есть гносеология. Точно также теории окказионализма, предустановленной гармонии и параллелизма — теории далекие от настоящей гносеологии. Метафизика вещей в себе совершенно догматична, совершенно антигносеологична. Признание же прав гносеологии с абсолютною необходимостью влечет за собой переход от реализма — к феноменализму. Для феноменализма мир вещей в себе с логической неизбежностью преобразуется в мир явлений. Вещи в себе, как вещи в себе суть логический *nonsens*. Прорваться через мир явлений к миру вещей в себе — нет никакой возможности. Никакие доводы реализма не могут опровергнуть основ феноменализма. Реализм может только напрасно взывать к

здравому смыслу (как, напр., взывает Плеханов) или требовать веры в вещи в себе. Разум в этом деле совершенно бессилён. Переход к реализму возможен только и исключительно через феноменализм. Но тогда реализм уже не будет реализмом в обычном смысле. Реализм, воспринявший в себя всецело феноменализм, преобразуется в нечто иное, в нечто новое. Это будет уже философия тождества. Мир как система разума или разум как система мира — и есть сам мир вещей в себе. Если с одной стороны для познания и материя, и дух являются в одинаковой мере доступными, и если, с другой стороны, нельзя исходить из одного только понимания действительности, то философия должна найти новую точку зрения, чтобы высидеться над этими односторонностями. Эта точка зрения — философия тождества. Дух есть только самосознание материи. Он не есть интуиция. Он — та же материя, но материя, ставшая таковою для себя. И материя есть нечто иное, как тот же дух, но в своем инобытии, в сравнении с бытием для себя, т. е. бытие в себе. Вот почему дух, сознающий себя субъект, с необходимостью связан с физической оболочкою, с телесною организациею. И уже глубокая древность стремилась дать высший синтез этим двум, антитетически противостоящим друг против друга теориям. И первую гениальную попытку в этом смысле бесспорно следует признать Элейскую школу. Великие Элеаты: Ксенофан, Парменид и Зенон — первые выдвинули идею философии тождества. Мышление, и то, чего оно есть мышление — одно и то же. Τὸ αὐτὸν ὃ ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐκ ἔστιν ἄλλο νοῦμα — говорит Парменид. Итак, Тождество мышления и бытия — вот их девиз; девиз, который неразрывно связывает их с их единомышленниками в последующих столетиях. Далее Плотин понимал, что бытие возможно лишь как бытие мысли: „Ὅρθως ἄρα τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶ τε καὶ εἶναι“, „εἰ σὲ παρ αὐτοῦ καὶ ἔξ, αὐτοῦ νοεῖ, αὐτοῖ ἐστὶν ἃ νοεῖ“ (Энеады V, 9, 5). Так то, что придает особенную ценность и так сказать современность учению Плотина — это принципиальное отождествление им бытия и истины. Бытие возможно

лишь благодаря истине и есть не что иное, как сама истина. „Абсолютная истина не согласуется с чем то другим, а только сама с собою, и она не высказывает ничего другого, кроме себя самой; она есть; и то, что она есть, она и высказывает“. Истина и бытие — одно и то же; бытие есть содержание истины: (Энеады 2, 5, 2). Интеллект не противостоит интеллигибельному миру, как независимое от него существо, которое отражало бы отделенную от него действительность; но сама эта интеллигибельная действительность есть не что иное, как интеллект; она вполне совпадает с ним, являясь ничем иным, как царством чистых понятий в Божественном духе.

9.

Следующим великим философом тождества был величайший мыслитель раннего средневековья — Иоанн Скот Эриугена. „Только в своем творчестве, т. е. в природе обретает Бог сполна свою действительность“, говорит он: „*Deus non erat, priusquam omnia faceret*. Бог, мыслимый вне природы, есть чистое бытие, равное чистому небытию. Он — лишь возможность разума, возможность добра, возможность творчества. Следовательно только в природе сотворенной обретает себя природа творящая. И обратно, природа вне Бога лишена всякого субстанционального, существенного значения и бытия, она превращается в чистое ничто, чистое явление... Эти взаимная зависимость и проникновение бесконечного и конечного фиксируется Эриугеною в понятии „Теофании“... В нем (этом понятии Теофании) обретают свою реальность два понятия, которые, взятые сами по себе, готовы обратиться в чистое отрицание... Весь мир есть Богоявление, но это лишь в том случае, если мы поднимаемся в нашем рассмотрении вещей на высокую ступень умозрения. Теофания есть рассмотрение мира в его истине, в Боге. В этом случае все вещи становятся обнаружением Бога; для того же, кто лишен полного сознания, вещи существуют самостоя-

тельно отторгнутые друг от друга и от бесконечного, в своей призрачной действительности. *Aliter sub illo (Deo) sunt, dum per generationem facta in generibus et formis, locis quoque, temporibusque visibilibus per materiam apparent; aliter in ipso sunt, dum in primordialibus rerum causis quae non solum in Deo, verum etiam Deus sunt, aeternaliter intelleguntur*“ (De div. nat. IV, 25). Бытие вещей есть таким образом бытие в сознании... Из факта мистического это понятие (понятие Теофании) превращается в логическую ценность... Так оказывается, что в самосознании человека основано все творение, видимое и невидимое: „*Homo ad imaginem Dei factus est, ut in eo omnis creatura, et intelligibilis et sensibilis unum inseparabile fieret* (II, 9). Сущность вещей — приравнивается к понятиям вещей: „*intellectus rerum verociter ipsae res sunt*. Чистое бытие и чистое явление, рассматриваемые объективно и независимо друг от друга, обращаются в чистое отрицание: свою реальность и свое соединение они получают только в самосознании и мысли, категориями которой они являются. Если раньше казалось, что Теофания низводилась со своей священной высоты, и вся наличная действительность объявлялась в пантеистическом смысле богоявлением, то теперь мы видим обратное, оправдание и возвеличение этого теологического понятия: дух в своей истине предстоит Божеству, Бог является человеческому духу, когда он мыслит истину. В самосознании, таким образом, открывается Божество. Бог являет себя человеку, но тем самым происходит другой процесс, обратный первому: обожествление человека, человек сам уподобляется Богу. Если Бог нисходит к человеку, то человек со своей стороны восходит к Божеству. Самосознание есть эта светлая встреча... Поскольку теофания не есть просто явление, но Богоявление, т. е. обнаружение абсолютной субстанции мира — постольку Бог — знаем. В самосознании идеальное и реальное — совпадают. Тем самым утверждается возможность познания, логики и истины. Но поскольку теофания есть лишь явление, а не в себе бытие Бога, — по-

стольку Бог непознаваем. Несмотря на рационализм системы — иррациональное никогда в ней не исчезает. Само сознание не есть что-либо раз навсегда готовое, данное, неизменяемое, но процесс, где да и нет слиты и разъединены в одно и то же время. В самосознании субъект и объект равны и всегда неравны друг к другу. Поскольку они адекватны, постольку существует познание абсолютное и завершенное; а поскольку они не равны — всегда остается проблема и не решен последний вопрос. Самосознание есть явление разума — разуму“.

10.

Новую эпоху начинает философия тождества со времен Спинозы. Мы говорили уже выше, что основным тезисом философии является тождество мышления и бытия, тождество, провозглашенное еще Элеатами. Затем понятие мышления выдвинул как особую проблему Платон. Но Платон понял мышление только как мыслимое, как мыслимый мир. И в этом смысле понимали мышление средневековые реалисты. Только Декарт выдвинул новое понимание мышления как мыслящего, т. е. как мыслящую субстанцию. В системе Спинозы возродилась философия тождества и приняла новую форму в соответствии с новыми завоеваниями культуры, науки и философии. Именно мыслящая субстанция Декарта стала у Спинозы атрибутом мышления, а материя, познаваемый внешний мир — атрибутом протяжения, ибо протяжение, пространство с точки зрения новой науки есть уже сама сила. И оба эти атрибута стали таковыми абсолютной субстанции. Так как субстанция в бесконечных своих атрибутах — единственна, то все атрибуты выражают в существе своем одно и то же, но каждый в своей оригинальной форме. В известном смысле все протекает в них параллельно. И в этом смысле Спиноза провозгласил свое кардинальное учение: *Ordo atque connexio rerum est idem, ut ordo et connexio idearum*, порядок и связь вещей есть тот же самый,

что и порядок и связь понятий. Здесь—уже не одно только тождество мышления и бытия, но и тождество их связей. Другими словами здесь впервые философия выдвигает идею умозрительного, спекулятивного метода. И Спиноза пользовался этим методом. Именно важнейший труд его „Этика“ был изложен этим методом, *more geometrico*. Его ошибкою было только смешение логического, умозрительного метода, аналитического, — с математическим, который, как показал Кант, является методом синтетическим.

Для Спинозы мышление было одним только атрибутом абсолютной субстанции и само рассматривалось как особый вид бытия. Поэтому Кантовская философия должна была явиться требованием радикальной переработки спинозизма. Каковы же были особенности кантианства, которые обусловили неизбежность этой коренной переработки спинозизма? Для Канта мышление или разум имеет проритет перед бытием. Бытие есть предмет познания, и поэтому надлежит прежде всего обратиться к исследованию самого познания, самого разума, а потом судить уже о том, возможно ли познавать бытие. Гносеология предваряет метафизику. И сам разум рассматривает Кант как научный разум, ибо только в науке проявляет себя разум во всем своем величии. Видя на примере эмпириста Юма — крушение науки и считая существование науки однако фактом, Кант исходит из понятия возможности науки. Как возможна математика, как возможно естествознание — вот основные проблемы его исследования. И он приходит к тому выводу, что в основании науки, в основании опыта лежат априорные синтетические положения, которые одни делают возможными науки, опыт. Обосновывая однако возможность положительных наук, Кант приходит к положению, утверждающему невозможность метафизики, как таковой, ибо все категории разума имеют только имманентное применение. Вместе с этим его система получает идеалистический характер. Вещь в себе получает характер чисто проблематический. Но уже при жизни Канта начинаются по-

попытки преобразовать его систему. И эти попытки были неразрывно связаны со стремлением возродить спинозизм. Коренным недостатком системы Канта был так сказать трансцендентальный психологизм, значительно роднивший его с эмпиристами. В известном смысле этот психологизм приводил Канта подобно Беркли и Юму к отрицанию вещей в себе. Сам Кант говорит: „Нельзя не признать скандалом для философии и общечеловеческого разума необходимость принимать лишь на веру бытие вещей в себе“. А Якоби (werk. В. II. 1815 г. стр. 38) говорит: „Кант, чтобы исцелить этот недуг (проблематичность существования вещей в себе) философии изобрел демонстрацию, которая, — довольно чудесно! — опровергла прежние несовершенные и половинчатые идеализмы Декарта, Мальбранша и Беркли, — полным и совершенным Кантовским универсальным идеализмом“. Но может ли Кантианство выйти за пределы своего психологизма? Тот же Якоби (ibid s. 18) говорит: „Трансцендентальный идеализм или кантовский критицизм, благодаря которому истинная наука должна была быть только возможна напротив представляет науке теряться в науке, рассудку — в рассудке, всему и всякому познанию во всеобщей беспочвенности, из которой не было бы никакого спасения, если бы лишь мнимо умерший разум теперь не вырвался опять своевольно из своей искусственной могилы, насильно ее разрушая, если бы он не воздымался над миром и надо всем в нем, более блестящий, чем когда либо раньше, взывая победоносным голосом: „Смотри, я создаю все вновь!“ Ввиду этого и Шеллинг и затем Гегель, развивая далее идеи Фихте, стремились вновь „открыть“ природу, ставили свою задачу „прорваться“ к природе. И в их лице снова возрождается спинозизм, снова возрождается философия тождества. Но как Спиноза, возрождая в своей системе Элеатство, сразу был и элеатом, и в то же самое время совершенно не был таковым, так как конкретный материал заимствовал у Декарта, так и Гегель сразу был и не был Спинозистом, так

как свой конкретный материал заимствовал у Канта. Тем не менее как Спиноза не был Картезианцем, так и Гегель не был кантианцем. По плоти они были одного происхождения, а по духу — совершенно иного. И поэтому мы считаем Гегельянство отнюдь не эволюцией Кантианства, но именно возрождением Спинозизма. И хотя ни один элемент спинозовской системы не находит в системе Гегеля себе никакого места, тем не менее вся его система насквозь проникнута духом спинозизма. Место Спинозовской субстанции занимает у Гегеля Кантовский чистый разум, именно Абсолютная логическая идея. Ее отличие от субстанции заключается в том, что она во-первых является актуальной, законченной, конкретной бесконечностью в то время как спинозовская субстанция есть просто бесконечность (по Гегелю — дурная бесконечность) где пропадает всякая конечность, а во-вторых гегелевская идея — есть логический субъект, а спинозовская субстанция — только объект; гегелевская идея существует и в себе, и для себя, а спинозовская субстанция — только в себе. Как спинозовская субстанция есть *causa sui*, есть Гегелевская идея точно также самооснование себя самой. Разница здесь только в том, что Спинозовское мировоззрение является механистическим, а Гегелевское — телеологическим. Наконец, и логический умозрительный метод Спинозы Гегель, восполнив антиномическим характером кантианства, — превратил в диалектический метод. Монистический дуализм Спинозы (два атрибута мышление и протяжение единой абсолютной субстанции) сохраняется целиком у Гегеля, только изменив в самом основании свою форму: идея в себе и идея для себя, но та же самая идея. Итак, по Гегелю, если мир и существует в себе и по себе, то тем не менее к сущности его принадлежит и то, что он может существовать как таковой только потому, что он есть и для себя. И в познании становится мир, как мир в себе — таковым же и для себя. И тогда материя, как субстанция протяженности, превращается из субстанции только в атрибут про-

тяженности и получает в качестве своего коррелата — другой атрибут — атрибут мышления. Так завершается материализм — системой философии тождества. В этой системе тождества субстанция или абсолют может рассматриваться сразу и как только система материи, и как только система духа. При этом миры материи и духа лежат в различных плоскостях и нигде не сталкиваются и вообще не встречаются друг с другом. И поэтому как физическая причинная связь, так и психическая причинная связь являются всецело и сполна замкнутыми в себе. Мир материи есть мир познаваемого. И мир познания есть мир интуиции. Мир же духа — есть мир познающего. И мир познающего — есть мир воли. Вот почему „Я“ как познающее не может быть интеллектуальной интуицией: оно есть воля.

11.

Что представляет собою лежащий перед нами внешний мир? Казалось бы ответ на этот вопрос должен быть чрезвычайно ясен и прост. Внешний мир есть для нас — непосредственная реальность, живая действительность. И однако ответы на поставленный нами вопрос даются уже много веков подряд — диаметрально противоположные. Наивный реализм, а вслед за ним интуитивизм признают лежащую перед нами действительность, во всей ее полноте и многообразии за непосредственную реальность, чистый же феноменализм, начиная со старших софистов и кончая А. Введенским и И. Лапшиным — считают ее за представление, от которого, за вычетом всех субъективных элементов, абсолютно ничего не остается, что могло бы быть признано за реальность. И между этими двумя крайними теориями существует целый ряд промежуточных теорий, которые в постепенной последовательности являются переходными ступенями от каждой одной теории к другой. Остановливаясь на крайностях мы можем формулировать ответы на поставленный вопрос, сле-

дующим образом: внешний мир есть живая непосредственная конкретная реальность, и он же есть только мое представление. Возможно ли здесь, мыслимо ли хоть какое-либо соединение этих ответов — в одно целое?

Мы видели, что гносеология начинает свое построение с полной объективности мира. Мир существует в себе, по теории наивного реализма, совершенно таким же, каким мы его воспринимаем. Наше сознание является раскрытым для вещей. Да, собственно говоря, вещи не нуждаются в наличии сознания. Наличность сознания — случайна. Вещи существовали бы и без него. Завершается же это построение — абсолютною субъективностью мира. Мир существует только в сознании только в восприятии. За вычетом восприятий, от мира, от вещей — ничего не остается. Вещь, как вещь в себе — есть полный нуль. И сознание мыслится здесь как замкнутое, куда извне ничего попасть не может, ничего не может проникнуть. И если бы сознание мыслило себе вещи, как оне существуют в себе, сущими, то тем самым, что оно мыслило бы их трансцендентность, эта трансцендентность не могла бы оставаться более трансцендентностью и сама стала бы имманентностью. Другими словами самое понятие вещи в себе является с этой точки зрения абсолютно противоречивым. Итак, цикл развития гносеологии — закончен. История сознания начинается с предположения его развернутости и завершается утверждением его абсолютной замкнутости. Один из современных метафизиков, Н. Гартман, в своей „Метафизике познания“ именно и выдвигает эту „апорию“ сознания. Сознание, воспринимая предметы, должно выходить из себя самого, чтобы притти к этим последним. С другой же стороны сознание не может выйти из себя самого, не перестав быть самим собою. Другими словами, с одной стороны восприятие предмета не есть предмет восприятия, а с другой — именно восприятие предмета и есть сам же предмет восприятия. С одной стороны взгляд наивного реализма, что

сознание подходит к внешним для него вещам, а эти последние попадают в него, — а с другой идеалистический взгляд феноменализирующий всю действительность и представляющий сознание замкнутым в себе кругом без окон и без дверей во внешний мир, на манер Лейбницевских монад. Оставляя пока в стороне воззрение наивного реализма, обратимся к рассмотрению феноменалистической теории сознания. Конечная познающая сущность действительно замкнута в себе, внутри себя. Познавать окружающий ее мир она действительно не может, ибо она, по самой сущности своей ограничена собою. Отношения ее к окружающему миру могут объясняться только именно по принципу случайного совпадения (теория окказионализма) или по принципу предустановленной гармонии (теория престабилизма). Но действительного познания внешнего этой сущности мира для него быть не может. Выход из этого положения дает критицизм Канта. Для Канта „конечная познающая сущность“ превращается в „эмпирическое сознание“, которое есть индивидуальное сознание. По отношению к этому „эмпирическому сознанию“ внешний мир действительно дается, существует как внешний. Именно он эмпирически „реален“. Каждый предмет, каждая вещь в мире природы также и отнюдь нисколько не меньше, реальна, как и моя индивидуальная психика. Восприятие предмета, с этой точки зрения уже действительно не есть предмет восприятия. Теория эмпирического реализма Канта опрокинула теорию эмпирического идеализма Беркли и Юма. Мир перестал быть только „моим“ представлением.

Если сущностью я, души является сознание, то нам уже известно, что сознание определяется своею противоположностью, и я определяется через не—я. Так только через объект является субъект — субъектом. Через корреляцию я и не—я раздвояется субъект на трансцендентальный и эмпирический. Для трансцендентального субъекта становится эмпирический субъект таким же явлением, как и все осталь-

ные вещи. Другими словами сам эмпирический субъект становится для трансцендентального субъекта — объектом. И только поэтому можем мы сами себя определять в своей деятельности, отграничивая в себе непосредственное Я от Я нормирующего. Таким образом трансцендентальное я действительно является сверхэмпирическим и над-индивидуальным, но оно дано только в эмпирическом, только в индивидуальном, и вне такового не существует. С другой стороны эмпирическое, индивидуальное я само может существовать только в трансцендентальном и помимо этого последнего является невозможным. Так мы утверждаем только, что объект не может быть таковым без всякого субъекта, мыслимое — без мыслящего, воспринимаемое без воспринимающего. И далее мы не допускаем никакого удвоения объекта, в том смысле, что объект напр. может быть и воспринимаем, т. е. быть для субъекта, и сразу же — быть сами по себе, если понимать эти термины в чисто реалистическом смысле. Ибо, как может объект, будучи таковым сам по себе, быть также таковым же и для чуждого ему, трансцендентного ему субъекта? Здесь видим мы такую же абсолютную непонятность, какую видел автор „Истории материализма“ Фридрих-Альберт Ланге в превращении механического движения — в сознательное ощущение. Именно Ланге утверждает, что для материализма“ всегда останется непреодолимым препятствием объяснить, как из вещественного движения может получиться сознательное ощущение“. Точно таким же непреодолимым препятствием, по нашему мнению, навсегда останется для интуитивизма объяснить, каким образом вещь, как вещь сама по себе, совершенно и целиком бес-субъектная, может становиться объектом для абсолютно чуждого ей, безобъектного субъекта.

Итак, Кант выдвинул идею эмпирического (но отнюдь не трансцендентального) реализма, отвергнув эмпирический идеализм Беркли и Юма. Эмпирический реализм мы можем также назвать транссубъективизмом. И действительно, если идет речь о подлин-

ном знании, то бытие, вещи должны быть освобождены от субъективизма или — что то же — от психологизма. Оне должны быть, так сказать десубъективированы. „Если некоторые философы“ заключают, что все то данное содержание опыта, которое превосходит собою элементы, утверждаемые как чувственное содержание, не покрывается через него, — привносится нами, есть результат нашей „деятельности“, „формулировки“, „обработки“, то, по мнению Шелера, наоборот, нам „даны“, не только сущности, но и их связи, и притом оне именно „даны“, а не „произведены“ через „рассудок“. Оне созерцаются, а не созидаются. Таким образом, „рассудка, который предписывает природе свои законы (законы, которые в нем самом не положены) — вовсе нет. Предписывать мы можем только знакам и их связям, которые мы применяем к обозначению каких-либо вещей. Априоризм в смысле Канта должен необходимо вести к тому, чтобы смешивать априорные суждения и понятия с простыми символами для них. Однако эти положения нельзя наполнить никаким созерцательным содержанием. Но чем иным должны они были бы быть, как не простыми условиями, из которых „результаты науки“ могли бы быть возможно проще отвлечены? Только поскольку априорное содержание сущности будет искаться на первом месте, — в самих вещах, и все предложения и понятия рассудка будут находить свое восполнение в нем, избавимся мы от той последовательности которая превращает философию в словесную мудрость“. Этот шедевр философского глубокомыслия и критики принадлежит Макс Шелеру, которому очевидно лавры Герострата не давали спать. Оставляя в стороне всю „образность“ Шелеровских слов, укажем лишь, что он утверждает в конце концов именно тот самый эмпирический реализм, который утвердил Кант. И другой представитель немецкого интуитивизма, Арнольд Метцгер в своей статье „Предмет познания“ высказывает те же мысли. „Мы мыслим не значение, не понятие, которое имеет своим выра-

жением — слово, и относительно которого неизвестно, является ли оно пустым или наполненным смыслом, соответствует ли ему какой либо созерцательный предмет или нет, — но мыслим то самое, о чем рассуждается в положениях, на что указывает понятие: следовательно само дерево, само вещное отношение, самое категориальную форму и т. д. Предметами являются вещи, а не понятия, высказывания, посредством которых мыслятся вещи в случае их данности, и от которых (понятий) мы отворачиваемся, если имеем ввиду предметы, т. е. то самое, что противостоит возможным представлениям“.

Однако все положительное и ценное, что говорят современные интуитивисты, далеко не ново и высказывалось и Шеллингом и Гегелем. Для Шеллинга сознательная рефлексия не есть „создание“ объекта; раньше чем начинается сознательная интеллектуальная деятельность, объекты созерцания уже готовы и даны познающему (конечному) я; след. „точка зрения рефлексии“ есть точка зрения анализа“. (Шеллинг, т. I, III Система трансцендентального идеализма стр. 505). Объяснение природы есть только ее описание: „В философии природы объяснения также неуместны, как и в математике; она исходит из самодостовверных принципов, не следуя какому-нибудь предписанному напр. явлениями направлению; ее направление заключается в ней самой, и чем вернее она ему следует, тем надежнее попадают явления сами собою на то место, где они только и могут быть рассмотрены как необходимые, и это место в системе есть единственное объяснение явлений“. (Ibid. I. II. прибавление к введению стр. 700). Гегель также говорит языком современных интуитивистов: „Не только в том смысле, что понятие и предмет, масштаб и испытуемое находятся в самом сознании, всякая прибавка с нашей стороны не нужна, но мы даже освобождены и от труда сравнения того и другого и специального исследования; так как сознание само себя исследует, то и с этой стороны нам остается только присматриваться“ (феном. стр. 66). „Когда я мыслю, я отрешаюсь от своих

субъективных особенностей, погружаюсь в предмет, представляю мысли развиваться из самой себя, и я мыслю дурно, если прибавляю чтонибудь от себя самого" (Logik. стр. 39). „Диалектическое диалектическое движение, производимое сознанием в себе самом, как в своем знании, так и в предмете, поскольку для сознания отсюда возникает новый истинный предмет, есть именно то, что называется опытом" (феном. стр. 67). „Ничто не познается, что не существует в опыте, или, иными словами, познается лишь то, что существует на лицо, как чувствуемая истина, как внутренне обнаруженное вечное, как составляющее предмет веры, священное, и т. п. В самом деле, опыт состоит именно в том, что содержание в себе — иными словами дух, есть субстанция и следовательно предмет сознания. Но эта субстанция, которая есть дух, есть становление его тем, что он составляет в себе; и впервые, как становление, рефлектирующееся в себе, он есть по истине дух в себе. Он есть движение в себе, которое есть познание, превращение в себе бытия — в для себя бытие, субстанции — в дух, предмета отношения в предмет самосознания, т. е. в отмененный предмет или понятие" (Ibid. стр. 548). В отличие от Бергсона, Риккерта и интуитивистов, знание для Гегеля не есть орудие, обрабатывающее и таким образом изменяющее природу абсолютного; оно не есть также и среда, вроде призмы, сквозь которую проходит абсолютное, преломляясь и след. также изменяясь. В этих представлениях о знании кроется ложная предпосылка „буто абсолютное стоит на одной стороне, а знание существует само по себе на другой стороне" (феном. 57—59). „На самом же деле абсолютное дано в процессе знания, хотя из этого, конечно, не следует, будто истина получается сразу: она достигается постепенно, путем углубления в среду абсолютного. Процесс этого углубления таков. Объект является нам прежде всего так, как он существует для нас, но этим явлением его мы не удовлетворяемся; мы отличаем его явление от его внутренней сущности, от его в себе бытия, и в этом в себе —

бытии находим масштаб, показывающий, что в нашем знании, как явлении, было ложным. В самом деле, сравнивая свое знание о предмете с сущностью самого предмета, мы находим между ними противоречия, которые заставляют нас перейти от первоначального представления — к новому. На первый взгляд это кажется невозможным, чтобы так происходило углубление знания: ведь этот процесс предполагает, что сравнению подлежат два предмета, из которых один — дан, а другой — не дан и, по самому своему понятию, как в себе — бытие, никоим образом не может быть дан в сознании; след. в лучшем случае мы можем разве только сравнивать друг с другом два своих представления о предмете, из которых одно нам кажется масштабом истины, хотя оно и создано нами же самими. Это возражение имеет силу однако только для тех, кто держится ложной предпосылки, будто знание и познаваемый объект обособлены друг от друга". „Существенно важно во всем исследовании постоянно иметь ввиду, что оба эти момента, понятие и предмет, бытие для другого и в себе — бытие входят в само исследуемое нами знание, и потому нам нет нужды приносить с собою масштаб и прилагать при исследовании наши измышления и мысли; именно тогда, когда мы оставляем их в стороне, мы достигаем того, что рассматриваем вещь, как она существует в себе и для себя". (Феном. стр. 66). Однако указанное нами сравнение понятия и предмета отнюдь еще не должно быть однократным. Ибо нередко бывает, что то, что было для него, сознания, тогда в себе — бытием, на самом деле не есть в себе — бытие, или, вернее, оно было в себе — бытием, но только для сознания" (Феном. стр. 67). „Бога можно называть духом постольку, поскольку он познается как опосредствующий себя с собою в себе самом. Только так он есть конкретное, живое существо, дух, след. знание о Боге, как духе, содержит в себе посредство". Наоборот, все „частное характеризуется именно тем, что оно относится к чему-нибудь другому, вне его". „Только это усмотрение того, что оно не самостоя-

тельно, а опосредствовывается другим, низводит его к его конечности и неистинности. Так как содержание этого усмотрения влечет за собой посредство, то это есть знание, содержащее в себе посредство". (Полн. собр. соч. VI, I стр. 141). Таким образом показано, что факты опровергают заблуждение этого учения, полагающего будто есть непосредственное знание, — знание не содержащее посредства, будет ли это посредство соотношением предмета знания к другому предмету или будет это соотношение содержаться в нем самом. Точно также было показано с помощью фактов, как ложно мнение, будто мышление ограничивается непосредственными — конечными и условными определениями, и будто эта непосредственная форма знания не исчезает, чтобы перейти в непосредственную, что знание соединяет в себе двойственное движение непосредственности и посредственных соотношений, — это факт, примером которого служат логика и вся философия" (Ibid. 75 стр. 143). „Истинным можно назвать содержание только поскольку оно опосредствовано с другим, следовательно опосредствовано с самим собой и таким образом сочетает воедино посредство и непосредственное отношение к себе" (ibid. 74 стр. 142). Это знание об абсолютном, будучи высшею формою непосредственности, не принадлежит моему субъективному духу: оно есть знание самого абсолютного духа о себе самом: „Это не есть просто отношение духа к абсолютному духу; здесь абсолютный дух сам относит себя к тому, что мы в отличие от него поставили с другой стороны; таким образом, точнее говоря, религия есть идея духа, который относится сам к себе, самосознание абсолютного духа". (Ibid. XI Чтения о философии религии, стр. 200). Как истинное знание о Боге, есть знание Бога о себе, так и культ Бога в истинной, высочайшей своей форме есть осуществление жизни самого Бога в нас. „Согласно философии Канта вещи, о которых мы знаем, суть только явления для нас, и их в себе — бытие остается для нас недоступным, потусторонним миром. Непредубежденное сознание всегда

справедливо относится отрицательно к этому субъективному идеализму, согласно которому то, что составляет содержание нашего сознания, есть только наше, только нами поставленное. На самом деле истинное отношение состоит в том, что непосредственно познаваемые нами вещи суть чистые феномены не только для нас, но и в себе, и специфическое определение конечных вещей состоит именно в том, что они имеют основание своего бытия не в себе самих, а во всеобщей божественной идее. Такое понимание вещи следует называть также идеализмом, однако в отличие от субъективного идеализма критической философии — это идеализм абсолютный". (Ibid. VI. Logik. стр. 97).

Для конечного субъекта объект может быть только ограниченным, хотя все остальное является продолжающим иметь свое существование. Эмпирическое сознание только и исключительно акцептивно, и эмпирический рассудок, вопреки взгляду Шелера, вовсе не предписывает, якобы, по Канту, своих законов вещам. Он сам такая же вещь, как и все другие вещи, вещь среди остальных вещей. Законодательная сила принадлежит только чистому или трансцендентальному разуму. И как внешний мир в качестве объекта преобразуется из „представления“ в истинную реальность, так и сознание — из конечного, индивидуального, эмпирического преобразуется в „чистое“, в сознание „вообще“. Ведь всякий объект есть таковой лишь постольку, поскольку он есть для субъекта. И все, что мыслим есть *eo ipso* в самом мышлении, и если мы мыслим мы что-либо существующим как независимое от мышления, то оно, как правильно утверждает Шуппе, уже *eo ipso* зависимо от мышления, находится в нем самом. Итак, что касается конечного, индивидуального или эмпирического сознания — ни у кого не может быть никакого сомнения, что внешний материальный мир, мир вещей ничуть не зависит от него, и что вещи существуют сами по себе. Но все дело заключается в том, что такое сознание не имеет никакого права претендовать на какое-либо место в гносеологии. Отношение индивидуального сознания к вещам —

есть отношение — психологическое, а не гносеологическое. И создавая, по существу, только впервые гносеологию, Кант абсолютно игнорирует всякое взаимоотношение индивидуального сознания — с вещами. Гносеологическое сознание есть совсем иное сознание. Если Гераклит говорит „все течет“, то ведь такого рода течение вещей возможно лишь в том действительном смысле, что оно происходит в известных рамках. Если бы все „текло“, то и самого „течения“ не могло бы быть. Если все течет, то тем не менее что то не „течет“. „Течет“ только содержание, а форма этого течения, должна быть „устойчива“. Но то же самое видим мы и в море внешних вещей. Эмпирический реализм провозглашает — „все объективно“, мир не „представление“, а действительная реальность. Но эта „объективность“, эта „реальность“, эта „вещность“ внешнего мира — должна иметь свои границы. Она точно так же, как Гераклитовское течение может существовать только в известных рамках. И мы указывали уже выше, что с отрицанием этих рамок впадает философия в самый дикий иррационализм и догматизм, так как тогда бессубъектный объект каким то чудом становился бы данным субъекту, что также немислимо, как немислим переход вещественного, материального движения в психическое ощущение. Однако смысл и значение трансцендентализма этим еще отнюдь не ограничивается. Индивидуальное сознание — есть закрытое сознание. И именно поэтому у Лейбница были монады без окон и дверей. Внешний мир для такового закрытого сознания не может быть дан. Следовательно, ни область познания, как познания внешнего мира ни область воли, как область действия опять таки во внешнем мире — не могут быть доступны ему. Теоретический солипсизм тесно связывается с солипсизмом практическим (этическим). Закрытое сознание именно и замкнуто в себе. Но мы видели выше, что я вовсе не есть интуиция. И далее это я без не — я — невозможно. Нет субъекта без объекта. Таким образом само закрытое индивидуальное сознание — невоз-

можно. Чтобы могло быть я — для себя, оно должно определяться и определять свое не — Я. И поэтому закрытое индивидуальное сознание, чтобы быть индивидуальным, должно быть раскрыто. Но оно может и должно быть раскрыто только изнутри. И только одна трансцендентальность раскрывает закрытое индивидуальное сознание и тем самым, соединяя его с другими вещами, делает его впервые для себя возможным. Без трансцендентальности нет эмпирического я, нет и не может быть. С другой стороны трансцендентальность делает возможным для эмпирического я — выход за свои пределы, и с одной стороны делает возможным познание эмпирического мира, и с другой — делает возможной его (я) деятельность в этом внешнем ему транссубъективном эмпирическом мире. Через познание внешнего ему эмпирического мира и через деятельность свою в этом последнем — приходит эмпирическое сознание к своему самосознанию. И это самосознание систематически и телеологически первее самого сознания. В самосознании эмпирическое я видит себя в единстве своем с трансцендентальным я и может делать самого себя с высоты трансцендентальности своим объектом, а в области воли и чувствования может сознавать себя не только контролером себя самого, но и ответственным своим руководителем.

Итак коррелятом эмпирического реализма является трансцендентальность, трансцендентальный идеализм. Без трансцендентализма эмпирический реализм — невозможен, лишается свой основы, своего фундамента. Только на основе трансцендентализма может мы говорить об эмпирических вещах. И только тогда „открывается“ для нас область природы, область естествознания. Эта область для эмпирического идеализма — не могла существовать. И мир был для него представлением — вся действительность могла быть только областью психологии. Для эмпирического же реализма на ряду с психологией — возможна и действительна и наука о природе, физической природе.

12.

Философия всегда начинается с физицизма в форме гилозоизма или материализма. И только пережив эту форму своего мирозерцания, может она возвыситься до психологизма, завершающегося в феноменализме. Так только через психологизм может философия возвыситься, преодолеть физицизм. Однако философия не может остановиться и на ступени психологизма. Для нее неизбежно возникает требование снова „прорубить окно“ в мир природы. Природа опять должна быть „открыта“ философией. Но эта природа, т. е. преображенная духом, уже не та, которая была таковою для физицизма. Понятии природы, пройдя через горнило феноменализма, является уже совершенно новым. Природа, поскольку она может для познания быть вновь „открытою“, возникает для нас путем десубъективизации мира. И это „очищение“ мира от элементов психологизма должно происходить одновременно и в области гносеологии, и в области метафизики. И в области гносеологии видим мы это освобождение познания от форм психологизма в том, что она должна исключить из своего обихода такие понятия как „поток сознания“, „переживание“, „восприятие“, „представление“ и даже, наконец, такое понятие как „чувственность“. До тех же пор, пока гносеология не освободится от этих понятий психологии, она может только на словах отграничивать себя от психологии, может только словесно бороться с психологизмом, по существу же по-прежнему будет оставаться глубоко погрязшей в психологизме. И действительно, раз познающим субъектом не может быть эмпирический субъект, то вместе с ним поневоле должны быть изъяты из гносеологии и такие формы сознания как „человеческое“ и даже „личное“ сознание во всей их ограниченности и родовой, и индивидуальной, социальной и исторической, и наконец такие модусы личного сознания как память и воспоминание.

нение, воображение или фантазия, субъективное мышление в его процессах, а равным образом всевозможные восприятия, представления и чувства.

Из всех указанных психологических понятий, укоренившихся и доселе полновластно царящих во всех системах гносеологии, понятие „чувственности“ является наиболее основным и наиболее сильно укрепившимся в ней. Но именно поэтому оно является и наиболее опасным для идеи гносеологии. Чувственный характер нашего познания обусловлен нашей психо-физической организацией. Истинное познание — сверхчувственное, сверхпсихологическое, познание умопостигаемое. Однако чувственность не должна отвергаться, как это было у Платона, но напротив, должна включаться в умопостигаемость, как это верно понял Гегель. Но тогда сама чувственность уже преобразуется, теряя свой чисто сенсуальный характер и разлагается на элементы умопостигаемости. Поэтому нам представляется неправильным заявление В. Сеземаиа по нашему адресу в его рецензии: „В силу евоей интуитивности мышление способно породить из себя и начала чувственного познания“. О чувственном познании как таковом, у нас нет и не может быть никакой речи, ибо чувственного познания для чистой гносеологии не может существовать. Оно действительно только в области психологии. Точно также для нас представляются совершенно неприемлемыми идеи С. Гессена, высказанные им по поводу книги Э. Ласка „Логика философии“. Он говорит: „Эти последние (логические формы) в эмпирическом знании, правда, только непосредственно переживаются, оне „интуитивно“ даны ученому, рефлектирующему в нем на познаваемый им в этих формах чувственный материал“. И понятие „переживания“, и понятие интуитивной данности логических форм ученому, — совершенно не вяжутся с нашим понятием трансцендентализма. И далее, когда он там же говорит: „Правота интуитивизма состоит лишь в том, что он расширяет понятие интуиции или непосредственного восприятия“... для нас является не-

приемлемым это его „или“. Интуиция есть лишь таковая умопостигаемых или идеальных предметов. Восприятие же есть таковое одних лишь чувственных предметов. Одно понятие есть таковое—гносеологии; другое же — психологии. Никакого „или“ между ними нет и не может быть. И понятие „чувственной интуиции“ является только результатом неумения разграничить сферы гносеологии и психологии — друг от друга. Сознание как гносеологический субъект мы понимаем не как действительность, не как реальность, но лишь как возможность. Но возможность отнюдь не есть еще не—действительность. Методологический характер сознания „вообще“ вовсе не низводит его на степень „фикции“. Сам метод может стать реальностью. И действительно, возможность уже есть начало действительности. И сознание есть коррелят бытия мира вещей. Вещи даны только для сознания. Как возможность, сознание само по себе — пусто. Вещи же без сознания — слепы. Таким образом нам близко учение Канта, гласящее, что мышление без интуиции — пусто, а интуиция без мышления — слепа. Отсюда же с ясностью вытекает, что мир психологии (сознания) и естествознания (бытия) нумерически один и тот же. Но, так как сознание является для нас только возможностью, то теоретика (философия природы) учит не о мире психологии, но только о мире природы. Дан только объект. И поскольку психология исключается из мира теоретики, этот объект является материей, вещами, среди которых дано и мое тело, как такая же вещь. В этом смысле мир является, так сказать—совершенно бессубъектным. Он только как бы дан субъекту, но этот субъект еще не есть реальность; он только еще потенция, но потенция реальная, ибо мир все же дан только субъекту. Однако эта потенция есть все же еще пока немогущая перейти в реальность. Если, с одной стороны, все дано только для субъекта, то, с другой стороны, самого то субъекта еще пока нет как такового.

Знание, наука, мышление, логичность должны насквозь пронизывать объект, бытие, материю, ибо только в таком случае может она быть познаваемой, быть доступною для познания. Но и объект со своей стороны, должен быть коррелятивным мышлению, ибо иначе и мышление не было бы таковым для себя. Эта неразрывность их требует единства трансцендентальности с эмпиричностью. Как эмпиричность одна не дает возможности познания и бытия, и монады должны оставаться одними только потенциями, так и одна трансцендентальность или абсолютность не дает возможности познания и бытия. Но это эмпирическое „чувственное“, единичное с нашей точки зрения является случайным, хотя и необходимо случайным. Наше познание приковано к этой эмпиричности. Но она отнюдь не есть основание познания, но всего лишь повод. Ведь и Кант учил, что познание начинается только с опыта, но вовсе не возникает из опыта. *Mutatis mutandis* мы можем сказать, что познание происходит по отношению к единичному, но отнюдь не из единичного. Эмпирический субъект отнюдь не есть основание познания. Оно только происходит по отношению к нему, но не из него. И чувственная ограниченность есть точно также, хотя и необходимый, но все же только повод, исходная точка. Всякая конкретизация общего связана с этою ограниченностью. Но наша чувственность есть только условие возможности познания конечной сущности, эмпирического существа. Эмпирическая чувственность есть только начало и повод к познанию, но отнюдь не основание его. Без нее путь к познанию оставался бы закрытым; но и оставаться с нею познание не может. Так чувства наши говорят нам, что солнце восходит и заходит над нами. Без этих чувств у нас не было бы никакого познания. Но мышление, опираясь на чувства, далеко выводит нас за их пределы. Оно создает новое понятие, утверждая, что вопреки чувствам, не солнце вращается вокруг земли, но наоборот, земля вокруг солнца. Таким образом мышление не только создает

новое понятие о мире, но оно критикует чувства, ограничивает их, ставит их в определенные рамки.

С упразднением ограниченности чувственности, но вовсе не самой чувственности, превращается познание конечной сущности — в познание бесконечной сущности, в познание самого Абсолюта. Ибо чувственность конечной сущности отличается от чувственности бесконечной сущности — только и исключительно своею ограниченностью. Таким образом отличие „чувственной“ интуиции от „интеллектуальной“ интуиции является в существе своем относительным, условным. В глубочайшей сущности своей интуиция — одна и та же. Ибо знание есть вовсе не „человеческое“ и не „личное“, но всегда знание вообще. И подобно тому как вода всегда и везде остается той же водою и в реке, и в морях, и в океане, есть одна и та же по общей химической формуле, и является, так сказать, водою „вообще“, так и знание, будет ли оно человеческим, или Божественным или же наконец знанием какого-либо червя — прежде всего есть „знание вообще“. Таким образом, согласно нашей теории, не логическое мышление базируется на психологическом, но наоборот, психологическое — на логическом. Как же это вообще возможно? Рассмотрим, как возникает для нас познание. Мир дан индивидуальному сознанию как восприятие. Конечно мир для индивидуального сознания не есть только восприятие; он есть сразу же и реальность. В этом смысле интуитивизм совершенно прав. Но для индивидуального сознания он дан через восприятия. Иначе он не был бы данным для него вовсе. Но эта данность мира через восприятие вовсе не есть основание познания. Отнюдь еще не есть фундамент его. В этом коренное заблуждение интуитивизма. Данность мира через восприятие есть всего лишь начало познания, повод к познанию. Всякое познание начинается с опыта, говорит Кант, понимая опыт в данном случае как наличное восприятие, но оно, познание, не возникает из него,

опыта. И в самом деле астрономия получает начало свое в восприятии. Без восприятия — о ней не могло бы возникнуть никакой мысли для индивидуального сознания. Мы видим восход и заход солнца над землею. Это восприятие для нас фундамент астрономии. Ибо иначе мы никогда не подошли бы к проблеме астрономии. Однако это восприятие отнюдь не является незыблемым основанием самого познания. Наука, исходя из этого восприятия, в в конце концов заменяет его — диаметрально противоположным. Не солнце вращается вокруг земли, утверждает наука вопреки чувственному восприятию, но наоборот, земля вращается вокруг солнца. Но без этого чувственного восприятия, внушающего нам, что солнце вращается вокруг земли, не было бы, не могло бы быть и науки, утверждающей, что земля вращается вокруг солнца. Ибо психологически познание всегда возникает и только может возникать из чувственного восприятия. Чувственное восприятие которое вовсе не есть основание самого познания, все же есть необходимое условие его, условие, без которого оно вообще не могло бы быть и мыслимым. Так, хотя и всякое познание начинается с опыта, то тем не менее оно отнюдь не возникает (логически или систематически) из опыта. Итак, генетически (в психологическом смысле слова, но отнюдь не в смысле чистого генезиса) чувственное познание есть тот необходимый начальный пункт познания, та неотвратимая начальная точка, откуда начинается психологическое построение науки как таковой. Но систематически чувственное восприятие есть абсолютно случайное явление, не имеющее для систематического построения науки совершенно никакого значения, абсолютно никакой ценности. Конечный индивид, конечная сущность, в силу своей конечности может притти к точке зрения вечности, *aeternitatis* только через таковую — *temporis*. Но к сущности целого, как такового эта точка зрения *temporis* не принад-

лежит и роли поэтому в системе не играет и играть не может, не имеет права.

Итак, если психологический имеет психологическое мышление приоритет перед логическим, то логически логическое мышление имеет таковой же приоритет перед психологическим. Поэтому, поскольку психологические проблемы мы исключаем из системы философии и обращаем все свое внимание на логико-гносеологическую сторону, мы считаем себя вправе начинать свое построение с учения о логическом приоритете логического мышления перед психологическим мышлением.

13.

Из приоритета логики перед психологией следует, что логический мир шире и глубже мира психологии. И только отсюда можно выводить эмпирическую реальность мира по отношению к индивидуальному сознанию. Интуитивизм может только постулировать эту реальность, но доказать ее совершенно не в силах. Роковым образом он должен неизбежно быть солипсизмом. Ведь для него основная реальность — это мой „поток переживаний“. Как может он перейти эту границу „моего“ иначе, чем посредством догматического постулирования. Для нас же неизбежен вывод, что логический (гносеологический) мир шире и глубже мира психологии. Именно для нашего знания существует многое, что превышает наши чувства. Так наука признает различные лучи, которые совсем не улавливаются нашими чувствами, и сам мир представляется разуму совсем иным, чем представляется он нашим чувствам. Это различие, которое и отграничивает рационализм от интуитивизма лучше всего характеризуется словами замечательного афоризма известного итальянского ученого Галилео Галилея: „нельзя допустить, чтобы для постижения глубоких понятий, которые написаны в картинах неба, достаточно было воспринять в себя блеск солнца и звезд и рассматри-

вать их восход и заход: все это лежит и перед глазами животных, и перед невежественною толпою. Но за всем этим скрываются такие тайны и столь возвышенные мысли, что труды и усилия сотен и сотен проникательнейших ученых в тысячелетней научной работе своей все еще не могут вполне в них проникнуть. Так является то, что дает нам простое чувство зрения, полным ничто в сравнении с теми чудесами, которые открывает на небе разум разумного" (*Lettlere intorno il sisteme Copernicano Opere ed. Alberi* 11, 45 и т. д.)

Итак, с нашей точки зрения логичность, логичность в смысле трансцендентальности, первее психологичности, эмпиричности. Именно поэтому трансцендентальность шире эмпиричности и глубже ее и обосновывает не только мир эмпирического сознания, но также и мир материальных вещей, как вообще мир эмпирической реальности.

И чисто философское понимание рассматривает содержание интуиции не как субъективное представление, а как само бытие. Ибо эмпирическое сознание, как установил еще Кант, должно быть раскрытым сознанием. И хотя для конечного существа бытие дано всегда только в частичности, но тем не менее в истинном своем существе. Психологическая точка зрения должна входить в состав обще-философской, но должна оставаться замкнутою в известных границах и быть подчиненною этой последней. Итак, оставляя в стороне психо-генезис понятий, мы должны указать, что общему коррелятом может быть не единичное, как представление, но все более и более сложное общее же — итак вплоть до абсолютно-индивидуального. Вмешивать психологию в область логики — значит нарушать автономию логики. Признавая же автономию логики, — должны мы утверждать и единственность интуиции. И обвинение в гипостасировании общих понятий может служить пугалом только для тех, кто находится в плену у психологии.

Трансцендентальная корреляция субъекта—объ-

екта — противопоставляет объекту, природе — я, и называет этот объект — не—я. Но только в учении радикального феноменализма — есть это действительно корреляция. Если мир есть мое представление — то я и представление конечно, неразрывно связаны друг с другом. Поскольку же мы начинаем себе мыслить трансцендентализм — более чистым — эта корреляция отпадает, ибо исчезает необходимость связи между субъектом и материей. Материя не может быть не—я ибо никакого отношения к я — не имеет. Не—я по отношению к я — может быть только другое я. Но если не—я — есть другое я, то и я, которое стоит в необходимой связи только с не—я, не имеет никакого отношения к материи. Другими словами корреляция я—и не—я—имеет значение для философии культуры, где я и не — я, как другое я, действительно стоят в строгой корреляции друг с другом и обосновывают собою глубочайшую сущность духа. К области же чистой теоретики оба эти понятия не имеют никакого приминения, и им в ней нет никакого места. И отличие позднейшего Фихте от Фихте первого периода заключалось именно в том, что он отбросил понятие я, понятие сознания, понятие субъекта. Ибо сознание, я, субъект своим прибавлением к миру объекта — ничего не изменяет, ничего не добавляет и своей наличностью только оттягивает мир объекта. И именно поэтому понял продолжатель философии Канта и Фихте — Гегель — мировое мышление как мышление бессубъектное, а основатель Марбургской школы неокантианства Коген — как бессубъектную функцию. Ибо только тогда освобождается философия от того психологического налета, который превращал гносеологию в трансцендентальную психологию.

14.

Что же такое субъект? Subjectum, ὑποκειμενον подлежащее! Итак, субъект прежде всего есть логический

субъект, логическое подлежащее по отношению к объекту, как своему логическому сказуемому. Корреляция субъекта-объекта получает логическую форму суждения А—В. И известная *ἀπορία* относительно сознания, что оно должно с одной стороны выходить из себя самого, чтобы находить вещи, а с другой что оно абсолютно замкнуто в себе самом, — здесь получает новое освещение. „А“, чтобы быть, должно быть в корреляции с „не—А“. Ибо вне различения нет и тождества. А с другой стороны, как может „А“ выйти из себя самого и притти к „В“, и как может „В“ выйти из себя самого и притти к „А“? Эта проблема есть проблема возможности синтеза, проблема системы анализа и синтеза. О значении этой кардинальной проблемы для философии мы распространяться здесь не будем. Мы только укажем, что система философии открывается понятием логического субъекта, символизируемого знаком „А“ и развивается путем продуцирования им из себя самого и своими собственными силами всего своего содержания, всей полноты бытия. Но здесь субъект есть еще, так сказать, в себе. Лишь в области воли, в области духа становится он таковым и для себя самого, приходит к сознанию самого себя.

Однако тот и другой, т. е. Гегель, и Коген — в известном смысле снова возвращаются к понятию субъекта, сознания. Так Гегель в противоположность Спинозе, понимает мировую сущность не как субстанцию, а как субъект, а Коген намеревался дать высший синтез своей системе, системе логики, этики и эстетики — в психологии. Очевидно оба названные мыслителя боролись не против понятия субъекта, как такового, но только против неправильного понимания его.

Итак, трансцендентализм Канта был насквозь пропитан психологизмом и вследствие этого страдал субъективизмом. Таковым же субъективизмом был пропитан и Фихте в первый период своего творчества. Наконец тем же субъективизмом пропитаны Шуппе, Риккерт и Коген по крайней мере в свой первый период. И только новое „открытие природы“, совершен-

ное Шеллингом и Гегелем дает возможность преодолеть этот психологизм и претворить субъективный трансцендентализм в объективный трансцендентализм. Казалось бы таковое преобразование требует отказа от понятия трансцендентального субъекта. Ведь высшая форма объективного трансцендентализма была дана Гегелем, а Гегель начинает свою систему с понятия бессубъективного мышления. Однако само мышление, сама логическая идея, сам абсолюту Гегеля — есть субъект! Так становится понятною бессубъектность мышления, пока оно не дошло еще в своем логическом развитии до философии духа, но с философии духа становится центральным понятием — уже сам субъект. И субъект в системе философии, в системе метафизики отстраняется только, так сказать, временно, и бессубъектность мышления является лишь условною. Только в философии природы (теоретика, логика) субъект — является субъектом скрытым, в системе же как целом, он остается по прежнему действенным. И поэтому понятие трансцендентального субъекта остается по существу непоколебимым. А между тем это именно понятие более всех остальных смущает и не дает покоя приверженцам феноменологизма. Так напр. Н. Гартман в своей статье: „По ту сторону идеализма и реализма“ (Kants studien. В. XXIX, Heft 1/2) говорит: „Свой центр тяжести, все субъективистические тезы имеют в учении о „субъекте вообще, (также называемом „сознанием вообще“ и „трансцендентальным субъектом“). В дедукции чистых понятий рассудка образовано понятие „трансцендентальной апперцепции“ ясно по аналогии с эмпирическим самосознанием. Точно также и понятие субъекта вообще образовано по аналогии с эмпирическим субъектом. Он есть произведенный в грандиозный всеобщий сверхэмпирический человеческий субъект. Эта проекция для идеалистов вовсе не является произвольною. Она означает отклонение неприемлемого эмпирического субъекта, и впадает при этом в неизбежную апорию, не будучи в состоянии объяснить, как приходит субъект к тому, чтобы свои собствен-

ные самим собою созданные образы — рассматривать как данные объекты. Если Кант учит, что рассудок предписывает законы природы, то здесь рассудок понимается не как таковой единичного субъекта, но рассудок субъекта, как субъекта вообще. Так „предписывание“ имеет истинный смысл... С понятие „субъекта вообще“ впадает трансцендентальный идеализм в ошибку им самим столь ревностно побиваемых догматических систем, в которых ту же самую надстроивающую роль играет *intellectus infinitus, archetypus* или *divinus*. И поскольку все эти потенцирования интеллекта, гипостазированы ли они или нет, в конце концов однако сконструированы по аналогии нам людям, единственно известного человеческого интеллекта, — заключен здесь (как может быть в гносеологическом идеализме вообще) „скрытый остаток старого антропоморфизма“ (стр. 169—171) *Nihil tam absurde dici potest, quod non dicatur ab aliquo philosophorum* — нет такой глупости, которой не высказывал бы кто-либо из философов, сказал некогда Цицерон. Кантовское „предписывание“ рассудком своих законов, которое, как мы видели выше, оказалось далеко выше понимания Шелера, принадлежит, по Гартману, к числу субъективистических тез и обязано собою трансцендентальному субъекту. По нашему же мнению происхождение этого „предписывания“ ничем — по существу — не связано с Кантовским субъективизмом и означает собою априорный или спекулятивный метод и свидетельствует только о приоритете мышления перед бытием. И в самом деле, что такое мышление? Лосский считает мышление одной из функций сознания, и интеллектуализм (по его терминологии) одним из видов психологизма. Наше же мнение от его мнения резко отличается. Именно истина есть таковая — только мышления. Без мышления — нет никакой истины, как истины. Истина существует лишь для мышления. И поскольку истина для нас — первое всего, постольку же и мышление первое бытия. Но этого мало. Если истина есть истина мышления, то и обратно, мышление есть

мышление истины. Т. е. мышление вовсе не есть какая то данность, какой то „будто бы нам единственно известный человеческий интеллект“, какая то антропозологическая психическая структура, но мышления истины, как истины и следовательно то мышление „вообще“, которое, как таковое, одинаково присуще и человеку, и Богу и ангелу, и червю. Ибо истина есть истина абсолютная. И в этом смысле истина, мышление—первее бытия. Но, если так понимаемое мышление не имеет ничего общего с мышлением, как психическим явлением, то разве не является диким предположение, что это мышление имеет какого то владельца, какого то хозяина, какого то собственника? Логичность мышления есть приоритет его перед всяким содержанием. И в этом смысле мышление не может предполагать как свое условие—какого то мыслящего, но напротив обуславливает собою всякого мыслящего и всякое мыслимое. Итак „предписывание“ мышлением (рассудком) своих законов—бытию—означает прежде всего приоритет мышления перед бытием, приоритет мышления, как истины, перед сущим, приоритет истины перед бытием. Ибо только тогда будет для нас сущее — действительно—истинно-сущим, ἐστὶν ὄν. Во вторых тезис приоритета мышления перед бытием говорит о том, что метод философии должен быть априорный или спекулятивный метод. Этот метод было заложен уже Спинозой в его понятии геометрического метода. И система Гегеля лучше всего подтверждает свободу этого тезиса от субъективизма так как Гегелевский умозрительный метод никаким иным образом не мог бы возникнуть, если бы он только не был усовершенствованным методом трансцендентальной дедукции Канта. Ведь Кантовский метод трансцендентальной дедукции не есть аналитический метод, но чисто синтетический (по Кантовскому определению аналитичности и синтетичности). Ибо сущностью его является выведение из структуры объекта — условий его возможности. Но у Канта этим объектом была конечная наука, наука, данная в известный конечный момент и бес-

конечно далекая от какого-либо совершенства, И наука по существу тождественна с бытием, ибо для Канта положение: „Как возможно естествознание?“ тождественно с положением: „Как возможна природа?“ Гегель освободил кантианство от узкого позитивизма, и бытие понял не как конечность, прорываемую через теоретический категорический императив — в дурную конечность (*fieri* Наторпа), но как замкнутую в себе истинную бесконечность (т. е. не как потенциальную, но как актуальную бесконечность) т. е. как абсолютную идею. И кантовский вопрос: „Как возможна наука, как возможен научный опыт?“ преобразовался у Гегеля в вопрос „Как возможен Абсолют, как возможна Абсолютная Идея?“ И из структуры Абсолюта надлежит вывести условия его возможности. Другими словами, все бытие надлежит вывести, выдедуцировать, как отдельные моменты и элементы абсолюта, из понятия самого абсолюта. И „предписывание“ рассудком своих законов природе означает независимость от природы, независимость от опыта метода философии, т. е. метод чисто спекулятивный. И диалектический метод выработался таким образом из метода трансцендентальной дедукции. При этом он сохранил свой чисто синтетический характер. Таким образом спекулятивный метод Гегеля не есть метод „дедукции из головы“, не есть „метод высасывания из пальца“. Это метод не столько эвристический для нас, людей, но скорее исключительно систематический. Но в „предписывании“ мы видим и другую сторону, уже нами ранее отмеченную, именно приоритет мышления перед бытием. Мышление рождает из себя бытие, как свое содержание. И поэтому бытие есть ничто иное, как то же самое мышление, но только мышление конкретное. И логический метод становится тогда уже аналитическим методом. Но эта аналитичность уже не есть та пустая в себе аналитичность, какою она была у Канта, но аналитичность чреватая синтетичностью. Учение Канта об антиномиях помогло его преемникам преобразовать этот логический метод в метод диалектики. А почерпнутое из

„Критики чистого суждения“ понятие цели позволило претворить спекулятивный метод из чисто механической дедукции — в дедукцию телеологическую. Так может логика Гегеля начинать, так сказать, с абсолютного начала, чтобы система, как целое, могла завершиться абсолютною полнотою. И Кантовское „предписывание“ таким образом не имеет, собственно говоря ничего общего, в смысле своего логического происхождения — с трансцендентальным субъектом, и сущность трансцендентальности вовсе не заключается в субъективности, а только и исключительно в том, что она есть теория возможности. И если учение Гегеля, единственное, которое действительно по праву может быть названо стоящим „по ту сторону идеализма и реализма“ все же предпочитает называть себя идеализмом, то только потому, что для него бытие то само и есть абсолютная идея.

Мы указывали уже выше, что без трансцендентального элемента эмпирическое я не может существовать с одной стороны потому, что оно в себе абсолютно замкнуто и выйти из себя к внешнему миру не может, как в смысле познания, так и в смысле действия. С другой стороны сущность эмпирического я, как указал еще Декарт, заключается в сознании, понимая сознание, от ступени относительно бессознательного до ступени внимания. „В нас — говорит Лапшин в своей книге „Философия изобретения“ т. II стр. 166, — в нас нет никаких бессознательных представлений, но есть всегда в наличности темный задний план сознания, и мы можем постоянно открывать в своем сознании новые, незамеченные ранее черты. В особенности знание собственных преобладающих наклонностей бывает крайне несовершенным — недаром Шопенгауер говорит, что характер свой человек познает эмпирически, так как нужны исключительные жизненные условия, чтобы человек осознал коренные черты своей индивидуальности“. Тем не менее сущностью нашего духа является все же сознание и при том только оно одно. Но сознание, будучи духовным фактором, неразрывно связано

с материей, и полная имматериальность может быть свойством только одного абсолютного сознания. Таким образом только трансцендентальность делает возможным существование эмпирического субъекта. С другой стороны и трансцендентальность неразрывно связана с эмпирическим и вне эмпирического и без него не может существовать. Таким образом трансцендентальные формы суть условия возможности всякой действительности, всякого бытия. И сами эмпирические я суть лишь явления среди всех других явлений.

Отсюда с непреложностью вытекает, что познание отнюдь не является чем то случайным, но наоборот — строго необходимым. Другими словами к сущности самого бытия, самой реальности — с необходимостью принадлежит свойство быть познаваемым. Возможность познания есть сразу же и действительность и необходимость его. Ибо все реально возможное всегда при наличии известных условий — действительно и является таковым с абсолютною необходимостью. Итак, канто-фихтевский принцип строгой коррелятивности субъекта-объекта требует с безусловной необходимостью — для субъекта-объекта, и для объекта-субъекта. Нет субъекта без объекта, и нет объекта без субъекта. Субъект и объект суть два атрибута мира, атрибут бытия и атрибут познания, подобно тому как субстанция Спинозы имела два атрибута, атрибут протяжения (материи) и атрибут мышления. И если по отношению к учению Спинозы может справедливо возникать сомнение, почему нам известны только эти два атрибута, в то время как абсолютная субстанция должна обладать бесконечным количеством атрибутов, а мы, как ее модусы, должны проявлять их в себе все, то Гегель, своим учением об Абсолютной Идее, дает нам полное разрешение проблемы. Абсолют в себе — есть бытие, а Абсолют для себя — есть познание. Бытие в себе — требует своего завершения в бытии для себя. И абсолютный субъект является, так сказать, вещью в себе. Но она должна быть таковою и для себя. Ибо

иначе она — *non sens*. В сущности ее бытия для себя заключено ее бытие для себя самой. Но вещь не может быть и только для себя. Ибо тогда она не имела бы своего фундамента. Только в бытии в себе получает она свой собственный фундамент, получает свое действительное бытие.

Если мы ранее отвергали возможность вещи быть сразу и в себе, и в субъекте, — то субъект мы мыслили как чуждый в отношении к вещи. Теперь же, признавая возможность вещи быть сразу и в себе и для себя, мы мыслим субъект как субъектность самой вещи. Вместе с этим преодолевается и Канто-Фихтевский дуализм субъекта-объекта. Именно мир есть уже не абсолютная субстанция Спинозы, а Абсолютный Субъект Гегеля. Ибо бытие в себе телеологически развивается в бытие для себя. И абсолютный субъект является поэтому не данным, но становящимся. Абсолют есть осуществляющее себя самого Абсолютное самосознание. И это самоосуществление его есть его самотворчество. Он есть *causa sui*. Но корреляция субъекта-объекта — остается всецело. Субъект есть свой собственный объект, и бытие его есть мышление. Итак, познание, и то, чего оно есть познание, одно и то же. В этом был прав древний Парменид. Но это тождество вовсе не есть тождество в смысле математики. Это не есть равенство. Познание и бытие вовсе не суть гомологичны. Они совершенно тождественны. И только при этом условии единственно и возможно познание. Иначе являлось бы оно каким то чудом. Но где есть место чуду, там наука кончается. Если бытие, как объект, становится в непрерывную связь с субъектом, то оно этим отнюдь еще не превращается в одно только представление. Оно остается тем же самым бытием и, существуя для субъекта, продолжает существовать и в себе самом. И самая связь объекта и субъекта является вовсе не одною только логическою связью, но сразу же и именно *eo ipso* она является и связью реальною. И поскольку субъект понимается как конкретный субъект, субъект эмпирический индивидуальный, объект существует для

него действительно в смысле, утверждаемом интуитивизмом. В этом смысле объект, бытие, есть данность, есть интуиция. И эмпирическим субъектом в это бытие, конечно, ничего не может привноситься от себя. В нем нет ничего, что не было бы данностью, что не было бы интуицией. Эта интуитивная данность не есть представление, но сама реальность, есть, говоря словами Канта, вещь в себе. И поэтому с точки зрения гносеологии — мир познания — есть не мир психологии, как это кажется эмпирическому идеализму, феноменализму, но мир естествознания. И именно сюда можно было бы отнести следующие слова Авенариуса в его до критический период: „Если я последовательно рассуждая, вновь пришел к идеализму и к „сознанию“, как непосредственно данному, и, след. к единственно допустимой точке зрения, то выходит, что я вращался в настоящем круге и в конце концов снова очутился на „скудном пастбище“ философского идеализма, а вокруг меня расстился, опять таки загражденный от меня „зеленый луг“ так называемого реализма, на котором так пышно расцветают естественные науки“. Если бы Авенариусу пришлось бы хоть небольшое время прожить подобно Навуходоносор (Набу-Кудур-Усуру) царю Ново Вавилонскому, пасясь на лугах, — то увидел бы, что в то время, как эмпирический идеализм есть „скудное пастбище“ эмпирический реализм напротив является тем тучным „зеленым лугом“, на котором он почувствовал бы себя великолепно.

Поскольку мы говорили, что для эмпирического сознания мир вещей является эмпирическим реальным, мыслится эмпирическое сознание уже не замкнутым в себе, не свернутым в себя, но раскрытым, развернутым. Т. е. с точки зрения чистого трансцендентализма эмпирически правою является теория наивного реализма. Цвета, звуки, запахи, словом вся красочность и жизненность мира — является не субъективной переживаемостью, но объективной данностью, в то время как для материализма таковою данностью только и может быть мертвый мир механических

движений атомов, лишенный всякой чувственной окраски. И Бергсон (в изложении М. Вайнтроба) говорит: „С этой точки зрения деятельность глаз и ушей играет роль простого звонка, который заставляет нас обращать внимание на соответствующие вещи. Органы чувств только регулируют включение и выключение из сознания тех или других подлинников предметов. Но даже и эта власть органов чувств не безусловна“, ибо в явлениях памяти, воображения, сна, и др. подобных, эти органы и действуют, и не действуют. Напр. я вспоминаю какую-либо картину детства или встречаюсь во сне (сновидении) с кем либо из своих друзей. Я вижу и слышу все, что надлежит, предметы находятся в строжайшей координации с органами чувств, нервной системой, — но все это — не реального характера. На самом деле я сплю, лежу в кровати в своей спальне, и след. мои органы чувств, мое тело ни в каких реальных взаимоотношениях с этими предметами не стоят. Органы чувств не создают изображений или отображений вещей, они только свидетельствуют о самих вещах и их свойствах. Они суть только проводники и притом, как это мы сейчас видели, далеко не безусловные. Наконец они дают нам сведения крайне ограниченные соответственно своему характеру. Во всем же своем богатстве и многообразии мир восприниматься нами может только потенциально, но отнюдь не реально. Но каким же образом является возможным эмпирический реализм? Мы уже видели, что единственным основанием его только и может быть трансцендентализм. Но если эмпирическое сознание в критицизме является раскрытым, развернутым, — трансцендентальное сознание наоборот должно мыслиться абсолютно замкнутым в себе, свернутым в себя. Подобно Лейбницевской монаде трансцендентальное сознание — без окон и без дверей. Все трансцендентное по отношению к нему немыслимо и невозможно. Вещи в себе — суть *nonsens*. Само понятие о них — противоречиво. И даже если бы они и мыслились нами,

то, поскольку они мыслятся сознанием же — суть они уже не вещи в себе. Таким образом, критицизм Канта дает высший синтез всему развитию до-критической гносеологии. Ведь история гносеологии начиналась с понятия раскрытого сознания, а завершалась понятием замкнутого сознания. И этот синтез есть таковой в высшем смысле. Здесь лучше всего применим немецкий термин *aufheben*. Каждый взгляд и сохраняется, и упраздняется, и возвышается на новую высшую ступень. Раскрытое сознание наивного реализма сохраняется: именно эмпирическое сознание, есть сознание раскрытое; в своей исключительности оно отменяется, так как вступает в систему с трансцендентальным и возвышается на новую, высшую ступень благодаря именно этой системе. Точно также происходит дело и с понятием замкнутого сознания эмпирического идеализма: оно сохраняется в понятии замкнутого в себе трансцендентального сознания, упраздняется через систему с раскрытым эмпирическим сознанием, и возвышается на новую, высшую ступень благодаря этой системе. Именно эмпирическое сознание является с точки зрения этого синтеза — сознанием раскрытым, а трансцендентальное сознание — сознанием закрытым. Таким образом чистое или трансцендентальное сознание или я неразрывно связано с эмпирическим сознанием в одно целое. И если для эмпирического сознания восприятие предмета не есть предмет восприятия, ибо предмет также реален, как реальна и эмпирическая психика, то для трансцендентального я восприятие (если сохранить пока еще этот термин для логики) предмета уже есть и сам предмет восприятия, ибо трансцендентальное сознание (мышление) одинаково конструирует и одно и другой, т. е. и восприятие и предмет.

Поскольку мы отвергаем индивидуальное сознание, как гносеологический субъект, отпадает для нас необходимость разграничивать возможность и действительность друг от друга. Во первых, что такое логическая возможность? Логически возмож

ным является все, что не заключает в себе противоречия. Логически же невозможное, как напр. квадратный круг, нельзя и мыслить, ибо это означало бы соединять в высшее единство элементы, друг с другом несовместимые. Постигать несовместимость противоречивого — значит видеть абсолютность мышления, видеть, что оно отнюдь не вырастает из чего то иного, но является совершенно самобытным. Эта абсолютность его есть его полнейшая сквозность для себя самого и невозможность ничего иного для него, кроме его самого. Оно изнутри себя самого показывает отсутствие иного. Его сплошность есть его абсолютная полнота. Напротив, мыслить несовместимое — значит выйти за пределы самого мышления и уподобиться пытавшемуся вытащить себя самого за волосы барону Мюнгаузену. При помощи противоречия испытует мышление себя самого и убеждается, что нет ничего кроме самого мышления.

Если логическая возможность, как чистая аналитичность, является полною отрицательностью, то реальная возможность, как чисто синтетическая, уже совершенно позитивна. И, напротив для интуитивистов типа Гуссерля данный нам мир представляется случайным, континентным, ибо для индивидуального сознания он является как действительность в качестве одного из бесконечного числа многих возможных миров. Но если мы отбросим индивидуальное сознание в качестве гносеологического субъекта, то реальная возможность совершенно совпадает с действительностью, ибо в бесконечности времени и пространства всегда дается достаточное основание для осуществления любой возможности когда-нибудь и где-нибудь. Итак, для чистого гносеологического сознания возможность и действительность совершенно и целиком совпадают.

15.

Освобожденное от индивидуального своего характера является сознание — сознанием „вообще“. Оно вовсе не есть отдельное от индивидуального сознания, но совершенно слито с этим последним. И его высшая „общность“ не есть таковая в смысле „обобщения“, не есть какая то „надстройка“ над эмпирическим сознанием, „надстройка“ в том смысле, как для Маркса вся духовная культура есть только лишь надстройка над материальной культурой. Но эта общность есть таковая генерализирующего характера, общность априорная. Другими словами наша общность так же отличается от обычной, абстрактной общности, как *volonté general* Руссо от его *volonté de tous*. И только, если понимать „общность“ как воздвигнутую над конкретностями пустую абстракцию, можно считать сверхэмпиричность и над-индивидуальность трансцендентальности за гипостазирование Сознание как таковое, сознание „вообще“ или трансцендентальное сознание, конечно сверхэмпирично и надиндивидуально, но оно отнюдь не базирует на эмпирическом и индивидуальном, но наоборот, является его основанием. Наконец эта общность отнюдь не должна мыслиться как *minimum*, но именно как *maximum*. Другими словами сознание „вообще“ есть „идеальное“ сознание, подобно тому как под понятием „человек“ мы мыслим человека, в высшем смысле слова, т. е. человека идеального, а отнюдь не отдельный только зоологический вид живого существа.

Мы говорили, что логический субъект есть гипотетическое, условное А, а его объект — В. И „А“ и „В“ взаимно обосновывают друг друга и создают один — другой в диалектической борьбе. Но если бы помянутое А не было субъектом — все это развитие, вся эта борьба превратилась бы из реальной — в словесную и стала бы пустой метафорой. Но мир есть субъект, и этот субъект должен стать таким для себя, каким он является в себе. И корреляция

объекта и субъекта есть поэтому корреляция материи и духа, в себе бытия и бытия для себя.

Если логический субъект систематически, т. е. логически абсолютно независим от психологического субъекта, и логическое мышление — от психологического, то тем не менее он должен полностью реализоваться в этом последнем. И в теоретике логический субъект остается еще всецело в состоянии логической возможности, но возможности в смысле реальной потенции. Именно он есть еще только в себе, но тем не менее резко проявляет тенденцию быть таковым для себя. Ибо хотя для теоретики нет ничего кроме материальных вещей — эти вещи все же даны только для субъекта. Их бытие есть бытие только для субъекта, хотя бы еще и только возможного. И поэтому требует мир природы с необходимостью завершения своего в мире духа, в мире культуры. И только здесь становится субъект из возможного — действительным, из потенции — реальностью, из мышления — волею. Субъект как субъект — только и может быть волею. Но воля есть разумная воля. Эта разумность воли заключается не только, в том, что сама она строится тем же самым мышлением, как и материальное бытие, и в основе и во всей ее структуре царят те же самые категории рассудка, как и в мире природы, но и в том, что и сама воля есть тоже самое мышление, но только перешедшее в состояние чистой актуальности. Именно становление, как становление и есть сама воля. И воля есть становящаяся, самоосуществляющаяся идея, начальным пунктом, отправной точкой которой является мысль, как цель, как намерение, как подлежащий осуществлению идеал бытия, и вся воля на всем протяжении своей деятельности насквозь проникнута, пронизана этим рациональным элементом и без этого последнего — есть полное ничто. И поэтому воля есть прежде всего тоже самое мышление. Она, как воля, или вернее в волю рождается только из мышления. И поэтому мышление, как чисто логическое, в царстве

воли воплощается в психологическую реальность, но воплощается не для того только, чтобы оставаться в этой последней замкнутой, но для того, чтобы сразу же выйти за эти границы. Логический субъект воплощается в психологический, но не для того, чтобы оставаться только „душою“, но для того, чтобы будучи „душою“, сразу же преодолеть эту „душевность“ и стать „духом“. Так логика, не будучи строящейся психологией, сама строит психологию, но эта последняя является только основой для более широкой области, именно для области духовной культуры. В положении „души“ мир субъекта, уже ставший из потенции — реальностью, остается в состоянии полной и абсолютной замкнутости в себе. Он есть Лейбницевская монада, без окон и дверей. „Я“ может переживать и чужие для него переживания, но эти переживания, даже как принадлежащие другому, — суть все же только его собственные. Психологизм всегда только и может быть солипсизмом, и при том не трансцендентным, а грубо реалистическим, где все сводится к одному только „потoku переживаний“.

С момента (логического) реализации логического субъекта в субъект психологический, эмпирический или индивидуальный, логическое мышление принимает форму психологического мышления, или мышления субъективного, как называет его Гегель. И здесь понятия, суждения, умозаключения, в отличие от объективного мышления, т. е. самого бытия, будут уже не сами реальности, или, как говорит Гуссерль, „идельные предметы“, но психологические процессы, идейное содержание которых может быть адекватно самим реальностям только принципиально — и именно в силу коренного, изначального тождества, субъективного и объективного миров — но никогда эмпирически. Знание наука, хотя на каждой своей ступени — есть абсолютная истина, но только всегда под покровом относительности. Итак мышление в своей строгой эмпиричности бесконечно далеко отстоит от своего тождества с бытием. Эмпирич-

ность, единичность, расщепленность обусловлены точкою зрения времени — этой *species temporis* Спинозы, как „дурною“ бесконечностью. Но „дурная“ бесконечность, как безграничное увеличение, преодолевается замкнутостью в себе, „истинною“ бесконечностью. Числовой ряд — первый, второй.. и т. д. есть „дурная“ бесконечность. В математике называется он потенциальною бесконечностью. Но стоит нам только сказать: „два“ и — мы получаем уже замкнутую в себе бесконечность. Она называется в математике актуальною бесконечностью. Прибавляя к одному зерну по одному зерну, мы никогда не будем в состоянии сказать, что у нас уже образовалась „куча“. Но и три зерна уже есть „куча“. И понятию текучести времени противопоставляет Спиноза замкнутость „вечности“. Так эмпирическому, единичному, конечному субъекту, который собственно говоря, только и является представителем бесконечного числа таких же эмпирических субъектов, безконечного в „дурном“ смысле слова, — противопоставил трансцендентализм чистый субъект, как замкнутую в себе бесконечность. И трансцендентальное мышление не существует помимо эмпирического точно также, как и эмпирическое мышление не существует помимо трансцендентального. Трансцендентальное мышление конкретизируется, воплощается в эмпирических, как лес воплощается в деревьях или „куча“ в зернах. С другой стороны и эмпирическое мышление идеализируется в трансцендентальное как деревья — в лес, или зерна в „кучу“. И далее мы могли сказать, что трансцендентальное мышление так же не может существовать без эмпирического, как Спинозовская *natura naturans* не может существовать без *natura naturata*; и эмпирическое сознание не может существовать без трансцендентального, как *natura naturata* не может существовать без *natura naturans*. Обе эти пары коррелятов сразу же и абсолютно различны, и совершенно нераздельны.

Но мышление преодолевает все ограничения.

Мышление включает в себя всю конкретность, объективно данную в бытии, а субъективно — в чувствах. И поэтому, если для чувства мировое пространство может представляться для нас в форме пространства Эвклидовой геометрии, то мышление здесь может вывести нас из этих границ, если, на основании данных науки, окажется, согласно теории Эйнштейна, реальным пространство метageометрии Римана, точно также, как свидетельства чувств, говорящие нам о восходе и заходе солнца над землею, преодолеваются мышлением посредством теории Каперника.

Итак, мы видим, что трансцендентальное мышление с одной стороны неразрывно связано с эмпирическим, индивидуальным. Трансцендентальный субъект не может, как говорит Фейербах, витать в „безвоздушном пространстве“. Он всегда должен быть реализован. Но с другой стороны эмпирический субъект сам по себе должен прсвратиться в Лейбницевскую монаду, замкнутую в себе самой, без окон и без дверей во внешний мир. Но тогда и сам эмпирический субъект должен превратиться из реальности — в одну лишь потенцию. Ибо ничто не может существовать вне корреляции, только в себе самом. Эмпирический субъект, чтобы выйти из состояния чистой потенции и стать реальностью, должен перейти из состояния замкнутости сознания в состояние развернутого сознания. Ибо только тогда сознание, как мир психологии и вненший мир, как материя — будут в одинаковой, равной мере познаваемыми. И это развертывание замкнутого в себе сознания может произвести только мышление, как трансцендентальность. Так как познание есть факт, независимо от правомерности его существования, то и развертывание замкнутого сознания есть таковой же факт. И это развертывание совершается через категорию трансцендентального сознания. В силу этого трансцендентальное и эмпирическое сознания и отличны друг от друга, и то же самое время и нераздельно связаны, слиты одно с другим в единое целое. Я, как определенная, конкретная эмпирическая личность, могу сознать себя как

таковую, и познавать как вещь среди вещей — только через тождество в известном смысле своего эмпирического я — с трансцендентальным я; без причастности же своей к трансцендентальному я, я, как эмпирическое, теряет свою способность что либо, а равно и себя самого и познавать, и сознать. Но трансцендентальное я, делая возможным эмпирическое я, вообще не может существовать вне эмпирического я. Итак, и трансцендентальное Я существует только в эмпирическом Я и только через него, и эмпирическое я существует только в трансцендентальном я и только через него. При всем своем отличии друг от друга, они неразрывно связаны одно с другим и в отдельности каждое от другого — не могут существовать.

16.

В противоположении мира и сознания, — мир, поскольку он является теоретическим (мир логики, математики и естествознания), есть чистая материя; сознание же как необходимый коррелят материи, только и может мыслиться, как чистая имматериальность. Таким образом уже со времен Декарта установилась прочно строгая корреляция материя и духа, материи и сознания. И коррелятивность материи и духа полностью уничтожает их субстанциональность. — Материя существует только для духа, для сознания, и лишь через него, а сознание только для материи и лишь через нее. И действительно, в чем состоит сущность духа? Только в том, что он сознает себя. Но сознать себя только через себя самого дух не может. Дух неразрывно связан с телом и, через это последнее, со всем окружающим его тело физическим миром. Сознать себя дух может только созная окружающий его мир. Таким образом само сознание себя обусловлено через сознание материи. Но, если можно допустить, что дух может сознать себя, не выходя за пределы самого себя, то каким же образом он может сознать находящийся вне его мир, не выходя за пределы себя самого. Очевидно, это не-

мыслимо. А между тем это является фактом. Если сознание мы назовем эмпирическим или индивидуальным духом, то теоретическое самосознание — будет для нас трансцендентальным сознанием. Только через трансцендентальное сознание становится эмпирическое сознание самим собою. Таким образом эмпирическое сознание есть такой же эмпирический предмет, как и все материальные вещи. Оно есть, говоря словами Канта, лишь явление. Итак, трансцендентальное и эмпирическое сознание вовсе не суть какие-то отдельные вещи; это одно и то же сознание или вернее, это разные стороны одного и того же сознания. И взаимоотношение трансцендентальности („вообще“) и эмпиричности („индивидуальное“) есть взаимоотношение общего и конкретного, общего и индивидуального. И общее (именно как общее, а отнюдь не как абстрактное, отвлеченное) для нас первее — конкретного, первее индивидуального. И только постепенно, в развитии системы категорий, конкретизируется общее. В природе (естествознании) уже появляется особь, особно вовсе еще не есть индивид. Только в эстетике появляется индивидуальное, появляется как неповторимое и абсолютно незаменимое. И лишь в самом конце системы, в истории, появляется индивид, как индивид. Именно через исторические категории появляется для нас Сократ — как Сократ.

Однако трансцендентальность сознает не только мой субъект и объект. Она создает и систему индивидов и след. только благодаря ей возможно преодоление солипсизма.

Мир психологии, как мир психологических явлений, настолько же реален, как и мир естествознания, мир физических явлений. Таковое положение в психологии есть прямой результат теории эмпирического реализма. И тогда неизбежен выход из солипсизма. И если по содержанию своему мир психологии совершенно тождествен с миром физики, то по форме своей он радикально отличен от этого последнего. Самостоятельность мира душевных явлений заключается в том, что по существу своему все душевные явления — суть

именно акты, акты сознания, начиная с чистого рефлекса, и кончая вниманием. И вот эта то актуальность, как таковая, а отнюдь не самое содержание, и есть тот специфический предмет изучения, который резко отличает мир психологии от мира естествознания. Материализм говорит, что то, что я воспринимаю, принадлежит не мне, а природе, и потому не видит самого духа. На самом же деле предметом психологии является не то, что я воспринимаю, но само то обстоятельство, что я воспринимаю. Не содержание восприятия, но самый акт восприятия есть объект, предмет психологии, который не дан, и не может быть данным естествознанию. Актуальность сознания — есть его волюнтарность. И мир воли, воли и в самом познании, открывает собою новую область в мире эмпирической реальности и тем ставит материализму резкую границу. Так подрывает здесь трансцендентализм теорию солипсизма. И далее мир воли, открываемый психологией — является фундаментом социальных и гуманитарных наук, которые своим существом окончательно ниспровергают солипсизм. Только благодаря своему натурализму мог А. Введенский стать солипсистом. Ибо с точки зрения натурализма только и может быть закономерным солипсизм, А самый натурализм Введенского мы видим в ограничении сферы гносеологии, по примеру Канта, исключительно пределами философии природы, пределами чистого теоретического разума. Но это ограничение — чисто догматическое. Проблема познания вовсе не ограничивается одним лишь предметным миром. И весь духовный мир, т. е. мир, уже вовсе не предметный есть точно также предмет познания. И первая — психология, стоящая на грани между мирами физики и духа — имеет социальный характер, ибо для нее эмпирических субъектов, т. е. субъектов обладающих психической жизнью, должно быть неопределенно больше чисто. Но конечно чужая душевная жизнь воспринимается нами совершенно иначе, чем предметы (внешнего) материального мира. Место наблюдения занимает здесь самонаблюдение, место

внешнего опыта — внутренний опыт. И этот внутренний опыт, это самонаблюдение тесно связано с внешним наблюдением, с внешним опытом. Только в связи с наблюдением физических изменений в лице и действия ближнего, можем мы, путем самонаблюдения, устанавливать наличность у него тех или других душевных состояний. И метод самонаблюдения отнюдь не требует того, чтобы мы были ограничены в наблюдении только самими собою и о других могли бы судить лишь по аналогии. Ибо тогда оказалось бы, что нам могут быть доступны только такие переживания, которые мы сами в состоянии переживать. Только разве в отношении внешних чувств может это иметь некоторую долю истины; так слепой конечно не может точно судить посредством самонаблюдения о зрительных восприятиях своего ближнего. Но здесь вопрос касается связи такого рода ощущений с известными органами чувств. И значение метода самонаблюдения, как метода чисто психического, заключается собственно только в том, что путем совместных внешнего опыта и внутреннего наблюдения, мы можем переживать психические состояния ближних совершенно объективным образом. Мы можем воспринимать гнев ближнего, вовсе не нуждаясь в том, чтобы сердиться при этом самим. Даже более, путем такого рода наблюдения мы можем выходить далеко за пределы ограниченности своей эмпирической индивидуальности. Ведь каким же образом иначе возможно было бы воспитать других. Каким образом другие могли бы содействовать нашему духовному развитию, перерождению, возрождению? Наконец, как мог бы Шекспир или другие писатели изображать в своих произведениях тысячи характеров людей, имея каждый, конечно, только один из этих характеров. Как мог бы актер передавать все переживания изображаемого им героя, если этот последний имеет совершенно другой характер. Игра „нутром“ есть извращение искусства, надо не переживать самому то самое, что переживает герой, но только понимать его. Ибо только тогда может актер дер-

жать себя в определенных рамках и играть своего героя, так как лишь через рассудок, но никак не через чувство может он возвышаться над переживаниями героя и быть критичным в отношении последних. Ибо наша индивидуальная психическая ограниченность нисколько не мешает нам познавать более широкий и разнообразный, более глубокий и тонкий в сравнении с нашим — психический мир других людей. Очевидно, что знакомимся с этим миром мы не через аналогию, раз у самих нас нет соответствующих переживаний и predispositions к этим последним, но лишь путем объективного наблюдения. Так с точки зрения социальных и гуманитарных наук становится ясною вся ложность философской концепции солипсизма. Индивид, личность существует только в обществе и вне общества представляет собою одну лишь фикцию. Натурализм Введенского заставил его просмотреть эту простую истину. Но вместе с принятием этой истины преобразуется в корне и самый трансцендентализм. Уже не трансцендентальный субъект должен мыслиться вложенным в эмпирический, как учит солипсизм, но эмпирический субъект должен быть вложенным в трансцендентальный. Только таким образом преодолевается солипсизм. В философии интуитивного познания, познания внешнего мира как материи — трансцендентальный субъект является — как говорит В. Сеземан в рецензии на нашу книгу: „Мышление и Бытие“ в журнале „Версты“ № 3 за 1928 г. — лишь одною возможностью, лишь необходимою предпосылкою, которая, в пределах логики (философии интуиции) не находит своего оправдания. Действительное самотворчество мышления, порождающее мир объекта, возможно лишь в том случае если мышление обладает — самочинною активностью. Эта активность и есть не что иное, как воля. Поэтому субъект познания необходимо укоренен в субъекте действия“. Мир как внешность (материя) дан и в себе и для себя; в себе в смысле метафизики, а для себя — в смысле гносеологии. Конечно мир в себе есть и мир для себя, ибо иначе он оставался бы

только пустою возможностью. И мир для себя точно также есть и мир в себе, ибо иначе он так сказать висел бы в воздухе. Но быть для себя, — значит быть для субъекта, а субъект, т. е. трансцендентальный субъект — в мире интуиции является только условным. Лишь в мире воли он становится реальною. Вместе с этим и эмпирический субъект может стать таковым лишь в системе воли, Ведь „я“ не есть интуиция. Ибо тогда „я“ стало бы субстанциею. Я дано через не—я, и дух — через материю. Эмпирическая реальность субъекта должна быть чистою актуальностью. Все содержание душевных явлений может и должно быть содержанием естествознания. Однако, если содержание восприятия — есть объект не психологии, а естествознания, то восприятие, как душевный акт, уже не может и не должно быть содержанием естествознания, но только и исключительно — психологии. Психология есть наука о душевных актах. И понятие акта, как такового, — коренится в понятии воли. Все акты души — по существу есть акты воли. Другими словами психологию мы понимаем в волюнтаристическом смысле. Субъект есть, как такой, — воля, и только в становлении воли как бесконечности возникает ряд — „я“, причем каждое новое я является для моего я — всегда как „он“. И лишь через логическое понятие связи, в смысле социального договора — преобразуется понятие „он“ — в понятие „ты“. Так в понятии воли заключена изначальность социальности. И субъект должен поэтому мыслиться как замкнутая в себе система эмпирических субъектов. И тогда для нас снова возникает проблема взаимоотношения трансцендентального субъекта и эмпирических субъектов. С установлением признания множественности эмпирических субъектов преобразуется понятие трансцендентального субъекта — в субъект „родовой“. Трансцендентальное я относится к бесконечному числу эмпирических я, точно также, как относится „род“ к бесконечному числу представляемых им единичных экземпляров. И здесь возможны уже с начала средневековья

три установившихся теории, как по крайней мере, может показаться с первого взгляда. Первая теория — теория Платонизирующего реализма. Идеи, понятия реально существуют сами по себе. Родовое сознание в этом смысле было бы действительно гипостасированием общего. И если понимать над-эмпиричность и сверх-индивидуальность родового сознания в этом смысле, то надо признать, что существование его носило бы число гипотетический характер. И эта гипотеза всецело могла бы быть отнесенною к числу такого рода гипотез, о которых Ньютон говорил: *Hypotheses non fingo* — гипотез — я не создаю. Другая теория, теория номинализма еще в большей степени несостоятельна. Она считает понятия только именами и признает их за одни лишь отвлечения от конкретных вещей и существующими только субъективно. Такие отвлечения однако были бы одним из образчиков тех непонятных чудес, с которыми науке не надлежит иметь никакого дела. Остается третья теория, аристотелизма, для которой общее существует в конкретном, и конкретное — в общем. Родовое сознание существует в индивидуальных сознаниях и через них, и индивидуальное сознание в родовом и через родовое. Трансцендентальный субъект, по отношению своему к отдельным эмпирическим субъектам, должен мыслиться в таком случае, как родовой субъект, в духе системы Шуппе, по отношению к единичным. Итак, все эмпирическое существует, как таковое, только при условии своей реальной определяемости со стороны трансцендентальных форм. Вне трансцендентальности — нет и не может быть ничего эмпирического. Трансцендентальность и эмпиричность — суть коррелаты, где один коррелат обуславливает собою — другой. И между трансцендентальным и эмпирическим нет никакой реальной грани. Все трансцендентальное становится эмпирическим, и все эмпирическое — трансцендентальным. Платоновский мир трансцендентных идей уже отошел в вечность. Идеи нисходят в эмпирию, и эмпирия восходит к идеям. Транс-инди-

видуальное (трансубъективное) познание возможно лишь в том случае, если индивидуальное сознание существует в трансцендентальном; иначе оно не мыслимо. Но и трансцендентальное сознание не может иначе существовать, как лишь через эмпирическое. Ибо трансцендентальности нет без эмпиричности, как нет общности без конкретности и рода — без индивидов. Познает только индивидуальное сознание, только конечная сущность. Но эта познающая конечная сущность не есть основание познания, а всего лишь — средство, орган познания. Познает и может познавать только трансцендентальный субъект, а никоим образом не эмпирический субъект. Но трансцендентальный субъект может познавать лишь через эмпирическое сознание. Без эмпирического субъекта, как своей реализации, трансцендентальный субъект ни познавать, ни существовать не может. Здесь дело обстоит также, как напр. в психологии с восприятием внешнего мира — нашим сознанием. Внешний нам мир воспринимает отнюдь не наше тело. Тело, как физическая вещь, не может иметь психических функций, одной из которых является восприятие внешнего мира. Но сознание ничего внешнего не может воспринять без посредства тела и его органов чувств, что, в свою очередь, принадлежит к тому же внешнему миру. Таким же образом в гносеологии обстоит дело и со взаимоотношением трансцендентального субъекта и эмпирического. Они — суть коррелаты. Ни один не может быть без другого, и каждый из них существует только в другом и через другой. Однако, это отнюдь не исключает, но именно наоборот, включает и то, что каждый из этих коррелатов существует и в себе, и для себя. Ибо только, как независимые в себе могут коррелаты ставить друг друга в зависимость от себя. Таковая же корреляция существует и между общим и конкретным. Все общее есть таковое только конкретного, и все конкретное есть только конкретизация общего. Общее — без конкретного — nonsens, точно так же, как и конкретное без общего. Наконец тако-

вую же коррелятивность мы видим и между понятием рода и индивида. Род без видов, одинаково как и индивиды без рода — также немыслимы. Таким образом отношение сознания „вообще“ к эмпирическому сознанию с нашей точки зрения тождественно с отношением понятия „вообще“ и эмпирического понятия. Именно, как в „этой“ лошади мы прежде всего видим лошадь „вообще“ и поскольку говорим о ней, — ее масть, возраст и пол — для нас более или менее безразличны, — так и в определенных звуках голоса, и в определенном выражении глаз и лица мы „видим“ чужие переживания лицом к лицу. Никакой аналогии, никакого опосредствования нам не нужно. но, конечно, основанием этой возможности является опять-таки та же самая теория трансцендентализма. Ибо такого рода непосредственная интуиция предполагает, что „я“ и „не-я“ как „иное — я“, как „ты“ — суть только раскрытие непосредственного единства сознания. „Я“ и „ты“ не суть отдельные, замкнутые в себе единицы, которые вступают в связь друг с другом; но наоборот, выделяются из непосредственного единства, и только поэтому могут быть раскрытыми друг по отношению к другу. Таким образом проблема преодоления солипсизма может быть решена только и исключительно с точки зрения рационализма. Иначе придется решать ее базируясь исключительно на умозаключении по аналогии или просто отклонять теорию солипсизма, ссылаясь на ее нелепость.

Так только через априоризм является волевой (этический) субъект не одним лишь я, но сразу же и ты. И категория государства устанавливает систему, а категории экономики понимают эту систему как трудовую систему.

17.

Трансцендентальное мышление есть мышление есть мышление творческое. Всесущее есть результат его творчества. И индивидуализирование (эмпиризиро-

вание) субъекта может и должно совершаться не только по направлению каждой точки на его периферию, но и по направлению к центру. Ибо каждый индивид, как конечность, не может быть абсолютной спонтанейтностью. В нем всегда будет данность конечности, данность ограниченности. Чистое же или трансцендентальное мышление — есть полная, сплошная самочинность, самотворчество. И только как Абсолют, является трансцендентальное мышление по истине — *causa sui*.

Абсолют не исключает, но наоборот включает в себе все конечное. И как единый или, вернее, как единство, он сам есть индивид, сам абсолютная конкретность. Следовательно самый Абсолют мы понимаем не в смысле потенции, но в смысле панентеизма.

Интуитивисты учат, что вещи даны эмпирическому субъекту, как выражается Лосский, в „подлиннике“ и что все отношения точно также даются в самих вещах. И с нашей точки зрения положение совершенно такое же. И мы утверждаем, что вещи для эмпирического индивида даны в „подлиннике“. Но этим проблема познания отнюдь еще не является решенною. Всякое познание и для Канта начинается с опыта, но возникает — то оно вовсе не из опыта. И в самом деле, как мог бы человек или какое либо иное существо (конечное) познать мир иначе, как не через опыт? Чтобы познать мир он должен видеть и восход солнца над землею, и заход его. Отношение вещей к эмпирическому субъекту, имеющему такой-то и такой паспорт, есть *conditio sine qua non* знания. Но если все и начинается с опыта, как учит Кант, то отнюдь еще оно и не возникает из опыта. Если мы не можем притти к теории Коперника, не видевши восхода и захода солнца то, уже имея опыт, не можем держаться более взгляда, что солнце вращается вокруг земли. Опыт, бытие для эмпирического субъекта есть всегда только данности. Но для познания наибольшую ценность имеет истинность. И если опыт — есть данность, то только трансценден-

тельность есть истинность. Но здесь конечно следует остерегаться суеверий, которые обильно сеются психологистами по поводу кантианства. Так напр. Лосский в своей статье: „Мир как органическое целое“, говорит, что теории субъективирующие отношения предполагают, что отношения суть продукт „психической“ деятельности субъекта сознания, но осуществляют это учение весьма различными способами: согласно одним теориям отношения — суть психические явления, однородные с каким-либо другим классом психических явлений напр. с явлениями чувств; наоборот, согласно другим теориям, отношения суть психическое *suī generis*, несводимое на другие психические явления, — нечувственное, умозрительное проявление рассудка, мышления и т. п. Вторые теории назовем интеллектуалистическими.. Образцом их может служить критицизм Канта“. Если бы можно было допустить, что Лосский в этом отношении прав по существу, то было бы абсолютно непостижимо, каким образом мог Кант оказать столь могучее влияние на всю новейшую историю философии, и каким образом она могла стать источником философии не только Фриза, но и Фихте, Шеллинга и Гегеля? Ведь тогда из великого мыслителя мирового масштаба превратился бы он в жалкого заурядного профессора философии какого-либо провинциального университета!

18.

С точки зрения нашей теории трансцендентальность первое эмпиричности, и трансцендентальное сознание — первое эмпирического. Кант своею системою окончательно ниспроверг Декартовскую субстанцию души, хотя интуитивисты до сих пор, понимают Декартово *cogito, ergo sum* — в смысле: „я сознаю, след. я существую“. Но в смысле Канта это: „*cogito, ergo sum* надлежит понимать:“ я мыслю, след. я существую“; функция мышления, как абсолютной достоверности, истинности должна перейти от конеч-

ной субстанции души к трансцендентальному сознанию, ибо эмпирическое я само превратилось в объект построения подобно всем остальным вещам. Поскольку самый трансцендентализм мы понимаем не как субъективный, но как объективный, — отношение эмпирического я к другим эмпирическим, а равно и к другим эмпирическим сознаниям, и наконец к самому трансцендентальному сознанию — должно рассматриваться как реальное. Во всех реальных отношениях устанавливает трансцендентализм необратимость связей. Так время в реальном мире — необратимо, реально необратимо. В явлениях индивидуальной памяти, а равно и памяти коллективной (история) эта обратимость возможна лишь как идеальная, а отнюдь не как реальная. То же самое видим мы и в явлениях познания, напр. в явлениях познания чужой душевной жизни. Только при помощи априоризма, а также и телеологизма может философия выйти за пределы солипсизма и установить наличность чужой душевной жизни, видеть ее в „подлиннике“, и в области науки и философии, и в области литературы и театра, и в области воспитания и государства вырастает личность в таковую из сверхличных элементов. И эти сверхличные, сверх-индивидуальные элементы являются таким образом данными в наличности в социальной среде. Но, познавая чужое я, даже, так сказать, перевоплощаясь в него, мы никогда не можем совсем и окончательно порвать со своим я, и стать другим я. Мое перевоплощение в другое я есть всегда лишь идеальное перевоплощение, но никогда — реальное. И в этом перевоплощении наше подлинное я всегда является критиком нашего воплощения в себе — чужого я, критиком в смысле правильности, реальности такового воплощения. Так артист, играющий короля Лира, как бы ни совершенно воплощал в себе образ этого последнего, всегда должен отличать себя от этого воплощаемого образа, чтобы проверять и корректировать свое изображение короля Лира. То же самое в отношении моего эмпириче-

ского я к трансцендентальному я. Через трансцендентальность связано мое эмпирическое я с космосом в одно органическое целое. Через нее (трансцендентальность) возможно познание, через нее возможна этическая (практическая по Канту) деятельность, через нее же, наконец, возможна и религия, как точка зрения — и конечно и переживание — *aeternitatis* вечности. Но целиком и полностью отрешиться от своего эмпирического я, индивидуального я, отрешиться реально, а не только идеально, — невозможно. Лишь идеально осуществимо такого рода отрешение. Но, если бы это отрешение возможно было реально, то тогда мы имели бы действительно абсолютное всеведение и, перестав быть людьми, сами стали бы Абсолютом, Богом. Если эмпирическое сознание всецело обусловлено трансцендентальным и может существовать только через это последнее и только в нем, — то и обратно, трансцендентальное сознание само возможно лишь через эмпирическое сознание, и только в нем. Именно познание начинается с опыта. Опыт же есть таковой только для ограниченного, конечного существа. И трансцендентальное сознание, или — что для нас — то же самое — Абсолют, лишь через посредство конечных существ и именно в них одних только и приходит к сознанию себя самого. Абсолют имеет следовательно свою собственную историю, переживает определенный ряд ступеней своего развития. Однако, упреки по отношению к Гегелю, что его Бог является в начале своем бессознательным (в логике и философии природы) и только вступив в область культуры (в философии духа) приходит к сознанию себя самого таким образом только в конце своей истории — совершенно неправильно. Только конкретные вещи лежат во времени, подчинены этому последнему. Но Абсолют — вне времени. Однако эта вневременность, — еще не есть отрицание времени. Ведь время является одной из категорий Абсолюта. И вневременность самого Абсолюта понимается нами как вся полнота времени, вся его целокупность, где прошлое слито с

будущим в одно высшее единство. Вневременная системность и временной историзм здесь слиты в одно целое. Развитие Абсолюта в себя самого — есть его история. Но эта история не есть временная история в нашем смысле, но именно, история вневременная. Но если упрек по отношению к учению Гегеля в том, что его Бог становится таковым только в конце своей истории и неправилен по существу, то с другой стороны его критики были правы, правы в том смысле, что учение его было антигносеологично, и все развитие Абсолюта происходило у него поэтому слепо.

Если трансцендентальное сознание возможно только через эмпирические и лишь в этих последних, то не является ли оно само через это ограниченным? Ведь трансцендентальное сознание с нашей точки зрения есть абсолютное сознание, а эмпирические сознания — суть конечные. Здесь снова все сводится на корреляцию конечности и бесконечности. Мы понимаем бесконечность не как уничтожающую всякую конечность, где, по Гегелю, все кошки кажутся серыми, но как включающую в себя эту последнюю и поэтому становящуюся и замкнутою в себе. Ведь напр. один час времени есть сразу и бесконечность, ибо время делимо без конца и конечность, ибо он ограничен и предыдущих часом и последующим и представляет собою нечто замкнутое в себе. Такова актуальная бесконечность в противоположность потенциальной бесконечности всегда стремящейся к своему пределу и никогда не могущей достигнуть такового и возможной лишь в недрах актуальной бесконечности. И замкнутая в себе целостность эмпирических сознаний является в этом смысле равною — с чистою, полною трансцендентальностью или абсолютностью. И сам Абсолют тогда уже не будет Спинозовскою субстанциею, но Гегелевскою становящеюся Идеєю. Но этот Абсолют может ли в таком случае все еще оставаться сознанием, или вернее самосознанием? Ведь в нем не будет объекта, не будет того „не—я“, как „иного“, через что только и

характеризуется всякое сознание. Конечно, не—я, как данность, совершенно исключается нами. Ибо в Абсолюте никакой данности быть не может, так как он есть *causa sui*. Тем не менее всякое тождество требует различения и отличия, требует иного. И тогда сам Абсолют должен пониматься как диалектическая система триединства. Это триединство мы проводим во всей системе; в этой системе триединства мы видим самую историю Абсолюта и наконец в истории самой мы видим реальное самоосуществление Абсолюта как такового.

Итак трансцендентальный субъект завершается в понятии Абсолютного субъекта. Ибо, что такое трансцендентальный субъект? Он есть субъект, который никогда не может стать для себя объектом (в теоретике). Правда, идею дурной бесконечности сознания самого сознания и т. д., как говорит о ней Бергман в своей „Метафизике с особенным отношением на Канта“, мы можем легко отклонить, так как сознание сознания именно и есть это же самое сознание. Однако трансцендентальный субъект всегда остается одной только формою. И в то время как все категориальные формы, как общее конкретного, могут стать для нас „интеллектуальными“ интуициями — трансцендентальный субъект никогда не может стать таковою формою, так как сущностью его я является воля. Именно в теоретике субъект есть, хотя и необходимая, но все-же только предпосылка познания. И поэтому трансцендентальный субъект в теоретике никогда не может сделаться интуициею, но всегда остается одною только формою. И преобразование трансцендентального субъекта в Абсолютный получает в силу этого обстоятельства особенное значение. Поскольку под взаимоотношением Абсолюта и конечности мы будем понимать взаимоотношение Абсолютного я и я эмпирического, мы увидим, что Абсолютное я может существовать только через эмпирическое я и только в них (и конечно в себе и для себя) и наоборот, эмпирические я могут существовать только в Абсолютном я и лишь через него

одного (и конечно и для себя). Стать на точку зрения Абсолютного я — никакое эмпирическое я не может, точно также, как не может оно представить себе своей собственной смерти (может представить только сопутствующие условия) или представить мир до себя, после себя или без себя, не подставляя своего собственного двойника, который все видит, слышит и т. д. Но эмпирическое я не может стать и на точку зрения одной только своей эмпиричности, ибо тогда оно не могло бы выйти из себя самого, будучи всецело и сполна замкнуто в себе самом. Даже более, оно и себя самого не могло бы воспринять, ибо всякое восприятие и познание себя дано нам через связь с внешним миром. Если встать на точку зрения Абсолюта (и следовательно получить абсолютное всеведение, о котором мыслит Франк) означало бы стать самим Абсолютом, то встать на точку зрения эмпирического я — означало бы стать абсолютною единичностью, отколоться от Абсолюта целиком и сполна. Но это — немыслимо. Всякая единица существует как таковая, через все другие в них одних, и как единичность не мыслима и след. не возможна. Мое индивидуальное я может сознать себя и *eo ipso* познавать себя, только противопоставляя себе весь внешний мир. И поэтому не только познание внешнего мне мира, но и познание себя самого обусловлено трансцендентальным или абсолютным я. Еще более ясно это, когда мы переходим в область этики. Творчество себя самого возможно только через транссубъективную норму. Наконец и в области эстетики и религии искупление и приобщение к миру Абсолюта возможно лишь при условии трансцендентальности.

Итак эмпирическое или индивидуальное я существует только через Абсолютное я и в нем самом. И для себя самого возможно он только через Абсолют. И именно поэтому, если познание начинается с опыта, а не из опыта, то идет он к Абсолюту и завершается только в этом последнем. С другой стороны и Абсолютное я, если оно и есть также,

как и индивидуальное я — для самого себя, то осуществляется и существует оно через индивидуальные я и только в них, точно также как эмпирические я осуществляются и существуют через Абсолютное я и только в нем. Так сказать „воплощение“ Абсолютного я — в эмпирические я создает возможность осуществления как самого Абсолютного я, так и всех эмпирических я. И именно поэтому к сущности объекта принадлежит свойство быть таковым только для субъекта. Объект, как мир в его целом, есть не только таковой в себе, т. е. объект, материя, но и для себя, т. е. Абсолютное я. И поскольку Абсолютное я возможно лишь через индивидуальные я, постольку получает свое объяснение то обстоятельство, что наше познание должно начинаться с опыта, и наша теория гносеологии получает тем самым свое логическое обоснование.

Таким образом с проводимой нами точки зрения с одной стороны отвергается всякий плюрализм в в смысле монадологии, ибо в системе трансцендентального целого, говоря словами Канта, „все субстанции находятся в состоянии взаимодействия друг с другом“, а вовсе не трансцендентны друг по отношению к другу, не исключая и Абсолюта; а с другой стороны преодолевается тот пантеизм субстанционализма, в котором единичности, конечности превращаются в преходящие модусы; но с преобразованием Абсолюта из субстанции в Идею, устанавливается тождество конечного и бесконечного, тождество не в смысле слияния различного, но в смысле системы полярности где противоположности при всем своем единстве, являются сразу же и самостоятельными. Вместо *ἐν καὶ πᾶν* пантеизма — устанавливается систематическое единство разнообразного в духе пантеизма.

19.

Выше мы указывали, на корреляцию объекта и субъекта, в себе — бытия и бытия — для себя, материи

и духа. С точки зрения нашей системы эта корреляция должна быть корреляцией телеологической. Одним из членов этой корреляции — является материя, как чистая, т. е. как такая, для которой о духе не может быть и речи. Другим членом этой корреляции является дух, для которого никакой материи нет и не может быть. Однако оба эти члена — суть члены одной и той же корреляции. И поскольку мы рассматриваем эту корреляцию телеологически — а вся наша система есть система одной только телеологии — является материя — не-сущим, μη ὄν, пределом или лучше — тем начальным нулем от которого, но отнюдь не из которого развивает дух в Абсолют. В этом смысле наша система является системой чистейшего спиритуализма, и спиритуализма по духу своему близко стоящего к спиритуализму Лейбница. Мир есть система только и исключительно эмпирических субъектов, или — говоря языком Лейбница — мир есть система только и исключительно одних монад, начинающая с бесконечно низших и кончая Абсолютом. Однако в одном отношении наша система резко и радикально отличается от системы монадологизма Лейбница. Именно, наша система является в некотором смысле синтезом систем Спинозы и Лейбница, синтезом не в историческом смысле — это было бы нелепым анахронизмом — но в смысле синтеза известных типов философского мышления. Для Спинозы все существующее — только единая, всеобъемлющая, абсолютная субстанция; все единичное, все частное пропадает в этой субстанции как в бездонной пропасти. Для Лейбница — наоборот — мир есть система единичностей, монад (от слова *μόνος* — один только). И синтез обеих систем возможен лишь в том смысле, что Абсолют можно и надлежит понимать не в смысле Спинозовского *ἐν καὶ πᾶν* — единого и целого — а в смысле единства разнообразного, а следовательно единичного в смысле индивидуального. А с другой стороны система монад не должна мыслиться только как совокупность замкнутых в себе единиц. Абсолют, как общее, как род должен конкретизировать

ся через единичности, а единичности должны иметь свой фундамент в общем. Через единичность становится Абсолют живою конкретностью; через Абсолют перестают монады быть без окон и дверей, раскрываются и вступают друг с другом в тесную связь. Таким образом взаимоотношения Спиновского Абсолюта и Лейбницевских монад друг к другу мы мыслим себе на манер разработанного нами выше взаимоотношения рода и экземпляров друг к другу.

Итак, духовный мир начинается для нас от нуля как своего предела, и этот нуль есть чистая материя, т. е. мертвая материя. Другим пределом является чистый дух, дух свободный от всякой материи. Это — Абсолют в себе. Промежуточными ступенями являются монады, связанные материею, т. е. телесной организацией, причем чем ниже на этой лестнице стоит монада, тем более является она связанная телесностью и наоборот, чем выше стоит та или другая монада, тем менее является она связанною телесностью. Эта связанность выражается в „данности“, а свобода в „созидании“. Именно, в каждой монаде есть „данное мне“ и „мое“. И только в Абсолюте, как таковом, — является все „моим“. Ибо он есть *causa sui*. Напротив в чистой материи все есть, так сказать, „данное мне“. Но чистая материя и не есть бытие. Все бытие есть Абсолют, а Абсолют — *causa sui* и след. создает себя целиком и сполна в себя самого. Итак, материя есть предел бытия, есть не—сущее, μη ὄν.

Мы указывали уже выше, что только трансцендентальное я и при том только оно одно и может „раскрыть“ эмпирическое я и тем самым сделать возможным познание. Без трансцендентального я никакое познание немыслимо, и само эмпирическое я было бы одною только потенциею. И трансцендентальное я понимаем мы теперь как Абсолютное я. Монадология без Абсолюта, как своего фундамента, — невозможна. Но и Абсолют не может пониматься как поглощающий все бытие, подобно древне греческому Кроносу. И все эмпирические я не могут и не должны мыслиться по отношению к этому бытию лишь

как его модусы. Ибо тогда эмпирическое я было бы в состоянии, становясь на точку зрения вечности, *species aeternitatis* сливаться полностью с Абсолютом и таким образом с одной стороны исчезать, растопляться, расплавляться в Абсолюте, а с другой,—само становится таким образом самым Абсолютом. Для пантеистического мистицизма это и есть действительно так. По этому поводу Франк говорит в своем „Введении в философию“: „Если „сознание вообще“ (знание) входит, как часть в состав индивидуального сознания, т. е. имманентно ему, то каждый человек был бы всеведующим, обладал бы всею полнотою истины, и ни о каком „познании“, т. е. приобретении и углублении знания не могло бы быть и речи“.

Но если наше эмпирическое сознание насквозь пронизано трансцендентальностью, трансцендентальным сознанием, то действительно ли отсюда значит, что мы в таком случае должны обладать всеведением, так как трансцендентальное сознание объемлет собою весь мир? На этот вопрос давно уже ответил, и при том никто иной как сам Гегель. Именно Гегель указывает в своей „Феноменологии духа“, что на самом деле абсолютное дано в процессе знания, хотя из этого, конечно, не следует, будто истина получается сразу: нет, она достигается постепенно, путем углубления в сферу абсолютного...“ О процессе этого углубления мы цитировали Гегеля выше (см. стр. 23 рукописи). Таким образом в известной мере Франк прав. На каждой ступени своего развития знание является всегда полным и законченным, и всякий индивид, живущий в ту или иную эпоху опять-таки в той или иной мере является представителем этой эпохи. Но эта полнота, эта завершенность знания, эта абсолютность ее всегда только относительна. В отношении Божественного Откровения еще в XVIII веке высказал Лессинг мысль, что абсолютность такового откровения всегда раскрывается в пределах возможной его доступности в полном соответствии с культурным уровнем эпохи. С нашей точки зрения это относится равным образом и к науке, и к фило-

софрии, и ко всем другим культурным явлениям. Но с точки зрения Франка речь идет не об относительной абсолютности знания, но, так сказать, об абсолютной абсолютности. Обладать абсолютным всеведением индивид мог бы только в том единственном случае, если бы он был только и исключительно трансцендентальным сознанием. Но он есть сразу же и эмпирическое сознание. И если трансцендентальное сознание есть основание и фундамент эмпирического, то эмпирическое сознание есть *conditio sine qua* non трансцендентального. При нашем понимании трансцендентализма в смысле онтологичности, трансцендентальное сознание есть так сказать *ratio essendi*, а эмпирическое — *ratio cognoscendi*, трансцендентальность есть онтологичность, а эмпиричность — феноменологичность, понимая этот термин в смысле Гегеля, а не Гуссерля. И если причастность эмпирического сознания — трансцендентальному дает индивиду абсолютное знание, то обусловленность трансцендентального сознания — эмпирическим — делает эту абсолютность — относительною. Наше повседневное — только принципиально, но не эмпирично. Итак, Франк был бы прав если индивидуальное сознание мыслить как модус, ибо модус есть только модус субстанции, модус Абсолюта. Но мы понимаем индивидуальное сознание не в смысле Спинозовского модуса, но в смысле Лейбницевской монады. Модус есть только мимолетное явление субстанции, монада же — исконное бытие. И наш синтез Спинозизма и монадологизма заключается в том, что мы утверждаем их утверждения и отрицаем их отрицания. Спиноза утверждает Абсолютную Субстанцию, а Лейбниц — монады, а Спиноза отрицает монады, а Лейбниц — единую Абсолютную Субстанцию. В нашем познании неразрывно слиты слиты две стороны: индивидуальное я не может познавать ничего и не может даже само существовать без „сознания вообще“, — это одна сторона. Другую стороною является то, что то же самое познание не может быть оторвано от реального конечного индивида. И самым ярким доказательством этого является воз-

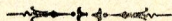
возможность существования теории солипсизма. Если с одной стороны, без фундамента со стороны „сознание вообще“ понимание — немыслимо, то, с другой стороны, всякое познание строго индивидуально. И как с упразднением „сознания вообще“ исчезает возможность познания, также точно и с упразднением индивидуального субъекта самая возможность познания исчезает. Встать на точку зрения Абсолюта никто не может, точно также как и всякого другого. Абсолютная индивидуальность есть коррелат абсолютной общности. И в самом Абсолюте коррелаты должны полнее и ярче воплощаться, чем в отдельных частных явлениях.

Имманентность „сознания вообще“ с нашей точки зрения дает только возможность полного, абсолютного знания, но отнюдь не действительность его. И эта возможность. — есть реальная возможность. И открытие Нептуна — Леверье — есть самое яркое доказательство этого. Другими словами полнота истины дается нам только принципиально, но отнюдь не — эмпирически.

Таким образом задачей философии является синтез всепоглощающего пантеизма и радикального сингуляризма. И возможность такого прохождения между Сциллою пантеизма и Харибдой сингуляризма была уже предуказана еще в древности Аристотелем. Общие понятия — идеи Платона, трансцендентные чувственному миру единичных феноменов, он первый пытается сочетать в высшее единство с этими вещами чувственного мира, полагая этим сочетанием основу конкретной общности в своем учении об антилехиях и являясь таким образом предтечею Гегеля.

Понятие абсолютнос неразрывно связано с понятием бесконечности. Абсолютность, как бесконечность, отвергая целиком и сполна всякую конечность. В бесконечности исчезает, пропадает конечность. И именно, в силу того, что Кант сделал предметом своего построения конечный опыт, отверг он Спинозовскую Абсолютную субстанцию. Однако сама конечность требует своего обоснования со стороны беско-

нечности. Но субъективный гносеологизм Канта позволил ему понять это обоснование только как „регулятивность“. Однако регулятивность сама выражала собою — дурную бесконечность. И сочетать конечность с истинною, а не дурною бесконечностью удалось только Гегелю, с преобразованием им понятия Абсолюта из Спинозовской субстанции в Абсолютную Идею. Ведь Абсолют, как Идея, есть актуальная, самозавершающая бесконечность, которая именно потому, что она не есть уже завершенная, а еще только завершающая себя самое, включает в себя всякую конечность. И Спинозовский пантеизм, со своим преобразованием в Абсолютный пантеизм, уже не поглощает конечность как таковую, но именно наоборот, требует ее и обосновывает эту последнюю. Только в Абсолюте, как Идее, конечность и может существовать. И если в Абсолюте как субстанции исчезает конечность, как таковая, то при превращении Абсолюта в бесконечную норму — конечности нет места в системе философии. Если в Абсолютной субстанции является конечность только мимолетным модусом, лишенным всякой устойчивости, то в Кантовском мире опыта превращается она в призрачное „явление“, именно в явление того, чего нет, но что должно еще только стать.



КОММЕНТАРИИ.

Комментарии.

К проблеме пессимизма.

(на стр. 31 перед пар. 14):

Гедонизм, пессимизм, утилитаризм, эвдемонизм, — все эти воззрения, которые, измеряют ценность вещей по удовольствию и страданию, т. е. по сопровождающим состояниям и второстепенным сторонам, — все эти воззрения, которые видят только переднюю сторону вещей, все эти наивности, на которые всякий, кто сознает в себе творческие, образующие силы, кто чувствует в себе художническое сознание, будет смотреть с насмешкою и сожалением. „Вы хотите, по возможности, устранить страдание, вы стремитесь к благополучию людей. Да ведь благополучие, как вы его понимаете, — ведь это — не цель, это — конец, состояние, которое сделает человека смешным и презренным, которое заставит желать его гибели. Школа страдания, великого страдания создавала до сих пор все высокое в человеке. Это напряжение души в несчастии, которое вырабатывает в ней силу, этот трепет ее перед зрелищем великой гибели, ее изобретательность и мужество в терпении и перенесении несчастия, ее умение истолковать и употребить несчастье в свою пользу, и все, что ей когда-либо было даровано — ум, притворство, изворотливость, таинственность, глубина и величие, — все это было даровано ей среди страданий, в школе и выправке великих страданий“.

(Затем к стр. 39, строчки 18):

О таких людях, которых несчастье сокрушает, подобно тому как млат только „дробит стекло“, Ниц-

ше так говорит: „Подавляющая масса людей состоит именно из наименее ценных экземпляров человеческого типа „неясных, расплывчатых копий великих людей, отпечатанных на плохой бумаге, стертыми клише“, — людей без собственной мысли и воли, прячущихся за чужие мнения и чужие защиты, неспособных ни к широким интересам, ни к возвышенным настроениям, ни к высоким подвигам, неспособных к великому ни в добре, ни в зле, а равнодушных к нему, — людей, способных только к тому, чтобы препятствовать свободному развитию великого человека и его задаче, или же быть орудием в его руках. Не в этих людях, их идеалах и их благе — гордость и счастье человечества, не в них залог его будущего, расцвет его надежд и камень его веры, — не в них, одним словом, смысл человечества; напротив, преобладание таких людей и господство массы неизбежно клонится именно к вытеснению наиболее оригинальных, выдающихся, редких и ценных людей, т. е. таких людей, на которых основывается вся надежда на возвышение и облагораживание человечества.

В человеке соединены тварь и творец; в человеке есть и материя, и обрывок, и излишек, и глина, и бессмыслица, и хаос; но в нем есть и творец, и художник, и твердость молота, и божественное созерцание, и седьмой день отдохновения. И вы сострадаете твари в человеке, тому, что должно быть приведено в форму, сломано, сковано, разорвано, сожжено, расплавлено и очищено, — тому, что необходимо будет страдать. Нет, наше сострадание, наше обращенное сострадание восстает против вашего, как против худшей из всех слабостей и изнеженностей“. „Зачем вы так мягки, мои братья, так уступчивы? Зачем так много отрицания и отречения в вашем сердце, так мало рока в ваших взорах. Ведь если вы не захотите быть роком, быть неумолимым, как сможете вы некогда победить со мною? И если ваша твердость не захочет сверкать молнией, разрезать и рассекать, как сможете вы творить со мною. Ведь все творящие — тверды. И блаженством должно вам

быть — на тысячелетиях отпечатлеть вашу руку, как на воске, — на воле тысячелетий начертать письма как на бронзе, — тверже бронзы, благороднее бронзы. Совершенно твердо только благороднейшее. Эту новую скрижаль ставлю перед вами, мои братья; будьте тверды" (Заратустра). Вести столь обусловленное, столь позднее существование, как наше, стоит во сто раз более труда, более предосторожностей: и вот люди помогают друг другу, и каждый до известной степени — и больной, и сиделка у больного. Это и называется тогда „добродетель“; а у людей, которые знали жизнь еще иначе, полнее, кипучее, расточительнее, — это назывались бы по другому может быть „трусостью“, „жалкою дряблостью“, „бабьей моралью“. Наша мягкость нравов — есть следствие упадка; наоборот, суровость и жестокость нравов может быть следствием избытка жизни; тогда и можно на многое отважиться, многому бросить вызов, многое и расточить. То, что было когда то приправою жизни, было бы для нас ядом. Быть равнодушными (это тоже одна из форм жизни), — для этого мы тоже слишком стары, слишком поздны, и наша мораль сочувствия — то, что можно было бы назвать *l'impressionisme moral* — есть только еще одно выражение раздражительности, свойственной всему вырождающемуся. Сильные времена, высокие и величественные культуры видят в сострадании, в „любви к ближним“, в отсутствии собственной личности и чувстве этой личности — нечто презренное“. Итак млат может и имеет свою целью ковать именно булат, как говорит Пушкин.

Эпиграф ко II части стр. 47:

На незаконченной Твоей картине.
Я лишь едва заметный р бкий штрих,
Простой мазок, одна из мн гих линий,
Но Ты в трудах нуждаешься моих.

Наставет день, когда я нужен буду
Для Твоего огромного холста,
И без меня не совершится чудо
И не обожествится крас та.
(Н. Белоцветов).

Смысл развития религии.

(К стр. 50 в конец § 1, вставить со страницы 178 — § 17 сначала и до слов на стр. 184. „Здесь мы уже вплотную подходим к христианской сотериологии. Причем эту фразу исключить, а вместо нее кончить так:

Развитие религиозной идеи мы видим, на основании изложенного во первых в том, что постепенно понятие бессмертия демократизируется, и удел бессмертия, первоначально принадлежавший только немногим избранным, становится наконец в христианстве всеобщим. Во-вторых магический элемент в религии со своею верою в волшебную силу тех или других слов и действий постепенно оттесняется все более и более на задний план, уступая понемногу противоположному ему, фаустовскому элементу. И вместе с Вольтером (в одном из его философских рассказов) мы не видим достаточных оснований для веры изображенного у него одного индуса умершего с надеждою на искупление, так как он мог перед своею смертью подержаться за хвост священной коровы.

Чем же вызывается эта вера в бессмертие и на чем может она базироваться с точки зрения философии?

О свободе воли.

(На стр. 50 перед пар. 2:)

В. Сеземан пишет о нашей системе следующее: „Освободить систему Гегеля от погубивших ее оши-

бок можно по мнению автора, лишь в том случае, если признать необходимую коррелятивную связь гносеологии и метафизики, субъективного и объективного начала знания, сохраняя при этом, однако положение о принципиальном тождестве бытия и мышления. Мышление не может иметь никакого другого содержания кроме бытия, но с другой стороны и необходимою формою этого содержания может быть лишь форма самого мышления. Форма и содержание знания связаны необходимою корреляцией; но вместе с тем они непрерывно переходят друг в друга; форма порождает из себя содержание, т. е. содержание есть ничто иное как развитие и раскрытие самой же формы. Иначе говоря: мышление не постигает какой-то трансцендентный ему предмет; оно и не реконструирует нечто данное ему извне; оно строит или порождает объект из своих собственных недр и на основании своей собственной закономерности. Для концепции знания это понятие порождения имеет двоякое значение: во-первых оно обеспечивает автономность мышления, его самодовлеющий характер; мышление не зависит ни от какой вне его лежащей данности. Объект (бытие) ему не дан, а задан; он составляет проблему, которую само мышление ставит и само мышление разрешает. Но порождение означает еще и нечто другое; не только внешнюю, но и внутреннюю автономию. И само мышление не есть нечто данное оно не сковано какими либо естественными стоящими над ним законами Оно само устанавливает эти законы в своем внутреннем развитии, т. е. процесс его развития есть процесс самотворчества, самопорождения. В этой изначальности мышления сказывается его свобода, но свобода не в смысле произвола, а в смысле начала той закономерности или, точнее той систематичности, которая определяет собой процесс познания во всех его стадиях. Система знания приобретает благодаря этому не статический, а динамический характер; не только в историческом, но и в логическом аспекте. И только этот динамиче-

ский характер обеспечивает знанию с одной стороны его внутреннее принципиальное единство, а с другой неограниченную свободу бесконечного развития и расширения. Иначе говоря: система — руководящая развитием знания, идея, которая воплощается в каждой его стадии, но вместе с тем и возвышается над каждой из них. В динамическом своем аспекте она проявляется как направляющий знание метод. Развитие знания имеет поэтому телеологический характер; его конечная цель — объективная истина, т. е. объект в его систематическом единстве.

Если мышление довлеет себе и автономно, оно и критерий своей истинности должно черпать не из другого источника, а находить его в самом себе. Это значит: оно должно быть самодостоверным. Но самодостоверностью оно может обладать лишь в том случае, если оно непосредственно созерцает истину в самом себе, т. е. если оно по самому существу своему интуитивно. Интуитивностью определяется основополагающее значение мышления для знания; ею преодолевается Кантовская противоположность между дискурсивностью рассудка и созерцательным, характером чувственности. В силу своей интуитивности мышление способно породить из себя и начала чувственного познания. Но помимо этого интуитивность обуславливает и диалектическую структуру мышления.

С одной стороны мышление, непосредственно находя в себе самом истину, в своем самосозерцании не выходит из себя и в этом смысле аналитично. Но это самосозерцание не пассивно, оно есть творческий акт самоутверждения или самополагания мышления и потому оно — с другой стороны — синтетично. Синтетичность мышления не противоречит, однако, аналитичности, а наоборот проистекает из нее, как необходимый ее коррелат. Из аналитически-синтетической природы мышления вырастает непосредственно вся внутренняя диалектика чистого знания. Все его принципы и категории связаны между собою соотношениями коррелятивности и

тождества. Каждая последующая категория возникает из предыдущей как противостоящий ей и необходимо дополняющий ее коррелят; но вместе с тем она раскрывает и утверждает лишь то, что потенциально; в зародыше уже содержится в предыдущей. В этом смысле оба члена корреляции лишь разные аспекты объединяющего тождества. Так, например, между собою связаны основные логические принципы — тождества, противоречия и исключенного третьего. Принцип тождества лежит в основе самополагания мышления. Но определенность этого самополагания возможно лишь при условии противопоставления полагаемому А отличного от него не—А. Это условие устанавливает принцип противоречия. Вместе с тем необходимость корреляции А и не—А, показывает, что первичный акт самополагания мышления охватывает одинаково А и не—А и в полном своем раскрытии знаменует их систематическое единство (и тождество). Этот третий объединяющий момент и выражает, в толковании автора, принцип исключенного третьего. Все три принципа, являясь категориями качества, очерчивают сферу логики. Им противостоят, как их диалектическое отрицание, категории количества, характеризующее область математики. К систематическому единству качество и количество приводятся в категориях отношения, определяющих собою структуру естествознания. Каждой из этих областей знания, логически развивающихся одна из другой, свойственно свое особое систематическое единство и свой особый метод (логике — дедукция, математике — „традукция“, естествознанию — индукция).

Отсюда уже явствует, что процесс диалектического развития мышления не ограничивается переходом от одной группы категорий к другим, логически с ним связанным, но и ведет от общего к конкретному, т. е. что он характеризуется постепенным осложнением, обогащением и расчленением содержания знания. Математика конкретизирует логику, а математику — естествознание (понимаемое, как описатель-

ное естествознание или учение об органической природе) Этим трем ступеням конкретизации научного знания соответствуют в интерпретации В, модальные категории; возможности, действительности и необходимости, или в ином аспекте; начала логичности (аналитичности) „достаточности“ (синтетичности) и достаточного основания“. (На языке формальной логики этим ступеням соответствуют: понятие — суждение и умозаключение). Но достаточное основание — по отношению к знанию в его целом — означает не последнюю предпосылку знания, а идею систематического единства, определяющую, собою, как безусловная цель, и самую структуру, и диалектическое развитие знания.

Естествознание завершает собою построение мира как объекта познания. Но объект необходимо предполагает познающий его субъект. Поэтому вторая основная проблема философии — это построение мира как субъекта. Решение этой задачи берет на себя этика. Посредствующим звеном между теоретической и практической философией служит психология. Она изучает объект поскольку он приходит к сознанию самого себя, т. е. становится субъектом. Но в логике субъект, как субъект познания, остается лишь одной возможностью, лишь необходимою предпосылкою, которая в пределах логики не находит своего оправдания. Действительно, самотворчество мышления, порождающее мир объекта, возможно лишь в том случае, если мышление обладает самоchinной активностью. Эта активность есть ни что иное как воля. Поэтому субъект познания необходимо укоренен в субъекте действия; а постольку и этика обосновывает собою логику. Этика строит мир нравственный, мир культуры, который характеризуется противоположностью бытия (природы) и долженствования. Природа, как зло должна быть преодолена, для того, чтобы мог осуществиться абсолютный идеал добра. Но идеал этот в силу своей абсолютности бесконечен и потому в эмпирии никогда не может быть реализован. В пределах этики противоположность при-

роды и долженствования остается поэтому непримиренной. Примирить ее может только та область, в которой абсолютный идеал перестает быть только нормой и становится реальностью. Это—область эстетики. Красота и есть воплощенный в действительности идеал. Субъективно мир красоты выражается как чувствование, объективно — как целесообразность; моментом целесообразности эстетика связывается с логикой, моментом идеальности — с этикой. Таким образом эстетика завершает собою систему идеализма. В толковании автора, он знаменует собой не только философию искусства, но и философию религии. Эта связь искусства и религии особенно ярко обнаруживается в трагедии, как высшей форме художественного творчества. Разрешение трагического конфликта сводится в конечном итоге к религиозной идее искупления через страдания и смерть. В акте самоотречения человек преодолевает конечность и несовершенство своей природы и, утверждая абсолютность идеи, сам приобщается к ее бесконечности и совершенству. В этом высший смысл не только отдельного человека, но и исторического бытия народов и всего человечества“.

Свобода и необходимость для нас не исключают друг друга, но наоборот взаимно требуют одна—другую; так понимаем мы свободу как таковую — без произвола, и необходимость — без принуждения. И тогда свобода является для нас прежде всего как свобода начала. Свобода есть абсолютное начало, начало *ab nihilo*, начало от ничто. И первый, кто выдвинул это понятие свободы начала — был Лейбниц, создавший первый понятие дифференциала или бесконечно-малого. Это понятие свободы легло в основание логики, как философии—и Гегеля и в наши дни—Когена. Но одного этого понятия свободы—недостаточно. В связи с ним есть одно понятие свободы. Это понятие свободы — есть понятие свободы наступающего момента. Это новое понятие свободы лежит в основе этики Когена. Оно есть антиципация будущего как свободы от прошлого. Каждый новый момент

воли — есть новое творчество, творчество нового. Этого момента динамизма мы не видим у Гегеля. Его динамизм есть только созерцание, есть только одна интеллектуальность. Можно было бы такое воззрение назвать идеализмом, если под идеализмом понимать одну только иллюзионность. И мышлению противопоставляет Коген в этом смысле — волю. Но взгляд Когена слишком узок, поскольку воля, как основание чистого практического разума, целиком и полностью исключается из теоретики, т. е. того, что назвал Кант чистым теоретическим разумом; другими словами из философии бытия, философии природы. В этом смысле и только в этом смысле мы видим значение философии Бергсона. Его „жизненный порыв“ как раз и является этою „второю“ свободой, свободой наступающего момента. Наконец последнею свободой является для нас свобода цели, свобода конца. Мы понимаем мир в смысле телеологизма. И конец или цель есть сразу же и причина, основание, *causa finalis*. Сам абсолют есть в этом смысле — *causa sui*: у него нет никакой природы в смысле данности, он создает себя самого исключительно своими собственными силами и из себя самого. Абсолют как идеал, как цель есть прежде всего идея. И эта идея, идеал и есть та творческая сила, которою он создает самого себя, как реальность. Основное свойство Абсолюта — самотворчество. И каждый конечный индивид является только элементом самого Абсолюта, ибо вне Абсолюта нет ничего. Он есть абсолютная полнота. И поскольку таковой конечный индивид живет в своей индивидуальной идее, осуществляет в своей жизни свою подлинную идею, входит он в единство Абсолюта — активно и тем помогает Абсолюту творить самого себя. И тогда конечный индивид получает подлинную свободу, и, становясь участником в осуществлении Абсолютом создания, творчества себя самого, делается также, в известном смысле *causa sui*. Эта свобода отнюдь не может быть свободой индивидуальною, она всецело и сполна трансцендентальна. Но трансцендентальное и эмпирическое отнюдь не только противоположны;

они — суть коррелаты. И эмпирическое, индивидуальное, оставаясь таковым, является насквозь трансцендентальным, равно как и трансцендентальное, точно также оставаясь таковым, целиком и сполна расходуется в эмпирическом.

Итак понятие свободы тождественно в известном смысле с понятием Абсолюта. И поэтому мы может перейти от понятия свободы к понятию Абсолюта. (Затем сюда, на стр. 50, I тома, I приложение со стр. 306).

Ступени души.

(К стр. 54). (Перед словами: „но все общее...“ — строчка 17 снизу):

Субъект, сознание не витают где то за пределами мира природы, мира объекта, но тождественны с этим последним. Сознание не есть какая-то отдельная сама по себе существующая сущность; оно не есть и просто пустая форма, неизвестно где обитающая, — но есть сознание природою самого себя, сознание бытием себя как такового. И поэтому сознание есть не свойство, но сущность самого бытия. И поэтому, как логика, мир понятия неразрывно связан с миром природы, и логические роды и виды, оторванные от естественных родов и видов, превращаются в какие то пустые и произвольные формы, а естественные — в случайные, чуждые логике, вещи, — точно также и мир математического естествознания, будучи оторван от биологического, т. е. живого мира, — превращается в ряд пустых символов и формул, чуждых всякой реальности, а мир биологии является случайно возникшим из мира мертвой природы, путем ли произвольного творения или путем материалистически понимаемой эволюции. Но для нас как логика со своими понятиями есть неразрывное целое с природою, и каждая из этих обеих областей может только логически обособляться от другой, но реально обособляться не может, также точно и миры механики, физики и химии — не суть какие-то особые отдель-

ные от мира живой природы — царства мертвой природы, но только логически обособленные, отвлеченные стороны этого живого мира. И особенностью этого живого мира природы является эволюция, развитие, история. И миры растительный, животный и человеческий и суть исторические миры. И поэтому наряду с социальной и гуманитарною историей есть и история естественная. Но естественная история однако не ограничивается мирами только растительного, животного и человеческого царств. Сюда же принадлежит и минералогия, т. е. область минералов, а равным образом и область небесных тел и целых систем.

Итак, на самом деле нет никакого царства мертвой природы: весь мир природы есть живой мир. И вывести живой мир из мертвого мира, только и возможно, явно или тайно исходя из точки зрения материализма. Во всяком случае мы имеем не одну только антропо-психологию, но и зоо-психологию, т. е. психологию животных и даже фито-психологию, т. е. психологию растений. И еще Э. фон Гартман писал, что если психология человека есть область сознания, то психология животных есть область полусознания, именно область инстинктов, а психология растений есть область четверть сознания, как область чистых рефлексов. „Чистый“ же субъект, „чистое“ сознание как мы уже сказали есть субъект, сознание „вообще“, т. е. субъект или сознание во всей своей всеобщности. (Затем сюда, на стр. 54, за 2 строки до конца: II приложение); к стр. 35, за 3 строки до конца страницы вставить со страницы 303 Итак по Гердеру наша организация строчка 17 снизу до конца § 30.

Моление о Чаше

(к странице 56, перед словами „Пробуждение разума“ вставить):

Мы указывали на величественный миф античного мира, рассказывающей о боге Хроносе,

пожиравшем своих детей и Юпитера, преодолевшем время. Однако и христианство выдвигает в этих же целях не менее, если только не более величественный миф. Мы говорим здесь о „молении о чаше“ в Гефсиманском саду. Отпадение человека, как разумного существа — знаменовало собою рождение времени, именно того самого времени, которое преодолел Зевс. Конечно это рождение времени было скорее только рождение осознания времени, чем самого времени. Ибо время само по себе рождается только в категориях чистого разума, разума теоретического. В религиозном же разуме, как разуме гуманитарном—первую ступень представляет собою еще неразличимое в себе тождество времени и вечности. И вот это то тождество в известный логический момент разрывается. Место неразличимого тождества начинает занимать глубокая антитеза времени и вечности. Вот этот-то момент мы и называем моментом рождения осознания времени. Итак для нас возникает время, а вместе с этим последним и всякое страдание. Мы разумеем здесь конечно метафизическое страдание, т. е. именно присущее одному только человеку страдание, происходящее из сознания им конечности и бренности своего а равно и целого мира существования, т. е. из сознания человеком метафизической недостойности своего бытия как конечного и случайного с точки зрения бесконечного достоинства человеческой личности. Но антитетичность времени и вечности должны в свою очередь смениться новою, высшею стадиею, где время не исчезает, но и не остается абсолютно самостоятельным, а вбирается в вечность и вечность также не остается пустою трансценденциею, но получает от времени свою подлинную жизнь. Юпитер преодолевает, но отнюдь не упраздняет, не уничтожает времени. То же самое, но уже в высшей форме видим в христианском мифе „моления о чаше“, и одна только фраза Паскаля (Pascal, „Le mystère de Jésus“) раскрывает это уже полностью: *Jésus sera en agonie, jusqu'à la fin du*

monde: il ne faut pas dormir pendant ce temps là!“ — Иисус будет томиться духом вплоть до конца мира (т. е. пока существует „время“): нельзя спать в течении этого времени!“ Только „бодрствуя“ преодолеть мы время и присовокупляем себя к вечности. Вот почему пробуждение разума... и т. д.

Идея страдающего Бога.

(После стр. 56 и перед стр. 57).

Таким образом нами выдвигается теория — Бога как страдающего Бога. И целый ряд древних религий выдвигает эту теорию, начиная с египетской религии бога Озириса. И как видно из взглядов Паскаля, эта же теория лежит в основе и подлинного христианства. Но обоснование христианства на принципах новоплатонизма — исказило христианство. Ибо в новоплатонизме Бог и человек, Абсолютное и относительное — являются противопоставленными друг другу, исключаящими одно — другое. И тогда возникает вопрос, как же мыслимо в таком случае основное понятие христианства, понятие Богочеловека? Но допустим таковое совпадение, тождество противоречивого, — так сказать *coincidentia oppositorum*. Ведь не даром же св. Тертуллиан положил в основание своего понимания христианства свой знаменитый тезис: *credo, quia absurdum*. Но нас сейчас интересует специально проблема страдания и искупления. Христианство учит, что Бог приносит в искупление грехов мира в жертву Своего Единственного Сына. Значит страдает за грехи людей Сын Божий, Второе лицо Св. Троицы. Но как же может страдать Бог? Ведь Он определяется как вседовольный и всеблаженный. Таким образом страдать Богочеловек ни в коем случае не может по Божеству; следовательно страдает Он только по человечеству. Но какое же может тогда еще иметь значение для искупления — страдание человека? Ведь страдает ли человек Иисус, или другой человек по существу одно и то же. Только

страдание Бога может иметь для искупления решающую роль. Но как может страдать вседовольный и всеблаженный Бог? Бог — абсолютен и вечен; человек конечен — и живет во времени. И мы говорили уже, что время рождается только в конечном мире и что только через время и во времени — рождается страдание. И тогда становится ясным, что Абсолют и конечность, Бог и человек, вечность и временность, блаженство и страдание отнюдь не противостоят друг другу, не исключают одно — другое, но Абсолют включает в себе конечность, Бог — включает в себе человека, вечность — включает в себе время, и блаженство включает в себе страдание. И только тогда становится для нас понятною идея страдающего Бога. Напротив, понимание Бога как вседовольного и всеблаженного превращает страдание в какой-то дефект. Страдать как будто бы значит чувствовать недостаток чего-то, чувствовать, что чего-то не хватает. Следовательно страдать может только конечное существо. А поэтому Бог и не может быть страдающим Богом. Но таковое отрицательное понимание страдания, отрицательное в смысле отсутствия чего-то — есть полное непонимание самой сущности страдания. Страдание не есть только одна пустая негативность, одно лишь отсутствие положительного, т. е. удовольствия; но оно есть само положительность, но положительность со знаком минуса. Страдание — полярно наслаждению. Оно такая же позитивность, какую является и блаженство. И именно через это не может страдание входить в категорию прекрасного; оно далеко выходит за пределы этого прекрасного; оно всецело входит в категорию трагического. Трагическое выходит за пределы прекрасного; но оно тем не менее всецело остается в пределах эстетики. В этом смысле Ницше говорит: „Только великая боль — последний освободитель духа. Она учит великому подозрению, она из каждого У делает Х, истинный настоящий Х, т. е. предпоследнюю букву перед последней. Только великая боль, та длинная медленная боль, при кото-

рой мы будто сгораем на сырых дровах, — только эта боль заставляет нас, философов, спуститься в последние наши глубины, и все доверчивое, добродушное, прикрывающее, мягкое, в чем, быть может, мы сами полагали свою человечность, отбросить от себя“. Таким образом только через трагику углубляется жизнь, и само христианство получает новое, более проникновенное понимание. Вместе с этим и этика, бывшая до Канта (не исключая, а скорее именно включая сюда и Лейбница) перестает иметь характер той вульгарности, о которой говорит Паскаль, именно, когда рассуждая о *summi boni* философов, дерзновенно утверждал, что „лошади осуществляют идеал стоической добродетели...“ Наконец мы должны указать, что никакая Теодиция немыслима, если Бог не есть страдающий Бог. Ибо момент страдания в мире — с одной стороны неустрашим а с другой — есть *conditio sine qua* поп никакого величия и никакого блаженства.

Перед пар. 3 Религия (с т р. 60) поставить со стран. 20 со слов: „итак, если мы освободим область религии“ и до слов: „Итак христианство на стр. 284.

Штейнберг об учении о свободе Достоевского.

К стр. 75 (перед: „Всеобщая воля...).

Итак сознание добра и зла есть плод труда и опыта, а не дар судьбы и невинности, ибо нельзя познавать добро и зло, оставаясь в раю и райском неведении, и не напрасно подстрекает премудрый змей нарекающего Адама, а нареченную его подстрекает соблазниться и соблазнить: лишь утратив свою невинность и свое бесплодное бессмертие, люди и народы удостоиваются бессмертия истинного и живого, уже за райскими вратами, но все же через вкушение от древа жизни, от того древа, которое они сами слагают своею собственною генеалогиею в своей собственной исто-

рии. Злой соблазнитель не солгал, вернее, его ложь не могла не обернуться правдою, как говорит А. Штейнберг в своем „Учении о свободе Достоевского“.

Стр. 102, эпиграф к III ч. Тютчев:

„Счастлив, кто посетил сей мир В его минуты роковые: Его призвали всеблагие, Как собеседника на пир. Он их высоких зрелищ зритель, Он в их совет дупушен был, И заживо как небожитель, Из чаши их бессмертье пил“.

Загадка человека

(перед пар. 2 стр. 105):

„В нас, а не в звездах небесных и не в глубоком Тартаре обитают вечные силы всего мироздания“, говорит один древний поэт. И тем не менее, как говорит Страхов („О вечных истинах“ стр. X—XI): Редко кто хочет признать центральное положение человека в мире. Между тем когда и где было найдено в природе существо или явление более загадочное, более таинственное, более сложное, чем человек? Не составляют ли явных мечтаний все попытки отыскать в мире (т. е. в природе вне человека) тайные силы, иррациональные явления — попытки, которые тянутся через всю историю человечества? Солнце со своими огненными дождями и извержениями — которые когда то воспевал Ломоносов, — не есть ли простейшая вещь в сравнении с тем, что совершается в человеке. Действительно мир вовсе не так великолепен и дивен, чтобы человек не мог считаться его центром. Все открытия, все исследования только упрощают наше понятие о мире, снимают с него фантастические краски, а никак не увеличивают того разнообразия и той загадочности, которую мы так охотно желали бы перенести с себя — на внешние предметы. Человек — вот величайшая загадка, узел мироздания. Еще в древности вложил Софокл в уста Антигоны (в трагедии „Антигона“) знаменитую

песнь: „Много есть на земле чудес; но нет в ней ничего, что было бы чудеснее человека“. И мы — величайшая загадка, узел мироздания, мы центр и мера вселенной во всем ее прошедшем, настоящем и будущем, как говорит Страхов. Так прав тот поэт, которому принадлежат слова: „в нас, а не в звездах небесных, и не в глубоком Тартаре — обитают вечные силы всего мироздания“. И не столько чудесен человек как явление природы: ибо и все остальное — также, хотя и в меньшей мере чудесно; и не как представитель мира социальной культуры — чудесен человек: ибо и социальная жизнь других существ — чудесна; — но более всего чудесен человек как единственный представитель гуманитарного мира. И прежде всего само познание есть одно из величайших чудес мира. Так тому же Страхову принадлежат и следующие слова: „Человек есть зритель мира. Самая удивительная загадка заключается не в том, что мир существует, а в том, что у него есть зритель. Как бы чудесен не казался нам мир, как бы поразительны ни были для нас его порядок, стройность, красота, могущество, разнообразие — наиболее чудесное и наиболее поразительное явление состоит в том, что мы можем это видеть и этому удивляться. Великолепен свет солнца;“ эти могучие лучи дышат вечностью“ говорит один поэт. Но этот свет получает свое великолепие от нас; сам себя он не видит, ничего не знает о своем великолепии; картина мира сама себя не видит и сама для себя не существует; но есть зритель, который видит эту картину, для которого она существует, и который сам для себя существует. Вот это самое большое чудо. Если мы скажем, что человек сам породил этот мир, что его мысль создала эту видимость, внесла в нее свет, красоту, порядок, то это может показаться странным; но не будет ли казаться еще более странным, если мы скажем, что мир породил человека, что мысль человеческая есть произведение природы — что след. слепая картина породила из себя зрителя, для того, чтобы он ее видел, и ею любовался? Во всяком

случае только здесь, только в этой точке мы прикасаемся к истинной загадке бытия и мышления. Чтобы ни существовало, и как бы ни существовало, бытие должно быть таково, чтобы возможно было мышление. И обратно, нельзя ничего понять, если мы не понимаем мышления". (Страхов. *Философские очерки*. (СПб. 1895 г. статья: „Главная черта мышления“ стр. 119—120). „Мы ставим понятие существования мира в зависимость от понятия мышления мира.. Существовать может только нечто такое, что может мыслиться; немислимое с мышлением не сообразное не может и существовать. И мышление потеряло бы всякий определенный смысл, если бы ему не противостояло мыслимое бытие“ говорит Петцольд („Введение в философию чистого опыта“). И далее тот же Н. Н. Стрихов продолжает: Истина доступна человеку во всем ее величии, во всем сиянии. Мы живем не только половиною, но и полною жизнью, мы центр и мера вселенной, во всем ее прошлом, настоящем и будущем. (Философ. очерки стр. 50). Но познание завершается в самопознании и только в этом последнем раскрываются глубины человеческого духа а вместе с ними и глубины бытия как такового. Так лишь в искусстве и религии соприкасается человек непосредственно с подлинным бытием... В своем времени открывает он самое вечность и в существе своего духа — самого Бога

(Добавление стр. 114, 4 строка снизу: вместо „блаж. Августина“, следует: „св. Тертуллиана“ И далее только отсюда получают свой смысл следующие слова блаж. Августина“):

„То, что мы называем христианством было от начала мира, пока не пришел Христос во плоти, и бывшая от начала истинная религия не получила название „христианство“.

(Добавление к стр. 120, после слов: „И поэтому было бы более правильно“ вставить):

Но эта замена Аристотелем — новоплатонизма объясняется легко тем обстоятельством, что новопла-

тонизм сам любил скрываться за Аристотелем. Недаром значительнейшая книга новоплатонизма называлась „Теология Аристотеля“. Итак, Трубецкому надлежало бы скорее сослаться на новоплатонизм.

(Добавление к странице 134, 7 строка сверху: Наконец наш современник Мережковский, в главе „Бич Господень“ книги „Иисус Неизвестный“ говорит):

„Вечная мука всех честных людей — как бы раз на всегда предreshенная в судьбах мира каким-то дьявольским промыслом предустановленная защищенность, неуязвимость, безнаказанность всех овладевших миром негодяев, все равно революционных, мятежных или охранительных. О, если бы знать, что бич Господень ударил по лицу хоть одного из них — какая была бы отрада“.

К проблеме античности.

(К стр. 135. перед словами: Для язычества, и язычества уже развитого..“, 15 строка снизу—вставить):

Правда еще для Гомера является супруга державного Зевса всегда как „волоокая“; Зевс появляется в виде быка, а Посейдон Тельпусийской легенды как конь; Аполлону уже дается имя бесчисленных примитивных нуменов: так был он однажды волком (Аполлон Ликийский) подобно тому как был волком римский Марс; далее как баран (Карнейский баран), как дельфин (дельфинский); как змей (Пифийский Аполлон, Дельфийский). В виде змей являются Зевс Мелихийский на рельефах аттических гробниц, Асклепий и Эриннии еще у Эсхила. Содержащаяся на Акрополе священная змея толковалась как Эрихтониос; в Аркадии еще Павзаний видел лошадино-головое изображение Деметры в Фигалийском храме. Аркадская Артемида ин. — Каллисто является в виде медведицы. А также и жрицы „brauronischen“ Артемиды в Афинах назывались ἄρκτοι, — медведицами. Дионисий — то бык, то баран; а Пан имел в себе всегда что-то звериное; Психея, как египетская телесная душа (baî)

— есть душевная птица, и вместе с этим начинаются бесчисленные полуживотные образы, как то сирены и центавры, которые заполняют собою сплошь и целиком ранне — античный образ природы. Но для языка, и язычества уже развитого, как напр. язычество древней Эллады, начиная с эпохи Гомера и позднее, или Рима после Пунических войн) и. т. д.

И затем к стр. 137: И только поэтому можем мы понять, как возможна классическая школа у новых народов и в чем заключается ее смысл и ценность в педагогическом отношении. Подлинная гуманитарная школа могла зародиться в Европе лишь только после того как там произошло второе и окончательное возрождение античных искусств и наук благодаря деятельности Лессинга, Винкельмана, Гете и др. Ибо с одной стороны только это возрождение оказалось подлинным возрождением, возрождением по существу, в то время как первое возрождение было таковым более по форме, чем по существу. С другой стороны только поняв истинный дух античного мира, могла Европа оценить и величайшего поэта нового времени, Вильяма Шекспира, который вплоть до конца XVIII века так и оставался неоцененным в своем существе. Наконец только после этого возрождения нашли новые Европейские народы впервые самих себя и чуть ли не во всех значительных странах одновременно появился целый ряд первых национальных поэтов и писателей: Байрон и Шелли, Гете и Шиллер, Мицкевич, Пушкин, Лермонтов и Гоголь, Леопарди и др. Так стала гуманитарная школа — классической школою, которая и легла в основу культуры XIX в. И действительно трудно было найти более удачную, более подходящую систему образования молодого поколения, нежели классическая система. Античные народы впервые создали начала всемирной культуры. А развитие человека с детских лет вплоть до полной зрелости идет таким же порядком, как и развитие народов, и наконец всего человечества. И начальная культура великих древних народов неизмеримо ближе и доступнее уму и сердцу ребенка, нежели сложная современная

культура. И в самом деле царица Навсикая, отправляющаяся стирать белье или царь Алкиной, ее отец, заботившийся о стаде своих овец, или много столетий спустя, царь Спартанский Леонид, сражающийся вместе с пелопонесцами во главе 300 спартанцев против персов при Фермопилах, маленькие городки (по сравнению с грандиозными современными городами), являющиеся сразу же и самостоятельными государствами — все это так просто и примитивно по сравнению с нашей действительностью. Но так же проста и примитивна была в античную эпоху и духовная культура. Все науки и все искусства тогда еще только зарождались и были в силу этого необычайно несложны. И мир античной культуры поэтому необычайно близок понятиям ребенка. Но при всей своей простоте и несложности культура древних эллинов была настолько величественна и грандиозна, что вряд ли культура какого либо другого народа могла бы не только поспорить, но даже сравняться с нею. И эта грандиозность эта величественность, вследствие своей простоты и несложности с необычайной силой действует на душу знакомящегося с нею ребенка, в то время, как грандиозность современной культуры, вследствие ее невероятной сложности, обычно остается неуловимой даже для более зрелого ума, если только у него нет предварительной подготовки, заключающейся в изучении античной культуры. Ибо античная культура есть основа современной культуры Европы, и без античной культуры современная культура не может быть ни понята, ни усвоена в самом существе своем.

Конечно, старая классическая школа, точно так же, как и вся культура XIX века отходит в наше время в историю, и претендовать воскрешать ее — означало бы претендовать творить чудеса. Изучать в школе всемирную историю — не значит еще изучать все существующие и когда-либо существовавшие языки. Но можно изучать вместе с историей и литературу и вообще культуру. И гуманитарное образование в нашем понимании — есть изучение всей

культуры. Религия, наука, философия, искусство, право, государственность, хозяйство всех народов и всех времен—должны быть предметом преподавания, и все, на основании своего культурного удельного веса. И значение такового гуманитарного образования может полностью заменить значение прежнего классического образования также и в том смысле, что, делая нас участниками во владении международными или — что то же — всемирными сокровищами культуры, будет давать возможность преодолеть тот узкий и близорукий национализм, который в целях интересов жалкого самолюбия, бросает во все чужое бешенно камень...

Периоды античной истории.

(К стр. 150. В конец пар. II истории).

В истории культуры греческого народа мы легко можем различить три важнейших периода, причем каждый из них возникал и расцветал под могучим воздействием Востока. Эллинская культура начала расцветать в VII в. до Р. Хр. именно через скрещивание свое с различными культурами Востока (Крит, Малая Азия, Древняя Вавилония, Египет и др.) Символически мы можем начинать ее с Фалеса Милетского, первого греческого философа. Завершается она Аристотелем. Второй раз оказал Восток свое влияние на древнюю Элладу, начиная с эпохи Александра Македонского Эллинская культура необычайно расширилась через непосредственную связь со всеми названными выше культурами, а также непосредственно столкнулась с культурами Ирана и Индии. Так началась новая эра в истории культуры древней Греции. И апогея своего достигает эта новая ступень греческой культуры, именно эллинистическая культура в создании ново-платонизма во II в. после Р. Хр. Наконец третья эра греческой культуры начинается около времен Р. Хр. Эта эра — византийская. Здесь воздействует на культуру греческого Востока главным образом культура Иудей-

ства в лице и христианства и талмудизма, а также и культура Ирана. Этот период кончается в VIII — IX в. в. после Р. Хр. с прекращением деятельности великих вселенских соборов. Цикл развития эллинского духа закончился, и православие выработанное Византиєю, могло продолжать свое существование и развиваться далее только в среде других народов, и именно народов славянских и главным образом народа русского.

Добавление к стр. 157 после слов):

У Капилы, одного, из индийских мудрнцов прибавить: „ближайшего предшественника Будды“ и основателя философской школы Санхья в сочинении „Санхья — Карике...

О значении Буддизма.

Добавление к стр. 164, перед словами „Тезис“..

Сущность софистики — это отрицание всякого внешнего бытия и связанное с этим признание верховного значения человеческой личности. Так софист Горгий отрицает внешнее бытие, говоря, что такого бытия совсем не существует; и, что если бы оно существовало, мы не могли бы иметь о нем никакого познания, а если бы имели—такое, то не могли бы его выразить: человек только в себе самом может найти истину. Это и высказал Протагор, утверждал, что человек есть мера всех вещей. Это относится и к богам: относительно богов, говорит Протагор, мне неизвестно существуют они или не существуют: узнать это мешает многое — как трудность предмета, так и краткость человеческой жизни. И невозможно презрительный тон этого изречения сильнее всякого напряженного отрицания доказывает полное освобождение человеческого сознания от внешней религии. Еще раньше софистов и притом именно впервые в истории человечества — и в этом его мировое значение — Буддизм провозгласил достоинство человека, безусловность человеческой личности. Это

был могущественный протест против той слепой внешней силы, против материального факта, которым на Востоке так подавлялась человеческая личность и в религии и в общественном быте; это было смелое восстание человеческого лица против природной внешности, против случайности рождения и смерти. „Я больше тебя, говорит здесь человеческий дух внешнему природному бытию, перед которым он прежде рабствовал — я больше тебя, потому что я могу уничтожить себя в себе, могу порвать те связи, которые меня к тебе привязывают, могу погасить ту волю, которая меня с тобой соединяет. Я независим от тебя, потому что не нуждаюсь в том, что ты можешь дать мне, и не жалею о том, что ты отнимешь“. Так здесь человеческая личность находит свою свободу и безусловность в отречении от внешнего природного бытия, а „оставляя внешнее материальное бытие, сознание, не находя взамен никакого другого, приходило к небытию, к Нирване.

Смысл Боговоплощения.

(Добавление к стр. 172, после слов: И только в христианстве стал Бог .. человеком. И исполнились наконец времена).

И в „Ивановской книге“ мандеев (Стр., 66. Лидзбарский) говорит Отец — Своему Единородному Сыну: „Мой сын, будь Моим посланником, иди в мир тьмы, в котором нет никакого луча света“. И Сын отвечает: „Великий Отец, чем прегрешил Я, что Ты посылаешь меня в пучины? „И наконец:“ без ошибок возрос Я, и нет во Мне ни недостатков, ни несовершенств“.

(„Затем слова нет Вл. Соловьева с стр. 173 и до конца стр. 174 и далее).

„Как под первым Адамом, натуральным, говорит Вл. Соловьев, разумеется не отдельное только лицо наряду с другими лицами, а всеединая личность, заключающая в себе все природное человечество, так и второй Адам не есть только Это индивидуальное существо, но вместе с тем и универсальное, обнимающее собою все возрожденное духовное человечество. И в среде

вечного божественного бытия Христос есть вечный, духовный центр вселенского организма. „Христос должен из центра вечности сделаться центром истории, явившись в определенный момент — в полноту времен. Злой дух разлада и вражды, вечно бессильный против Бога, и в начале времен осиливший человека, должен в середине времен быть осилён Сыном Божиим и Сыном Человеческим, как перворожденным всея твари, для того, чтобы в конце времен быть изгнанным из всего творения — вот существенный смысл воплощения. Образ Христа несравним ни с чем, и история Его превосходит все легенды и сказания о Митре, Аттисе и Озирисе. Христианство есть единственная религия в мире, где человеческая судьба в своей непосредственной действительности сделалась чувственным образом и центральным пунктом целого творения. И по этому поводу Иона Кон (Jonas Kohn: „Theorie der Dialektik“ стр. 19) говорит: (См. стр. 172 1 т.).

Оптологический аргумент в отношении Богу Сыну.

(Добавл. к стр. 173, после слов Кирилова):

Возвращаясь к проблеме христианства, мы должны подчеркнуть, что в проблеме Боговочеловечения мы видим новую сторону онтологического доказательства, стоящую в непосредственной связи с проблемой бытия Бога, а впоследствии — в таковой же связи с проблемою Воскресения Христа. Итак, вернемся к проблеме Боговочеловечения. Именно, выше мы показали что центральным лицом всемирной истории должен быть Христос как Богочеловек. Но если историческая логика требует этого, то следует ли еще отсюда, что это Боговоплощение и действительно осуществилось? Другими словами, логически-требуемое, т. е. разумное должно ли согласно Гегелю с безусловною необходимостью быть *eo ipso* и действительным? Или еще иначе, может ли мышление,

разум предписывать свои законы природе, как учил этому Кант?

Некогда Лаплас писал: „Если бы какойнибудь разум знал в определенный момент все силы, действующие в природе, и взаимное расположение предметов, ее составляющих, и если бы этот разум был достаточно силен, чтобы подвергнуть эти данные анализу, то он охватил бы в одной и той же формуле — движение крупнейших сил природы и вселенной, и движение самого легкого атома: ничто не оставалось бы ему неизвестным, и будущее как и прошедшее, раскрывалось бы перед его глазами“. (Laplace. Introduction à la theorie analytique des probabilités. Oeuvres complètes. Vol. VII. Paris 1886 г. р. VI).

То же самое буквально повторяет в наши дни Дю-буа-Раймонд: „Можно представить себе познание природы, достигшим такого предела, когда мировой процесс был бы представлен одною математическою формулой, одною огромною системою одновременных дифференциальных уравнений, которыми определялось бы в каждый момент положение, направление и скорость каждого атома вселенной“ (Du—Bois—Reymond. Über die Grenzen des Naturerkennens. Leipzig 1892 г.) А этому последнему в том же тоне вторит Гексли: „Если правильно основное положение эволюции, что весь мир, одушевленный и неодушевленный, представляет результат взаимодействия, по определенным законам, сил, принадлежавшим молекулам, из которых состояла первоначальная мировая туманность, то столь же верно, что нынешний мир уже заключался потенциально в космическом газе, так что достаточно обширный ум, зная особенности этого газа, мог бы предсказать, напр. состояние великобританской фауны в 1868 г. с такою же точностью, как мы предсказываем, что станется с паром дыхания в холодный зимний день“.

Эти слова Лапласа, Дюбуа Раймонда и Гексли с необычайной яркостью и выпуклостью, указывают

на убогий характер попыток опровержения Гегеля и Когена, сделанных Кругом и Франком. Современник Гегеля, один из профессоров философии в Германии, Круг—требовал от Гегеля „выдедуцировать“ его Кругово, перо (Schreibfeder), а Франк в наше время требует от панлогизма точно также „выдедуцировать“ то обстоятельство, что он сейчас, видит темное пятно. Уже тот факт, что Леверрье дедуктивно вывел („выдедуцировал“) необходимость существования новой т. е. до него еще неизвестной планеты в солнечной системе, и дальнейший факт открытия затем планеты Нептуна, подтвердивший действительность существования этой планеты и тем самым удостоверивший истинность „дедукции“ Леверрье — свидетельствует, что таковая дедукция вполне возможна. Ибо научная дедукция в существе своем всегда одна и та же. И вся разница между дедукцией Нептуна и Круговского пера заключается единственно в том, что наука, а следовательно и философия занимаются проблемами научного характера, а вовсе не проблемами, занимающимися обывательщиною. Так, напр. когда Гегель говорит о разумности всего действительного, он может говорить только о разумности системы мира, которая есть система наук: „как возможна математика, как возможно естествознание?“ Но сюда отнюдь не входит мир повседневности. Но, конечно, и все повседневное с таковою же абсолютою необходимостью обусловлено в бытии, как и мир науки. И дедуцирование этого повседневного мира, как в громадной мере и мира науки, вполне мыслимое по существу, возможно лишь принципиально, а отнюдь не эмпирически. И между дедукцией Нептуна и Кругова пера разница вовсе не качественная, а всего лишь количественная. Но если дедукция Кругова пера возможна только принципиально, а отнюдь не эмпирически, то основанием этого является исключительно отсутствие у нас возможности всеведения. И Круг и Франк должны были опровергать не только Гегеля и Когена, но также и Лапласа, и Дюбуа

Реймонда, и Гексли. Ибо в основании этих великих натурфилософов, точно так же, как и в основании систем Гегеля и Когена — лежит один и тот же принцип, именно принцип тождества мышления и бытия.

Итак, для нас мир есть космос, и поскольку является он таковым, он только и может быть разумным, а поэтому и сущим. Но для человеческого ограниченного познания разумное и действительное абсолютно тождественны только в мирах логики и математики. В мире же эмпирической реальности таковое тождество может быть только принципиальным, а не фактическим; т. е. может идти речь только об тождестве общей структуры, но никак не об тождестве фактической реальности. Ибо, как указывают и Лаплас, и др. наше знание не полно и никогда не может стать таковым, т. е. никогда не может исчерпать всей бесконечности действительности. И разве только в простейших областях науки, как это показывает пример Лавуазье, может это еще стать возможным. Но в более сложных и в особенности в самой сложной, какую напр. является история, это совершенно исключено. И тем не менее с фактом Боговочеловечения дело обстоит совершенно иначе. Это есть факт абсолютно достоверный. И в самом деле мы имеем здесь дело с новым онтологическим аргументом, или, точнее, с новою ступенью этого аргумента. Специфическою особенностью онтологического аргумента является то, что он применим исключительно только к одному понятию: именно к понятию Бога. Только из одного лишь понятия Бога вытекает с полной непреложностью, что Он, следовательно, существует. Совершенно то же самое относится и к понятию необходимости Боговочеловечения. Только к нему одному, но отнюдь ни к какому иному историческому понятию — может быть приложен с абсолютной необходимостью вывод: следовательно оно осуществилось, и не осуществиться оно не могло. Вот почему для нас является непреложною истиною, что в личности „евангельского“

Христа действительно осуществилось вочеловечение Логоса.

К нашему, так сказать, „дедуктивному“ доказательству Богочеловечения в личности Христа, доказательству *a priori* мы можем присоединить и доказательство *a posteriori*. Историей Христа, как говорит Достоевский, была преуказана вся дальнейшая всемирная история. Но тогда еще не все было ясно. И только через полторы тысячи лет стало мало по малу все выясняться. И только теперь, обращаясь взором своим к минувшему — можем видеть мы всю центральность личности Христа для истории человечества.

Однако из нашего положения тождества мышления и бытия, тождества логической необходимости Богочеловечения и факта вочеловечения Логоса во Христе, вовсе еще не вытекает тождество „евангельского“ Христа и Христа исторического. Мы говорили уже выше, что семиты понимали свое мифотворчество исключительно в форме истории. Мы указывали также и причину этого, показывая, что семиты в громадной степени были лишены художественной фантазии. Так напр. и миф о сотворении мира и человека, и миф о грехопадении передается ими в форме чисто эпического повествования, которая одна только сообщает им наивную величавость. И вся метафизика мозаизма дана нам в форме истории. Но эта „история“ слишком далека от настоящей, подлинной истории и, будучи смешиваемою с последнею, стоит с ней нередко в самом диком противоречии. Так сообщает напр. нам Библия как об историческом факте — о том, как повелел Иисус Навин остановиться солнцу и не двигаться луне, дабы перебить своих врагов полностью. И те послушались. Но такого исторического факта никогда не могло быть и след. никогда его не было. Ибо не солнце вращается вокруг земли, а наоборот, земля вокруг солнца. И если бы это движение прекратилось хотя бы на одно мгновение—результатом его была бы космическая катастрофа, предусмотреть результаты которой для земли не представляется даже никакой

возможности. И только этим характером семитического мифотворчества объясняется утверждение современной христологии, утверждение особенно сильно поддерживаемое в новое время Вл. Соловьевым — что вся метафизика христианства заключается единственно и исключительно в личности Христа. Все учения, все предписания Нового Завета — все это уже было дано заранее, и нового собою отнюдь не представляет. Но самый синтез претворяет это прежнее в нечто совершенно новое, абсолютно оригинальное. И этом смысле для Соловьева христианство — есть сам Христос и ничто более. Но что такое это „сам Христос?“ Это — Христос, как проявляющий себя в своей истории своими делами, поучениями и наконец событиями своей жизни. Итак христианство — Христос в своей истории — история Христа. И как мозаизм понял свою метафизику как историю, поняло и христианство свою метафизику как историю. Так преобразовался в христианстве „исторический“ Христос — в Христа „евангельского“. Отсюда является его образ для нас насквозь пропитанным легендарностью, и все деяния Его и события Его жизни окутаны элементом чудесности. Все попытки очистить Его личность от этой легендарности и освободить его деяния и события Его жизни от антиисторического элемента чудесности с неизбежностью приводят к отрицанию исторического существования личности Христа. Такова напр. в наше время теория Немоевского и Дрекса. Но отрицать историческое существование Христа, несмотря на скудность дошедших до нас исторических свидетельств не возможно, так как такое могучее духовное явление не могло бы возникнуть без соответствующего для него источника. „Очищение“ же евангельской истории, как это попытался еще недавно сделать Эрнест Ренан, — влечет за собою с необходимостью — упразднение всей метафизики и ведет через это к страшному обеднению учения христианства. А между тем, именно в создании этой метафизики и был смысл всего развития монотеизма! Итак единственный „исторический“

Христос дан нам через призму „евангельского“ Христа, и никакого другого Христа мы не знаем и не можем знать. И в личности „евангельского“ Христа осуществилось таким образом воплощение, вочеловечение Логоса.

Однако мы говорили о Боговоплощении как о новой форме онтологического аргумента. И тогда идеальное Боговоплощение должно быть сразу же „реальным“. Но в таком случае несовершенство истории по сравнению с философией истории и равным образом несовершенство религии по сравнению с философией религии — могут только говорить о том, что не история может руководить философией истории, и не религия — философией религии, а только одна сама философия всеми подчиненными ей областями культуры.

В теоретике, т. е. мире чистого теоретического разума Канта — а priori входит для нас в самое а posteriori, и трансцендентальное полностью входит в эмпирическое. Ибо форма и содержание не гетерогенны друг по отношению к другу, но суть корреляты. Напротив в мире чистого практического разума, т. е. всего общественнознания — эмпирические идеалы, являющиеся содержанием категорического императива — восходят в трансцендентальный мир, и сами получают трансцендентальный характер. В сфере же эстетического или гуманитарного мира — идеальное становится реальным, а реальное — идеальным. Так суть трансцендентальное и эмпирическое — по существу своему — тождественны. И именно поэтому вне-временная история — есть сразу же и временная история. Но эмпирическая полнота знания не принадлежит человеческому разуму. И поэтому строиться теория может только на трансцендентальных основах. Но материал построения только и может быть эмпирического характера. История подобна в этом отношении искусству. Так напр. без мрамора не может скульптор создать своей статуи.

Итак, христианство мы понимаем в смысле трансцендентальности, а не в смысле эмпиричности. И хотя

мы указывали, что в нашем понимании трансцендентальное нисходит до полной, сплошной эмпиричности, но это тождество есть таковое только *de principio*, но никоим образом не *de facto*. И именно поэтому для философии как философии истории, лежит за ее пределами компетенции вопрос о том, является ли реализация Боговочеловечения сразу же и материализацией или нет. И в то время, как души одних верующих не мирятся с духовностью духовного мира и требуют материализации его, дабы вложить в „Его раны свои персты“ и таким образом убедиться в реальности духовного мира, для других всякая материализация есть только осквернение. И именно поэтому видел Гегель одно лишь безумие в стремлении крестоносцев завоевать Святую Землю и Гроб Господень, чтобы заслужить себе Царство Небесное. Ибо святость не может принадлежать камням и вообще материи. Не материя, а только дух может быть свят...

(Добавление к стр. 176 после § 15):

Но если философия религии и философия истории несколько не зависят от самих религии и истории, то эти последние наоборот всецело зависят от философии. Ибо, если бы истина Боговочеловечения не была удостоверена философией, как могло бы существовать тогда христианство? Единственно могло бы оно тогда опираться на одно только положение св. Тертуллиана: *credo, quia absurdum*. Но такая религия разве может существовать для человека, который один только создан был разумным существом? Как может он отречься от того, чем отличила его природа от всего остального сущего, и обратиться вспять?

Иудейство и Христианство.

(Перед словами на стр. 174: Итак, в личности „евангельского“ Христа...):

Итак, христианство является с нашей точки зрения лишь дальнейшим и притом окончательным развитием иудейства. Но здесь снова должны мы указать

на относительную самостоятельность, самобытность каждой логической ступени развития истории. И прежде всего что представляет собою логическое развитие, логическая эволюция? Во всякой эволюции с необходимостью должны всегда быть на лицо два основных элемента: во-первых элемент непрерывности. В предмете происходит непрерывное нарастание. Без этой непрерывности нарастания нет и не может быть никогда в предмете никакого изменения. Непрерывность нарастания — есть основа, фундамент всякого изменения. Эта непрерывность, поскольку является она осуществляющейся во времени — создает для предмета его длительность. Но если бы существовала только одна непрерывность, то никогда никакого изменения, никакой перемены в предмете — не было бы и не могло бы быть. Но непрерывности — коррелятивна — прерывность. И один из моментов непрерывного нарастания становится моментом разрыва. Так происходит в развитии предмета — скачек. Следовательно без непрерывности — нет и не может быть никакой эволюции. Но и разрыв, скачек вовсе не есть „революция“, а только другая сторона, другой момент эволюции. Отличие „революции“ от эволюции мы можем видеть напр. в следующем определении причин великой французской революции 1789 г.: настоятельная потребность в широких и глубоких реформах; сопротивление оказанное привилегированными классами всякой попытке покунуться на их права и блага; непреодолимые финансовые затруднения; падение авторитета власти, слабость правительства. Напротив реформаторская деятельность имп. Александра II и в особенности имп. Петра Вел. — вовсе не суть „революции сверху“, а только эволюционные моменты истории, так как в них нет главных моментов, характеризующих подлинную революцию: именно в них нет ни падения авторитета власти, ни тем более слабости правительства.

Непрерывность есть аналитичность в нашем смысле этого слова; прерывность — синтетичность. И

с точки зрения аналитичности нет и не может быть никакой речи об эволюционировании иудейства из себя самого в христианство. Аналитическая эволюция есть эволюция одной только непрерывности, и в ней след. нет и не может быть никакого выхода из себя самой. Всякий выход из себя самого есть выход исключительно синтетический. Этот выход совершается всегда по принципу подведения подлежащего под все высшее и высшее основание. И классическую форму высшей, т. е. аналитической синтетичности видим мы в знаменитом выражении Гегеля „aufheben“. Следовательно только синтетически, но отнюдь не аналитически, т. е. хотя и необходимо, но с другой стороны все же и свободно допустима и мыслима эволюция иудейства — в христианство. И тогда оно т. е. иудейство и сохраняется; и отрицается; и наконец возводится в новую, высшую форму религии. И только с этой точки зрения синтетичности можем мы говорить об эволюции иудейства — в христианство и след. о преодолении в христианстве — иудейства. С точки же зрения аналитичности представляет собою иудейство таковой же вечный элемент в истории, каковые мы видели выше в античности и буддизме, а затем видим в христианстве. И именно только тогда становится понятным слова апостола: „У них усыновление и слава, и заветы, и законоположение, и служение, и обетования; их же отцы, и от них же Христос по плоти, сущий над всеми Бог... Или отринул Бог людей своих? Да не будет! Не отринул Бог людей своих, которых прежде знал... Но чтобы вы не гордились, не хочу оставить вас, братия, в неведении о тайне, что ослепление было Израилю отчасти, доколе не войдет полнота народов. И тогда весь Израиль спасется... Ибо Бог заключил всех в противление, чтобы всех помиловать“.

Поставить перед абзацем со страницы 176: „Христианство“. (II строка сверху): Рождение христианства из чрева иудейства напоминает собой таковое же рождение Буддизма из чрева индуизма.

И при всем этом сходстве, какая однако громадная наблюдается здесь разница! Грандиозную эволюцию пережила религия древних индусов в период 15—20 веков от священных коров Риг Веды до Нирваны Будды, означающей собою полное Ничто. Натурализм индуизма переходит здесь в нуллизм, нигилизм Буддизма и аристократизм, развившийся политически в деление верующих на множество каст — преобразуется в абсолютный религиозный демократизм. Так отрицает собою конец эволюции — свое начало. И в этом видим мы полную параллель между отношением индуизма и буддизма с одной стороны, и иудейства и христианства с другой. И там, и здесь одинаково конец отрицает свое начало. И далее в силу этого самого и там, и здесь новая религия, рождающаяся религия должна оставить породивший ее народ и искать себе приверженцев в чуждых странах. Если мы постараемся еще глубже заглянуть в существо этой параллели, то увидим еще нечто новое. Именно Буддизм был только завершением индуизма; в нем натурализм находит свое завершение через свое полное разложение, подобно тому, как в греческой философии натур философия находит в софистике свое завершение как полное разложение. Плюс становится здесь нулем. И это завершение как нуль ничего нового следовательно не дает, не может дать. И творчества, как творчества нового, конечно, здесь не может быть. Но удержаться на нулевой точке — невозможно. И поэтому перед буддизмом открывались только два пути: один назад, к натурализму и язычеству, — другой — вперед к супранатурализму и монотеизму. Первым путем главным образом и пошел буддизм, принимая форму ламаизма; но это был атавизм. Второй же путь, путь к трансцендентному монотеизму был только намечен, поскольку стала Нирвана мыслиться как позитивный рай. Но этот трансцендентизм так и не мог родиться из недр буддизма. Творческий дух с его появлением иссяк в индусах. Так было в Индии. В Палестине трансцендентный Бог иудеев становится в хри-

стианстве — имманентным. Именно христианство есть религия Боговочеловечения. И рождение христианства из недр мозаизма соответствует двойному рождению в индусской религии: рождению буддизма из индуизма и рождению, правда почти совсем не осуществившемуся, а лишь только преднамеченному трансцендентизма из буддизма. Рождение трансцендентизма из буддизма осталось лишь потенциальным, субъективно ввиду истощения духовных сил индуcского народа после двухтысячелетней творческой его деятельности, а объективно — в виду отсутствия в буддизме элементов, которые имели бы силу вывести его из Ничто его Нирваны. Но отрицательно только из буддизма одного и мог родиться трансцендентизм. Без буддизма рождение трансцендентизма было бы абсолютно невозможным, немыслимым. И создание его иудеями было поэтому для кн. Трубецкого величайшим чудом в истории. И самая допустимость этого чуда только и возможна через редукцию его на буддизм. Одна лишь логическая связь монотеизма с буддизмом может установить непрерывность развития трансцендентизма из буддизма. Но всякой непрерывности коррелятивна — прерывность. И только здесь создается, творится новое. И позитивно создаться из буддизма трансцендентизм не мог. Так кончилось развитие индуcской религиозной мысли — буддизмом. Как трансцендентизм в смысле непрерывности рождается только из Буддизма и вне связи (логической) с этим последним — немыслим, также точно и христианство в смысле непрерывности рождается логически только из мозаизма. Но одних отрицательных условий для создания новой религии, положительной, а отнюдь не отрицательной, как напр. Буддизм, еще недостаточно, как мы видели, когда рассматривали вопрос о рождении трансцендентизма из буддизма. Было ли в Ветхом Завете достаточно элементов для того, чтобы из них мог создаться Новый Завет? Нам кажется, что вопрос о происхождении христианства гораздо сложнее, чем он кажется обычному ортодоксу. И уже тот факт, что

главнейшие апостолы, евангелист Иоанн и Павел положили в основу своего учения понятие Логоса — громко свидетельствует о принципиальном и существенном влиянии на изображение „евангельского“ Христа, — греческой и вообще арийской культуры. Без оплодотворения симитизма со стороны арийства и главнейшим образом греческой философии христианство никогда и ни при каких условиях не могло бы стать христианством и тем более распространиться по античным странам. И всякая попытка объяснить это воздействие арийства на иудейство в деле создания христианства тою или другою гипотезою арийского происхождения Христа лишена какого бы то ни было значения с нашей точки зрения, ибо для нас наличность жизни Христа ценна не как таковая в природе, — а только и исключительно в культуре. Ибо область искусства, литературы, религии истории и философии есть область духовной или гуманитарной культуры, а область этики, права, государства, хозяйства и педагогики — область социальной культуры или правильнее — цивилизации. И только область логики, математики и естествознания есть единственно область природы. И если наличность существования каждого конечного сознания неразрывно связана для нас с фактом существования определенного рода его физического носителя, в то время как наличность существования Абсолютного сознания не только не нуждается ни в каком таком носителе, а наоборот принципиально исключает его, то и наличность существования сознания Логоса, как второго Лица Бога во все логические моменты своей истории не только вовсе не нуждается ни в каком физическом носителе, но точно также отвергает его в самом принципе.

Смысл искушений в пустыне.

(К стр. 176, перед словами: „Христианство только и могло“).

Вочеловечение Бога, поскольку захотели бы мы понимать его духовно, начинается в пустыне, где

происходят знаменитые искушения. Ибо в Боговоплощении только и очищается человек от своей зоологичности, общей ему со всею прочею тварью, с одной стороны, а с другой — идеализируется его подлинная сущность вплоть до абсолютной высоты Божества. Итак, в Богочеловеке одинаковы равноправны обе сущности: и Божественная и человеческая. Но чтобы занимать столь высокое положение, должна человеческая природа здесь мыслиться как совершенно и исключительно идеальная сущность, т. е. должна пониматься как та гуманность, о которой учил Гердер, и в которой сливается в одно целое и Божественное и человеческое, а отнюдь не та зоологическая человечность, которая напротив соединяет человека с животным и даже растительным — в одно целое. И действительно, можем ли мы допустить себе возможность, чтобы человеческая природа Богочеловека обладала всеми естественными физиологическими функциями всякого живого организма? Ведь тогда был бы прав Дунс Скотт, говоря, что, хотя Бог и принял, согласно правилам веры, природу человека, но мог принять природу и всякого животного, растения и даже камня. И далее вот почему в знаменитых искушениях в пустыне мы вовсе не видим аскетической тенденции. Именно этим и отличался Христос от Иоанна Крестителя. Но в искушениях ограничивается идеальная человечность от человечности зоологической. И когда Христос не столько борется, сколько лишь просто отвергает все земные дары диавола, отходит тот от него до-времени. Итак, учительскую деятельность Христа предваряют искушения Его в пустыне. Чтобы подойти к ним нам следует напомнить следующее. Натуралистическая этика только и может учить о „*summi bonum*“. Она — чисто эвдемонистична. Для нее высшею целью жизни только и может быть счастье или блаженство. И только один раз в истории античного мира поняла этика, что счастье, блаженство есть вовсе не цель, а всего лишь следствие, результат морального действия.

Именно величественная картина смерти великого эвдемониста Сократа побудила Платона впервые преодолеть этот эвдемонизм и понять цель жизни как уподобление Богу, а Плотина — следовать этому примеру Платона. И лишь в новые века понял Кант эту чистую от эвдемонизма этику, как этику категорического императива. И только с этой точки зрения можно понять и принять известное изречение Паскаля, что „лошади осуществляют идеал стоической добродетели“. Так „естественная“ мораль, хотя бы она и была проникнута иногда насквозь идеализмом, вовсе не есть „истинная“ мораль. Действительно, в чем может заключаться она? Конкретные цели ее — „хлеб“ („деньги“), „слава“ и „власть“. И как основа самой возможности ее, предполагается положительная оценка жизни. Так является здесь страдание — только как сознание недостатка чего-либо и с достижением этого недостающего — естественно исчезает. Итак, всякое страдание — чисто негативно. И поэтому теряет оно всецело все свое воспитательное значение, всю педагогическую свою ценность. Оно есть всего лишь путь к мещанскому счастью, но отнюдь не необходимое, не неизбежное средство, к величию духа. И особенно ярко видно было это из нашего рассмотрения эстетики. Для „эстетики прекрасного“ — страдание есть только недостаток, только дефект, который свидетельствует о неполноте прекрасного. Страдание для нее — уродство, безобразие, нарушающее красоту прекрасного. И только в „эстетике трагического“ получает страдание свое подлинное место и приобретает надлежащее значение. Ибо „страдание изымает нас из мира природы и сажает нас рядом с богами“. Так становится страдание само новою, высшею формою красоты. И эстетика этим самым выходит далеко за пределы „эстетики прекрасного“.

Если „эстетика трагического“ далеко преодолевает собою ограниченность мира „эстетики прекрасного“, как эстетики природы, материи, то преодолевает она собою и ограниченность мира „эстетики возвышенного“. Ибо „эстетика возвышенного“, как

эстетика духа есть лишь чистая субъективность, лиричность. Для нее существует одна лишь данность тех или других душевных переживаний. Но „происхождение“, „рождение“ их для нее не существует, ибо никогда не может быть никакою данностью. Только трагика и при том лишь одна она — дает нам этот чистый „генезис“ духа. Ибо лишь в ней „тяжкий млат, дробя стекло, кует булат“. Так высоко возвышается „эстетика трагического“ за пределы „эстетики возвышенного“. Но как „эстетика трагического“ вовсе еще не отрицала собою своей связи с „эстетикой прекрасного“, а напротив базировала на этой последней, становясь сама „эстетикой прекрасною“, но уже в более высшем смысле; также точно „эстетика трагического“ вовсе не отрицает собою связи с „эстетикой возвышенного“, а точно также базирует на этой последней, становясь сама „эстетикой возвышенного“, но уже в более высшем смысле.

Итак, этике эвдемонизма параллельна в своем существовании эстетика прекрасного. Страдание как для одной, так и для другой — чисто отрицательно, чисто негативно. Оно есть дефект недостаток этического и эстетического бытия. Но этот недостаток, этот дефект может расти и может наконец поглотить в себе все бытие, подобно тем фараоновым семи тощим коровам, которые поглотили в себя семь тучных корив, а сами не пополнили. Тогда появляется пессимизм, вскрывающий собою произвольный характер, догматичность оптимизма. Но и сам пессимизм — догматичен, произволен не менее оптимизма. И единственную форму критики в этике — является категоричность морального императива, — а в эстетике — идея чистой трагичности.

Античный мир как мир тезиса, был миром натурализма. И поэтому этика его была этикою эвдемонизма. И этот эвдемонизм выражался в стремлении к „хлебу“, „славе“ и „власти“. Удовлетворение всех телесных желаний — дает „хлеб“. Но „хлеб“ или деньги, несмотря на свое будто бы полное всемогущество,

все же еще не все могут дать человеку. Только „слава“ и наконец „власть“ завершают все земные человеческие искания. Но все эти три, так сказать „высшие блага“ ценны не только потому, что дают удовлетворение человеку сами по себе; во много раз более ценными являются они еще потому, что кроме этого они дают господство одному человеку над многими подобными ему. Ибо власть „денег“, а также „славы“ почти также велика, как и власть политическая. Но антитезис, отрицая натурализм тезиса, должен был отрицать и этот эвдемонизм. Это отрицание было однако еще только началом антитезиса, началом в его этическом развитии. Вот почему история Христа начинается „искушением в пустыне“. Здесь открывается впервые новая страница всемирной истории.

(Затем абзац со стр. 176 начиная со слов: „Христианство...“ (11 стр. сверху) и кончая словами апостола Матвея (стр. 176), после которых следует:

„Вот почему хотя христианство и явилось...“)

(Добавление к стр. 176, за две строчки снизу: Кант в своей „критике практического разума говорит):

Моральное состояние человека, в котором он всегда должен находиться — есть добродетель, т. е. моральное настроение в борьбе, а не святость в виде мнимого обладания полною чистотою настроений воли. И именно этот чистый идеализм и т. д.

Проблема антисимитизма.

(К стр. 177, перед словами: „Итак еврейство в массе своей, — вставить):

„Мы укажем далее, подобно тому как указывали на своем месте недостатки тезиса, недостатки антитезиса, вытекающие из того обстоятельства, что мифологию свою евреи понимали и представляли себе как историю, и вызывающие невольно у арийских народов идейный протест, проявляющийся в понятии антисимитизма. Теперь же попытаемся выяснить идей-

ное основание специфического юдофобства. Иудейский Бог стал у иудеев из национального в конце-концов всемирным; вместе с тем нация, с принятием христианства имела тенденцию преобразоваться во всечеловечество, где „несть более ни эллина, ни иудея“. И вот так сказать в последний момент своей действительной истории, иудеи отказываются от этой высшей исторической миссии и требуют смерти Христа, крича Пилату: „Распни, распни Его!“ Не то ли же самое видим мы в миниатюре в трагедии фон-Гуцкова: „Уриэль Акоста?“ Он отрекается от своего высшего Я, принося свое покаяние, ради временных благ, именно с целью получить руку прекрасной Юдифи. Но это отречение ничего не дало ему. Разбив свое высшее Я вдребезги, он тем не менее не получил руки Юдифи и кончает самоубийством. В отношении своем к христианству, иудеи отказались от высшей мировой миссии претворить свой народ во всемирное человечество, единственно только с тою целью, чтобы сохранить свою национальность. Но они забыли, упустили из виду положение: „не оживет, аки не умрет“. Только отрекаясь от себя и человек, и народ сохраняет себя, и даже более, возводит себя на высшую ступень, на что правильно указывает Гегелевское понятие „aufheben“. И наоборот, сохраняя свою нисшую форму, и человек, и народ губит себя безвозвратно. И отвергнув христианство, иудеи вовсе не сохранили, но наоборот похоронили свою национальность. С рассеянием еврейского народа еврейство, как нация, перестало существовать и превратилось из нации только в конфессию. И существование в Абиссинии чернокожих евреев лучше всего подтверждает это. И как отречение Уриэля Акосты от своего высшего Я вызывает в нас глубокий протест, так же точно и отречение иудейства от задачи всечеловечества — вызывает таковой же протест. И сами же иудеи подтверждали это восклицая: „Кровь его на нас и на детях наших“. Вот в чем видим мы идейное основание юдофобства. Но теперь возникает вопрос, является ли это идейное основание состоя-

тельным? На это должны мы ответить отрицательно: нет, это идейное основание глубоко несостоятельно. Во всемирной истории существует замечательный принцип: этот принцип есть принцип исторического разделения труда. Каждый народ может иметь всего только одну историческую миссию. И миссией еврейского народа было создание религии Ветхого Завета. И мы уже видели выше, что христианство грозило своим имманентизмом нивелировать значение Ветхого Завета, и указывали, что Новый Завет может предохранить себя от натурализации лишь через строжайшую корреляцию свою с Ветхим Заветом. И именно поэтому не могли евреи принять на себя миссию создать и религию Нового Завета. Ибо тогда с необходимостью обесценился бы Ветхий Завет и значение религии Ветхого Завета пало бы. Но вместе с тем пала бы и религии Нового Завета, лишившись своего коррелата в религии Ветхого Завета. Так могло христианство возникнуть и полностью развиться из иудейства, но иудейство вовсе не могло развиться в христианство. Христианство — новая ступень в развитии монотеизма но ступень не аналитическая, а исключительно и целиком — синтетическая. А синтез отнюдь не есть только механическое выведение, а напротив, органический рост.

Итак миссией еврейства во всемирной истории было создание религии чистого монотеизма. Еврейский Бог возвысился со ступени национального Бога на ступень всемирного Бога и в потенции еврейская религия должна была также сделаться из национальной — всечеловеческою, где „несть более ни эллина, ни иудея“. Отчасти это, конечно, и случилось. Ибо как же иначе могли бы существовать чернокожие евреи? Но эта всемирность мозаизма была в резком противоречии с его национализмом. И первую действительно, в полном смысле, всемирною религиею (если не считать буддизма, бывшего религиею одного только Дальнего Востока) — стало поэтому христианство. Всемирная Римская Империя постепенно трансформировалась во всемирную римскую церковь. Так

явился церковью христианского всечеловечества — римский католицизм. Однако всечеловечность римского католицизма не оказалась подлинною. Ее всечеловечность покупалась страшною ценою полного отрицания всякой конкретной национальности. Понятие общечеловечества или всечеловечества стало в католицизме понятием до-национальности, а отнюдь не понятием сверхнациональности. Так стала общность в католицизме общностью в бедности, но никоим образом не общностью в богатстве. Желая расширить понятие национальности до понятия всечеловечности, католицизм, наоборот сдузил понятие всечеловечности, выкинув из него понятие всякой национальности. И поэтому вполне понятно, что ложная всечеловечность должна была вызвать против себя взрыв протеста со стороны всех национальностей. Но ложность понимания идеи всечеловечества отнюдь еще не свидетельствует о ложности идеи всечеловечества. Так идея истинного всечеловечества должна снова появиться, должна воскреснуть. И об этой всечеловечности начинают все более и более говорить. Так Шпенглер называет новое христианство, свято хранящее в себе истинное всечеловечество, христианством Достоевского и предрекает ему в грядущем всемирное господство. „Христианству Достоевского — говорит он — принадлежит грядущее тысячелетие“ (Шпенглер „Закат Европы“ II т. стр. 237). Это „христианство Достоевского“ есть православие.

Периоды истории христианства.

(К стр. 177, перед словами: „С распространением своим 56 стр. сверху):

Какая неизмеримая пропасть отделяет это последнее повеление Христа апостолам от Его первого повеления! И какой грандиозный переворот произошел в христианстве за такой ничтожный промежуток времени! Более грандиозного переворота христианство не переживало за все время своего существования. Здесь отрывается христианство от своих иудейских

первооснов и впервые и притом окончательно освобождает религию от национальных ограничений и придает ей всемирный характер. И апостольский Собор 50 года в Иерусалиме только завершил этот великий переворот, очистив христианство от обязательности еврейских обрядов и прежде всего от обязательности обрезания и отодвинув Ветхий Завет по сравнению с Новым — на второй план. Этим кончается, так сказать, начальный период развития христианства. И дальнейшая история христианства распадается на следующие циклы. Именно первым периодом последующей истории является Византийский цикл. Он открывается учением апостолов Павла и Иоанна о тождестве личности Иисуса с Логосом и характеризуется творчеством Великими Вселенскими Соборами метафизики христианства. И Византийские отцы Церкви поистине являются в этом творчестве достойными преемниками своих античных предков. И замечательным является здесь, что все это было делом одной только Восточной Церкви. Единственными достойными упоминания отцами Западной Церкви являются только св. Тертуллиан и блаж. Августин. Но именно они и не могли оказать ни малейшего воздействия на богословствование Востока, так как писали по латыни, между тем как даже в самом Риме в церкви в те времена господствовал исключительно один только греческий язык. Вторым периодом истории христианской церкви — является период римско-католический. Он начинается с того момента, когда брошенный на произвол судьбы императорами Западной Римской Империи, Рим берется защищать папа. Защита Рима от нашествия вождя гуннов — Атиллы в 450 г., приобретение папами через Пипина Короткого, короля франкского в 755 г. Церковной Области, стремление папы Николая I господствовать и над Восточною Церковью — вот первый период Расцвет папства в эпоху Григория VII и Иннокентия III и осуществление до известной степени идеи Августиновской теократии в Римской церкви — это второй период истории средневековой церкви. Наконец со смертью папы Бонифа-

ция VIII и с началом 70 летнего „Вавилонского“ пленения пап в Авиньоне — начинается падение средневекового папства, завершающееся окончательным крушением его под ударами реформации. Так согласны мы в этом пункте со Шпенглером, который приблизительно тоже говорит: „Два „века“ великого движения мысли пережило христианство: 1) от 0—500 г.—на Востоке (по нашему от 50 г.—до 787 г.) и 2) от 1000 — до 1500 г. (по нашему от 450—до 1500) — на Западе“. „Закат Европы“ II т. 821. прим.). Наконец, со времени Виклефа в Англии, Яна Гусса в Чехии и Мартина Лютера — в Германии — начинается стремление к реформе церкви.

Плотин и учение о трех ипостасях.

(На стр. 178, в конце 16 главы):

В связи с учением Филона Александрийского о Логосе и как дальнейшее его развитие явилось учение Плотина, соученика Оригена, основателя новоплатонизма — о трех божественных ипостасях, осуществляющих собою абсолютное содержание или выражающих собою определенным образом отношение Бога как единого ко всему или как сущего — к сущности.

Но все то, что провозглашает пролог Иоаннова Евангелия: „В начале бе слово и т. д.“, уже за долго до того предуказанное в персидских представлениях о Spenta Mainyu — Святом Духе, который отличен от Ahura Mazda и однако един с ним, — и противоположность злomu духу (Angra Mainyu)—в от Vohu Mano отождествляемому Мани — с Иоанновским Логосом; и в соответствующих еврейских и халдейских понятиях — выразилось как нечто совершенно естественное и образовало центральный пункт в спорах IV и V столетий о субстанции Христа: Бог, Дух Божий и Слово Божие.

(Добавление к стр. 184, 5 строка снизу „общность“ следует „сущность“ отсюда, начинать § 17; к стр. 185 не было сказано, как учил Арий, осужденный на I вселенском соборе в Никее.

в 325 г. по общему, как учил Афанасий Великий, патриарх Александрийский. Добавл. к стр. 187 перед 5 строкою снизу):

История античных греков была прежде всего историею философии. И все великие философы древности были след. греками. Их наследники, византийские греки, были столь же великими философами, но только на христианской основе: они были великими отцами и учителями церкви. Но древние греки были не только великими философами, они были также и поэтами и художниками. Опять таки точно также и их наследники, византийские греки были такими же великими поэтами и художниками. Рассмотрим это немного ближе.

Два языка господствовали (говорит М. Помазанский) на протяжении огромной Римской империи, в начальный период существования Христианской Церкви, — латинский и греческий. Латинский язык широко разносили — войско, администрация, торговля; греческий — искусство, наука, учителя красноречия, богатая письменность, театр. Первый символизировал всемирность власти Рима, второй нес в себе сокровища давно созданной духовной культуры. Оба классические, точные и изящные. Но даже в литературе язык трезвого, практического римлянина по существу был беден образами, прозаичен, протокулярен; пальма первенства в древнеклассической поэзии принадлежала грекам, создавшим язык образов, свободный в построении предложений, музыкальный, так гармонизировавший с аккомпаниментом кифары и лиры, богатый ритмами благодаря свободному ударению, точный в выражении оттенков мысли—реальности, желательности, возможности при помощи наклонений, ясный в обозначении времени действия, благодаря разнообразию глагольных форм. Вершина римской поэзии, Гораций, открыто признает, что переносил на итальянскую почву и греческие темы и мотивы, и стихотворные формы. Латинскому языку предназначено было стать языком Церкви Римской, „Католической“, провозгласившей идею вселенскости; греческому — стать языком

христианской поэзии восточной, „Ортодоксальной“ — Православной, поднявшей знамя чистоты исповедания.

К глубокому сожалению, оценить чисто художественную ценность восточной христианской поэзии и ее отношение к классическим формам языческой поэзии трудно. До сих пор нет у нас научного историко-литературного исследования, которое осветило бы в должной мере этот вопрос.

Греческий церковно песенный состав создавался в течении тысячелетия, путем непрерывного процесса, на обширном пространственном протяжении Византийской империи; в его создании принимал участие длинный ряд авторов, — и при этом он удержал строгое единство и гармоническую целостность, несмотря на все богатство материала. Составляясь из ряда кругов — суточного, седмичного, годовичного неподвижного и подвижного, наше богослужение построено так, что эти круги проникают друг друга, не разрывая один другого. Благодаря этому в богослужении каждого дня мысль и сердце верующего соприкасается в порядке годовичного богослужения — с историей Церкви в ее радостных и печальных страницах, в порядке седмичного круга — переживает общение со светилами Церкви или празднует Воскресение Христово, в порядке суточного — созерцает главные моменты Ветхого и Нового Заветов. Все многообразие охватывается единой основной идеей домостроительства нашего спасения, и эта идея развивается последовательно и ясно, начиная от девятого часа и вечерни и оканчивая литургией.

Богослужебный состав включает в своих песнопениях всю христианскую догматику, историю Церкви Ветхозаветной и Церкви Новозаветной, жития святых, нравственное учение, всю полноту духовных переживаний человека — высшую радость и глубокую скорбь, покаяние и возвеличение, падение и славу, чувство бесконечного милосердия и страх нелицеприятно строгого суда, анализ греховности и образы святости. Расположенные по течению целых суток

церковные службы соответствующими песнопениями создают гармонию настроения верующего с природой, молитвенные настроения соединяют с настроениями вечера, полночи, рассвета и дня. Наше богослужение создано в монастырях, охватывает собою все время христианина и даже наполовину не совмещается с понятием „молитвы“ в смысле „прошения“: это религиозная аудитория, это священный театр, это самая жизнь в атмосфере Царства Христова.

Православные греческие песнопения со стороны стилистической и художественной представляют собою подлинные создания высокого вдохновения. Культурное состояние Греческого Востока в средние века только невежественность позволит себе назвать в противоположность Западной Европе „мертвой византийщиной“. Было совсем не так. Когда крестоносцы явились варварами в Константинополь, они были поражены культурным блеском Византии, религиозной жизнью, величием храма Св. Софии. Именно византийские эмигранты, после падения Константинополя, рассеявшись по Европе, разнесли огни просвещения и зажгли факел гуманизма; эпоха просвещения началась тем, что западная молодежь бросилась изучать греческий язык. Но эта культура в Византии действительно тогда была своеобразной, — она была церковной. Умозрительные склонности и логическая подготовка греческого ума пошли на служение христианской мысли, на раскрытие догматов, а художественные вкусы и поэтические формы, созданные языческой древностью, вошли в христианское искусство; вельможи, как Свв. Кирилл и Мефодий, шли проповедывать веру язычникам, императоры оставляли по себе память, как песнотворцы.

Христианское восточное творчество представляет собою действительную поэзию в высокой религиозной форме; не даром оно вдохновляло наших поэтов к переложению отдельных молитв.

(Добавл. к стр. 195 за 2 строки до конца перед словами: „Бог спасает не тех“)..

„Именно ап. Павел ссылается на пророка Исайю“: „Исайя же имел дерзновение говорить (Ἰσαΐας δὲ ἀποτολμα καὶ λέγει): Меня нашли неискавшие Меня, Я открылся невопрошавшим обо мне“.

К стр. 196, II стр. сверху.

Учение блаж. Августина о религиозном принуждении.

Преемник Цицерона и наследник римских юристов, Августин далеко не преодолел в себе римское язычество и привносил юридические понятия в представление благодатного царства. Царство Божие, как оно представляется в учении Августина, не примиряет с собою человечества, которое, не есть для него цель, а всего лишь средство. Оно торжествует через уничтожение человеческой свободы, через насильственное объединение людей. По отношению к человечеству оно есть единство отвлеченное и постольку внешнее, хотя религиозное настроение Августина ищет единства внутреннего. Что Августин действительно отрицает человеческую свободу и требует насильственного объединения людей, с очевидностью явствует из того, что он учит против донатистов. Именно против них он доказывает, между прочим, что именно царствование церкви уполномочивает ее к насилию против разномыслящих с нею. Христос сказал однажды ученикам: „Не хотите ли и вы отойти?“, говорит Августин в одном из своих писем. Но если Христос не прибег в данном случае к насилию, то напрасно заключают отсюда донатисты, что церковь вообще не должна прибегать к насилию. Ибо во времена Христа еще не исполнилось пророчество о церкви: „И поклонятся ей все цари земные: все народы послужат ей“ (пс. LXXI, II). „Чем больше исполняется это пророчество, тем большею властью пользуется церковь, чтобы не только приглашать, но и принуждать к добру“ (Epist. CLXXIII, § 10). Перед царствием Христовым должны исчезнуть с лица земли всякие другие царства: как единственная форма

истинного правового общения людей, оно упраздняет собою все их. Все, что враждует против церкви внутри ее, или противопоставляется ей иначе, как царство неверных (*civitas impia, populus infidelium*) олицетворяется для Августина в апокалиптическом образе „зверя, выходящего из бездны“ (*De civ. D. lib XX, cap. 9, § 3*). И так как царствие Христово в идее есть все во всем, то церкви принадлежит безграничное право принуждения против всех тех, кто находится вне церковного здания. В какой мере пользуется церковь этим правом, это, по смыслу только что приведенного текста, обуславливается только степенью ее земного распространения и могущества. Итак, в идее тысячелетнего царства, как понимает его Августин, несомненно лежит оправдание всякого рода светского насилия — выражается ли это в форме войн против неверных (как напр. будущих для его времени крестовых походов) или в форме преследования еретиков: „Если земное государство хранит христианские заповеди, то и самые войны не ведутся без некоторого дружеского расположения, ради заботы об устройении побежденных в мирное сообщество правды и благочестия. Ибо у кого отнимается возможность неправды, тот с пользою побеждается“. (*Epist CXXXVIII cap 2 § 14*). Следовательно Евангелие не воспрещает войн, не отнимает у воинов их оружия, а предписывает им только „довольствоваться их содержанием“, т. е. косвенно утверждает их в их служении и призвании. (*ibid § 15*).

Все люди должны служить Богу, говорит Августин в трактате „против Петилиана“. Но иначе служит частное лицо, иначе служит царь. Служение царское заключается в том, чтобы сокрушать идолов („*Contra Petil. lib II cap. 92, § 210*“) и издавать законы против нечестия (*Epist CLXXXV, cap. 6. § 19*). Для этого и дана царям власть свыше. Самые войны, которые ведутся христианским государством, должны служить религиозной цели, так как только в подчинении церкви заключается спасение государства,

“ибо государство всего лучше устроится и хранится, будучи основано и связано верою, и прочным ногласием, когда все любят общее благо; высшее же и истинное благо есть Бог” (Epist. CXXXVII § 17). В делах веры церковь направляет деятельность государства: светская власть должна выслушивать ее предписания. „Ты послан ради пользы церкви — пишет Августин (Epist. CXXXIII, § 3) — усмирителю донатистов, трибуну Марцеллину — если ты не внимаешь просьбе друга, то послушай совета епископа. Впрочем, так как я говорю с христианином, то я могу тебе сказать без гордости, что всего более в таком деле (т. е. в вопросе о принудительных мерах против еретиков) тебе подобает слушаться приказаний епископа“. Также точно и в письме к проконсулу Апрингию Августин говорит, что светская власть не напрасно носит меч для наказания злых, а потому самому она должна служить церкви как орудие для борьбы против врагов последней: „Что ты делаешь, то делает церковь, ради которой ты действуешь, будучи ее сыном“ (Epist. CXXXIV). Разве пророчество святого писания не возвещает, что все цари и народы земные поклонятся Спасителю (Пс. LXX, II.) Согласно пророчеству, которое подчинило светские власти Христу, церковь должна пользоваться ими для укрощения неистовства еретиков: „Итак, мы пользуемся этою властью церкви, которую Бог обещал и дал ей“ (Epist. C V §§ 5, 6). Вообще для Августина только то государство имеет право на существование, которое полагает свою цель не в себе самом, а служит как бы символом и свидетельством высшего царства; та часть земного царства, которая служит Божескому царству „установлена не ради самой себя, а ради обозначения другого“ (De civ. D. Lib. XV, cap. 2).

Вот почему Августин исходит из предположения совершенной католичности императора когда пишет против донатистов: „Императоры предписывают то же, что и Христос, ибо когда они предписывают добро, через них повелевает Христос“. (Epist. CV).

к стр. 142 после 19 стр. сверху вставить перел словами: „Итак крокодил“: „Ты съешь сто“, отвечала барышня. Прим. к стр. 196, 12 строчка сверху следует с большой буквы: и только. Добавление. к стр. 208, 12 строка снизу: „мужчин“ пропущено „и женщин“ к стр. 209, перед словами:

„Так Григорий VII пишет“ полторы строки до конца страницы вставить абзац со стр. 213, начиная со слов: Римский собор 402 г. и т. д. до конца § 21. Перед словами: „Римский Собор“ добавить: „Так, напр. затем: „Тоже самое видим и в последовавший за падением Зап. Рим. империи германский период. Так Григорий VII пишет:

(К стр. 211, 13 стр. сверху):

Августин о церкви и государстве.

Вне церкви для блаженного Августина нет правового государства, и государство, чуждое церкви — ничем не отличается от шайки разбойников. „За удалением справедливости, что такое человеческие царства, как не большие разбойничьи общества?“ Когда разбойничье общество разрастается и приобретает территорию, оно перестает называться разбойничьей шайкой и становится государством. Но с переменою названия сущность общежития не меняется. Тот пойманный пират, который сказал Александру Македонскому, что он делает на небольшом корабле то же, что Александр с своим флотом — в целом мире — и что за это его называют разбойником, а Александра — царем, — сказал остроумно и верно. Ибо, что такое завоевания Александра, как не разбой в большем размере? Также точно и римское царство, основанное шайкою разбойников, разрослось путем ряда завоеваний, т. е. посредством систематического разбоя. В разбойничьих шайках, как и в государствах, множество людей подчиняется власти предводителя, составляет общество и руководствуется известными нормами, т. е. законами, при

разделении добычи. Когда разбойничья шайка превращается в целое войско, которое начинает завоевывать и приобретать земли, то какими признаками мы отличим его от государства? (De civ. lib. IV, стр. 4, 5 и 6).

Одна церковь на земле обладает правдою. Все, что вне ее — есть разбойничье и бесовское царство. Ибо одна только церковь в состоянии поднять человечество над земною стихиею, тогда как язычество рассекает небо и землю, восставая всеми силами против их объединения и примирения.

Причина величия римского царства не есть ни случай, ни слепой фатум, а разумный целесообразный порядок. (De civ. D. lib. V cap. 1).

Древне римляне, говоря словами Саллюстия, были жадны до похвалы, щедры относительно денег, желали громадной славы и честного богатства. В этом честолюбии, в этом искании земной славы видит Августин господствующий мотив римской истории. Все остальные страсти подавляли римляне ради этой одной, и для нее были готовы жертвовать всем, — и жизнью, и имуществом (ibid. lib. V 12). С точки зрения Августина таковое подавление одних страстей ради других не есть истинная добродетель, так как все эти жертвы имеют ввиду радикально ложную цель; истинная добродетель есть та, которая служит высшему, вечному благу человека, т. е. прилепляется к Богу (ibid. § 4). Что же касается так называемых доблестей язычников, то они — лишь бледное искаженное отражение, тень истинной добродетели (ibid. cap. 15); чуждые истинного благочестия, они скорее пороки, чем добродетели (ibid. lib. XX cap. 25). Судьба римлян с логическою необходимою вытекает из существования господствующей страсти: их славолубие, как искание прменного блага — не могло увенчаться вечною наградою. Римская слава протекла, как протекает все временное, — и в этом обнаружилась — правда Божья. С другой стороны все эти жертвы, принесенные римлянами ради земной славы, были некоторым подобием добродетели, и

потому не должны были остаться без некоторого временного вознаграждения, чтобы обнаружилась **благость Божия**. Римлянам нечего жаловаться на справедливость Божию, они уже получили свою награду. (Ibid. lib. V cap. 15). И видя крушение Рима (взятие Рима в 410 году королем Вестготов Аларихом), Августин говорит, что над ним, т. е. Римом совершается судьба всего земного, временного: „ибо всем земным царствам будет конец“. „Не будем влагать сердце наше в земное, когда мы видим, что разрушается земля“. „Земные царства меняются; пусть лучше придет Тот, о Котором сказано: „Царствию Его не будет конца“. Разрушается город, к которому мы принадлежим в силу телесного рождения, но пребывает вечно тот, в котором мы родились духовно. Истинно вечный город имеет своим основанием — небо, а не землю. „Что мы пугаемся гибели земных царств? Нам для того обещано небесное, чтобы мы не погибли вместе с земным“.

(Добавление к стр. 213 в конец перед § 22):

Аскетически-монашеский идеал нравственности вырос и развился под знаком антитезиса. И сколько бы отрицательных элементов мы ни усматриваем в нем, мы все же должны помнить, что с ним и в нем впервые возникает в мире нравственный идеализм, идеализм, который был абсолютно чужд натурализму тезиса.

(Добавление к стр. 229, перед § 23):

Мы говорили, что христианство, вслед за стоицизмом много работало над нравственным воспитанием человечества; и в то же самое время указывали, что христианство мало интересовалось возрождением античного общества. Это легко может показаться противоречием. На самом же деле следует строго различать личную или индивидуальную нравственность и нравственность социальную. Задачею христианства должна была быть и та, и другая сторона нравственности. И в апостольские времена так и было в дей-

ствительности. Все христиане представляли собою, как свидетельствуют Деяния апостолов, одну семью и все их имущество было общим. Но мы уже указывали выше, что христианство стало распространяться по странам античного мира в эпоху упадка его, его разложения. Религиозные, национальные, государственные и семейные связи в эти времена распадаются. В области религии — возникает неверие в области семейной и общественной — порча нравов, в области национальной и культурной — ослабление патриотизма и творчества. Так напр. чувство национальной гордости и единства возникли в древней Элладе еще со времен первого столкновения Запада и Востока, со времен Троянской войны, ярко горели в эпоху греко-персидских войн и с особенною силою проявились во время последнего столкновения Греческого Запада с Персидским Востоком, именно во время похода Александра Великого и завоевания Персии. Но затем это чувство патриотизма быстро тухнет у греков, и все греческие государства, одно за другим почти без сопротивления становятся римскими провинциями. Тоже самое видим мы и в истории Рима. Империя возникла только для удержания владений Римских за Римом. Но только на Востоке продержалась она полтора тысячелетия; на Западе она едва-едва она могла удержаться полтысячи лет. И христианство само было втянуто в культуру античного мира. И как в античном мире вообще, так и в самом христианстве социальная сторона нравственности скоро совершенно аннулировалась. Христианская мораль стала моралью чисто индивидуальною, личною моралью. И только поэтому могло в средние века умерщвление плоти стать центральной стороною, самою сущностью христианской морали. Надо было спастись свою собственную душу. До того ли тогда было чтобы любить своих ближних? И „ближние“ — потеряли таким образом свою ценность, как таковые, т. е. перестали быть тою самоценностью, какою они являлись в проповеди Христа. Больные, заключенные, нищие стали для средневекового христианства — необходи-

мыми только для того, чтобы можно было, благодаря им, спустить свою душу и заслужить себе царство небесное. Но если бы в силу каких-либо социальных реформ — эти несчастные исчезли из нашего мира, то средневековые христиане были бы в полном отчаянии: каким же образом могли бы они спастись, отдавая ничтожную часть своего состояния этим несчастным, если их нет более? Они должны быть! Так становятся они из моральной самооценности — простым лишь средством! Итак, общественная сторона нравственности для средневекового христианства — после апостольских времен совершенно перестала существовать. И поэтому христианство очень легко примирилось с существовавшим тогда рабством и не приложило никакого труда к его отмене; и поэтому же оно легко мирилось и со всеми остальными социальными несправедливостями. Все его внимание исключительно было сосредоточено на личной, индивидуальной нравственности. И в этом отношении христианство сыграло громадную роль в жизни человечества.

Характерно, что протестантство, которое было протестом против всех искажений христианства католицизмом, — в этом отношении не оказалось протестантизмом: оно полностью сохранило присущий католицизму, индивидуализм. И только одна православная церковь, по крайней мере в своей идее, является в противоположность индивидуалистическому характеру Западной церкви — соборною, где „все перед всеми во всем виноваты“. Но и в православии это скорее только идея, чем факт. И вся сила моральной проповеди Льва Толстого, несмотря на ее принципиальную односторонность, именно и заключалась в том, чтобы превратить идею в факт. Так является правым Кутшеба, который говорит, что даже личности, безразличные к церкви или бунтующие против нее, целиком „всем своим существом пребывают в понятии той церкви, которая была церковью всего народа“. И громадное мировое значение проповеди Льва Толстого мы видим в ее „православном“ духе.

(Добавл. в конец стр. 228):

Несовместимость дуализма с идеею чистого Разума вскрывается в истории новой философии с особенною яркостью. Вспомним напр. систему Канта. Он полагал, что дал окончательный синтез рационализма и эмпиризма, Лейбница и Юма. И что же мы видим. С одной стороны в системе Гегеля выбрасывается эмпиризм целиком и полностью, а в новоюмизме — выбрасывается в свою очередь рационализм. С возрождением Кантианства опять мы встречаемся с тем же самым, но уже в нем же самом. Именно в системе Когена становится новокантианство — трансцендентальным рационализмом, а в системе Риккерта — трансцендентальным эмпиризмом. Так оказываются рационализм и эмпиризм в глубочайшем существе своем — абсолютно несоединимыми, и две природы всегда в конце концов разъединяются.

(Добавление к стр. 229, 19 строка снизу): „ради разумного существа“ пропущено „в“ мире.

(Добавление перед стр. 234, Глава 29 истории. Начинать ее): „Наше понимание проблемы личности...“

Паганизация христианства.

(К стр. 237 конец):

По мере того, как античный мир все более и более христианизировался, само христианство все более и более паганизировалось. Давнишнее и весьма распространенное мнение, об эпохе до Константина Великого, как о времени идеальной простоты, как о золотом веке христианства, может быть допущено, по словам Вл. Соловьева лишь с большими ограничениями. Разница, конечно была, но полной противоположности не было между последующими веками и теми первыми. Вообще в то время большинство христиан относилось к царству Божию внешним образом, ожидало его пришествия как внешней чудодейственной катастрофы, которая должна разразиться не сегодня, так завтра. Но, не-

смотря на грубость такого взгляда, самая эта предполагаемая близость конца мира с одной стороны, а с другой — еще более близкая возможность мученичества — поддерживали тогдашних христиан на известной духовной высоте, и не позволяли практическому материализму брать верх. Конечно, гонения не были явлением обычным, повсеместным и повседневным. Безусловно всеобщих гонений, — во всей Римской империи — не бывало вовсе; гонения обширные продолжались очень короткое время; большинство же гонений имело местный и случайный характер. Но так как были римские законы, в силу которых можно было преследовать христианство в качестве уголовного и государственного преступления, то возможность мученичества всегда и везде висела над христианами и придавала очищающий, трагический характер их жизни. Важное преимущество тех веков перед следующими, состояло в том, что христиане могли быть и бывали гонимыми, но ни в каком случае не могли быть гонителями. Вообще же принадлежать к новой религии было гораздо более опасно, чем выгодно, и потому к ней обращались обыкновенно лучшие люди, с искренним убеждением и одушевлением. Жизнь тогдашней церкви, если и не была вполне проникнута духом Христовым, то во всяком случае в ней преобладали высшие религиозно-нравственные мотивы. Было среди язычников мира действительно христианское общество далеко не совершенное, но все таки управляемое другим, лучшим началом жизни. С этой стороны прекращение гонений и официальное признание новой религии сначала полноправною, а потом и господствующею — произвело в самом деле важную перемену к худшему. При Константине Великом и при Констанции II к христианству привалили языческие массы не по убеждению, а по рабскому подражанию или корыстному расчету. Явился небывалый прежде тип христиан притворных, лицемеров. Он еще более размножился, когда при Феодосии Великом, а окончательно при Юстиниане Великом язычество было официально

запрещено законом и, кроме разбросанной горсти полутерпимых евреев, всякий подданный Византийской империи принудительно обязывался быть христианином под страхом тяжких уголовных наказаний. Разумеется, между образовавшимся таким образом типом христиан по неволе, из-под палки и оставшимся типом настоящих христиан по глубокому убеждению — образовалось множество переходных оттенков поверхностного и равнодушного христианства. Но все это без всякого различия было прикрито общей организацией внешней церкви, в которой все категории внутреннего достоинства стерлись и смешались.

Прежде действительно христианское общество расплылось и растворилось в христианской по имени, а на деле языческой громаде. Преобладающее большинство поверхностных, равнодушных и притворных христиан не только фактически сохранило языческие начала жизни под христианским именем, но всячески старалось — частью инстинктивно, а частью и сознательно — утвердить рядом с христианством узаконить и увековечить старый языческий порядок, принципиально исключая задачу его внутреннего обновления в духе Христовом. Тут то и положена была первая основа того христианско-языческого компромисса, который определил собою средневековое мирозерцание и жизнь. Большинство новообращенных хотело, чтобы все оставалось по старому. Они признали истину христианства как внешнего факта, и вошли с ним в некоторое внешнее формальное отношение, но лишь с ним, чтобы их жизнь оставалась по прежнему языческой, чтобы мирское царство оставалось мирским, а царство Божие, будучи не от мира сего, и оставалось вне мира, без всякого жизненного влияния на него, т. е. оставалось бы как бесполезное украшение, как простой придаток к мирскому царству... Мудрено ли, что государство и его законы оставались такими же языческими, как и общественные нравы? Мудрено ли, что кодекс Юстиниана есть в сущности лишь подкрашенное христианскими словами законодательство языческой Римской империи?

Наконец и само христианство впитывало язычество в самые недра свои. Языческий культ и верования мало по малу проникали в сущность христианства и сами языческие боги постепенно отождествлялись с соответствующими им по своим функциям святыми. Античный Пантеон во главе с Зевсом Юпитером заместился адекватным ему пантеоном всех святых во главе со Христом.

Пилат и Христос.

(На стр. 237 перед словами: „Победа осталась за антитезисом“. 17 строка сверху вставить):

Но самый яркий характер получила эта борьба тезиса с антитезисом в тот единственный момент во всемирной истории, когда столкнулись они друг с другом непосредственно, лицом к лицу. Их столкновение — было столкновением Пилата и Христа. И конфликт Пилата и Христа, конфликт тезиса и антитезиса — есть конфликт натурализма и супранатурализма. И нет во всей всемирной истории, как говорит Шпенглер, нет никакой другой сцены, где выступили бы друг против друга мир фактов и мир истины, так непосредственно лицом к лицу и так непримиримо во всей потрясающей ясности и тяжести своей символики, как здесь. Что есть истина, — здесь весь смысл всемирной истории. И ответ: царство Мое — не от мира сего. Таков последний смысл того мгновения, в которое противовостали друг другу Пилат и Христос, временность и вечность. В одном, именно временном мире попустил римлянин пригвоздить ко кресту Галилеянина — это была Его судьба. В другом подпал сам Рим осуждению, а крест стал доказательством искупления. Это была „Божья воля“.

И в самом деле, какой смысл имел для Пилата его вопрос: Что есть истина? Уже Гераклит утверждал, что все течет, а Элеец Зенон своими парадоксами отвергал всякое знание, кроме одного лишь тождества. И выводом отсюда было утверждение

софистики, что человек — есть мера всех вещей. И после краткого расцвета философии во времена Сократа, Платона и Аристотеля, философия понемногу снова возвращается к софистике, все более и более суживая область знания и все более и более обращаясь к проблеме „жизни“. Уже стоики перенесли центр тяжести мысли на „практику“, Эпикур пошел в этом отношении еще дальше, а скептики окончательно признали „вещи в себе“ — непознаваемыми. Итак, что же могла для Пилата представлять собою истина? Все существует для нас только мгновение, и нет в мире ничего прочного и устойчивого. Все есть лишь призрак, одно лишь покрывало Майи, но и за тем нет ничего, ибо там — Нирвана, абсолютное ничто. Итак, мир натурализма — ничто. И судьба Христа для него была таким же ничто и именно поэтому он „умыл свои руки“, отдавая его на распятие. Но этим он признал, что и судьба „вечного города, судьба Рима и империи — такое же ничто. Так осудил себя Рим на гибель еще за четыре с половиною века до своего падения.

Мир истины есть мир вечности, ибо истина вовсе не временна, но есть таковая — всегда. И Пилату, вопрошавшему Христа: Что есть истина? мог противопоставить Христос вопрос: что есть временный мир? И мы уже знаем, что временный мир есть лишь один призрак. Ибо своей собственной сущности в нем нет. И только поэтому учил Христос, что царство Его не от мира сего. И в самом деле, где же истина, где истинное бытие? Платон первый открыл вечный мир недвижимых идей. И это царство трансцендентных идей есть царство вечной истины. Ибо только в идеях дается подлинная истина. Но этот мир есть мир трансцендентный, И царство Христа как царство не от мира сего, есть царство вечных идей. Так противостоит тезису временного, преходящего антитезис вечного, постоянного. И так как преходящее, временное должно в конце концов пройти, — то победа вечного predetermined. Античный мир должен был умереть. Но только бытие

есть, как говорил Парменид. небытие же не есть. Так через погибель натурализма — возникает супранатурализм, и место свое античный мир должен был уступить миру христианскому.

Итак, со смертью Христа как человека, умер натурализм, умер тезис. Но так как небытие — не есть, то *eo ipso* родился антитезис. Антитезис возник, конечно, гораздо ранее, возник с появлением монотеизма. Но тогда он возник еще лишь как чистая идея, тогда он лишь зародился. Теперь же он реализовался в действительность. Однако рождение антитезиса из тезиса отнюдь еще не означает, что *eo ipso* тезис совершенно и абсолютно был уничтожен. Здесь опять мы должны вернуться к Гегелевскому понятию „aufheben“. Это понятие означает сразу и уничтожение, и сохранение, и преобразование. И действительно, если в одном смысле тезис действительно уничтожается, как таковой, то в другом смысле он сохраняется, и наконец в третьем смысле — преобразуется. Именно тезис уничтожился, и натурализм со Христом и в лице Христа как человека — умер. Но сразу же он и сохранился. Ибо без тезиса — нет и не может быть и самого антитезиса. Но он сохранился уже в преображенном виде. И в этом смысле рождение антитезиса было уже не рождением. Ибо антитезис мог родиться только по отношению к тезису. Поглощенный же антитезисом тезис возрождается в преображенном виде. Смерть его в себе есть воскресение в антитезисе. Но воскресение плоти и преображение ее исторически произошло лишь в новые века. И только Ренесанс дал возможность Реформации осуществить в принципе воскресение и преображение плоти. В Воскресении Христа стоит христианство таким образом уже не под знаком антитезиса, но под знаком синтеза. Сам антитезис с воплощением Христа уже перестал быть таковым, перестал быть знаком трансцендентности. И Воскресение Христа во плоти окончательно упразднило антитезис как таковой и установило собою синтез. Но только пятнадцать веков спустя поняло это

христианство, и поняло лишь благодаря Ренессансу, открывшему снова плоть в человеке.

Ислам.

(После 237 стр.).

Мы говорили выше, что семитизм, в качестве реакции против христианства, выдвинул третью и последнюю монотеистическую религию, именно ислам. И борьба ислама с христианским миром была, конечно, не только духовною, но и прежде всего военною. Эта вооруженная борьба европейских народов с мусульманством была в средние века первейшим христианским делом и великою заслугою перед человечеством, как говорит Вл. Соловьев. После поры вистой и неустойчивой общей атаки — крестовых походов — четырьмя щитами прочно загородился христианский мир от напора вражеских сил, — на четыре юные нации легла главная тяжесть общего дела. На левом северо-восточном фланге оборонительной линии Россия приняла на себя и отразила дикий напор монгольских и татарских орд. Центр, прорванный османскими турками, обошедшими, а потом занявшими Византию и сокрушившими Югославянские государства на Балканах, — прорванный центр сомкнулся на Карпатах двумя воинственными нациями — Польшею (с южной Россиею) и Венгриєю (с Хорватиею), а на правом юго-западном фланге христианской обороны испанцы шаг за шагом, в течение более семи веков (711—1492) отодвигали нашествие мавров, пока не перебросили их обратно в Африку. Подчинение христианского населения мусульманам означало или (при измене своей религии) полное растворение их в чуждой, более элементарной культуре, или (при сохранении христианского исповедания) приостановление их в своем историческом развитии: они должны были тогда страдательно войти в состав этого чуждого мира, стать служебною его частью без всякой самостоятельной будущности для себя... Но если бы испанцы превратились в му-

сульманскую райю, открыли ли бы они тогда Америку? Создали бы они роман Сервантеса и драму Кальдерона, не говоря уже об испанской живописи?.. Подчинение исламу активной части христианского мира в средние века было бы великим и по счастью невозможным бедствием, прямым отрицанием всемирно-исторического смысла.

Трудность борьбы а следовательно и заслуга увеличивались здесь тем, что враг, кроме военного могущества, владел и соблазнами утонченной образованности. Та энергия, которую эта семивековая борьба сообщила национальным силам, не остановилась на границах родной земли, и дала испанцам власть и значение в Италии, в рейнском понизовье, в Германии и двинула их в другое полушарие открывать и завоевывать новый мир.. „Кто в малом был верен, того над многими поставлю“ сказано в Св. Писании. Оставаясь семьсот лет верною в малом, к исходу средних веков была поставлена Испания над многим. Но конец христианской борьбы оказался для нее концом верности Христу.

В двух ярких образах воплотилась историческая судьба Испании: в крестоносном рыцарстве, сразившемся за веру и землю отеческую и в палаче монахе, погубившем и веру, и отечество своею глубокою, адскою изменою духу Христову. Как же случилось, что народ святых и рыцарей стал носителем этого дьявольского начала религиозного насилия, хотя и осквернявшем другие христианские страны, но нигде не проникшем так глубоко и не укоренившемся так прочно в душе народной, как именно в Испании? По крайней мере происхождение испанской расы объясняет нам это до некоторой степени. Именно с древнейших времен начинают Испанию колонизировать финикийцы, а затем со времени великого Гамилькара подчиняют ее себе Карфагеняне. И как предки современных испанцев приносили в жертву богу Молоху своих детей, так сами они и по сие время восторгаются бычачьими боями, которые являются их национальным зрелищем. Христиан-

ство не осилило в душе народной всех элементов Молоховой религии, и предвестия грядущего Торквемады обнаружались очень рано, задолго до арабского завоевания. Испанские епископы в конце IV века добиваются смертной казни еретиков, что вызывает принципиальное осуждение в Галлии (св. Мартын Турский) и в Италии (св. Амвросий Медиоланский). Испанец Феодосий Вел. узаконяет на Востоке уголовные меры против Манихеев, причем впервые юридический термин *inquisitio* применяется к делу религиозного преследования. Потом в XIII в., по почину испанца Доминика учреждается церковная римская инквизиция, как чисто духовный трибунал, которая существует и до наших дней. Знаменитая же королевская испанская инквизиция была основана при короле Фердинанде I Арагонском и Изабелле I, королеве Кастильской. Можно себе представить, к чему бы привела Испанию эта особенная склонность к религиозному насилию, если бы она не была задержана на семь веков нашествием арабов. Эта семивековая война с маврами имела для Испании смысл великого блага, она спасла младенческую нацию от ранней духовной гибели, оставив ей время и условия сложиться и созреть для свободного решения своей нравственной и исторической судьбы и — каково бы ни было это решение — позволила и лучшим силам народного духа развиться, чтобы дать миру все положительное к чему они были способны. Между тем в тот самый год, когда с падением Гренады Испания блистательно окончила свою средневековую военную школу, открытие Америки выводило торжествующую нацию на новый простор исторической жизни: но в этот внешний простор испанцы понесли печальную узость своего внутреннего жизненного принципа — религиозного насилия. Эпоха падения Гренады и открытия Америки была также и эпохой основания испанской инквизиции.

Воскресение Христа.

(Перед § 15 истории, после стр 137):

Гибель тезиса — есть торжество антитезиса, и торжество антитезиса — есть гибель тезиса. И интереснейшие результаты возникают для нас, если мы под этим углом зрения рассмотрим идею Богочеловечества. Бог — воплотился, осуществилось Боговочеловечение во всемирной истории. И Богочеловек есть сразу и Бог, и человек. Но в то время как Бог вечен — человек — смертен. И идея Богочеловека не содержит ли следовательно в себе внутреннего противоречия? Это противоречие должно быть снято, должно быть преодолено, так как только в таковом единственном случае может быть допущена идея Богочеловека в систему философии. И это противоречие снимается тем, что с одной стороны Бог — расширяет, обогащает свою природу через включение в нее природы человека, т. е. становится из Бога только физической природы — также и Богом культуры, т. е. законодателем нравственности и Судиею, — а человек приобщается к вечности, становится вечным. И в существе Богочеловека это приобщение человека к вечности происходит через воскресение. Христос поскольку является он Богочеловеком должен воскреснуть как человек, чтобы остаться Богочеловеком. Без воскресения Христа — идея Богочеловечества должна пасть. А тогда вместе с этим пала бы следовательно и идея Боговоплощения, Боговочеловечения. Итак, логика требует воскресения Христа. И это воскресение есть воскресение во плоти. Христос должен воскреснуть как человек.

Но смысл идеи воскресения Христа не был уловлен христианством сразу и повсюду. Новую эру в истории считает Запад не с воскресения Христа, а с Рождества Христова. И это не одна лишь словесная обмолвка, это глубочайшая сущность Западного христианства. Только для Восточного христианства главным событием в земной жизни Христа было не Рождество, а Воскресение. И только по-

этому мог писать Гоголь, что нигде не празднуется Пасха так торжественно как в православной церкви.

И в самой истории христианства ярко отразилось так сказать это „затмение“ Воскресения Христа. „Христианство“ самого Христа отнюдь не было христианством аскетически-монашеским, трансцендентным. Так присутствовал Он на браке в Кане Галилейской и даже „претворил“ воду — в вино. Он позволял Марии умащать свои ноги — благовонными маслами несмотря на то, что казначею Его, Иуде Искароту это казалось недопустимым излишеством. Но христианство после Христа почти сразу же стало, в силу некоторых исторических условий, о которых мы будем говорить далее, — аскетически-монашеским, трансцендентным. И „плоть“, которую воскресил Христос в Себе — аскетизирующее христианство — стало в своих последователях — истязать. Как бы предвидя все это, Христос, еще до воскресения Своего во плоти, еще раз подтвердил „ценность“ плоти, показав Себя своим ученикам на горе Елеонской преобразившимся. Но только протестантизм — впервые понял христианство в его евангельской сущности, и на фундаменте открытого Ренессансом „человека“ включил античный тезис — в христианский антитезис, в то время как средневековое католичество исключало этот тезис из христианского антитезиса.

Блаженный Августин.

(К стр. 247, за шесть строк снизу перед словами: Однако Августинизм...):

Кн. Е. Трубецкой говорит об Августине следующее: „Идея богоотносимости вместе с борьбою Августина против пелагианства — делает блаженного Августина отцом средневекового христианства. Но этот супранатурализм тем не менее как-то сочетается у Августина тем не менее с языческим натурализмом. Ибо в лице Августина передает языческий Рим свою культуру христианскому Риму. И

Августиновское противоречие языческого натурализма и христианского супранатурализма делает Августина сразу и отцом римского католицизма, и отцом германского протестантизма. Рассмотрим же это противоречие немного глубже.

Отрицая справедливость в человеческом обществе как таковом, хочет Августин заменить идею государства — идеею церкви. И здесь ярче всего выступает связь Августина, положившего „своим градом Божьим“ — начало средневековью, с античным язычеством.

Рим создал всемирное право. И в идее всемирного естественного права римские стойки сходятся с римскими юристами, коих философские воззрения несомненно носят на себе печать стоического влияния. Особенно ярко это выражается в следующих словах Цицерона: „Истинный закон есть правый разум, согласный с природою, разлитый во всех, неизблемый и вечный; он призывает к исполнению обязанностей, повелевая и запрещая устрашает от обмана. Однако, добрым он не напрасно повелевает и запрещает, злых же не подвигает к делу повелениями и запрещенными. Этот закон не может быть изменен или заменен в какой либо части, либо в целом своем составе. Ни сенат, ни народ не может освободить нас от этого закона. И не нужно искать для него какого-либо иного объяснителя или истолкователя. И закон этот не будет иным в Риме, иным в Афинах, иным теперь, иным после, но один и тот же вечный и неизменный закон будет обнимать собою все народы и во все времена, и будет единый и общий всем, как бы учитель и повелитель—Бог, изобретатель, судья и установитель этого закона. Кто ему не подчинится, тот отвергается самого себя и, презрев человеческую природу, в силу этого самого понесет величайшие наказания, даже в том случае, если он избежит других мучений, которые считаются таковыми“. Так воспринимает в себя в учении Цицерона римский юридический идеал — элементы стоической философии. Из позднейших стоиков Сенека, в выражениях

явно превосходящих позднейшее учение Августина, говорит: „Мы обнимаем мыслью два царства (*duas respublicas*). Одно великое и по истине всем общее (*vere publicam*), в котором содержатся боги и люди; в нем мы устремляем наши взоры не на тот или другой угол, но солнцем измеряем границы нашего государства. Другое царство есть то, к которому мы принадлежим по рождению“ (*Seneca. De otio. 4. 1.*) Император же Марк Аврелий выражается так: „Человек есть гражданин высшего города, по отношению к которому остальные города суть как бы отдельные дома“.

„Естественное право, говорит юрист Ульпиан, есть то, которому природа научила всех животных; ибо это право не составляет исключительной собственности рода человеческого, но обще всем животным, которые рождаются на земле и в море, а также и птицам. Отсюда происходит соединение мужа и жены, которое мы называем браком. Отсюда рождение детей, отсюда воспитание, ибо мы видим, что и остальные животные, даже дикие звери оказываются обладающими познаниями этого права“. Другими словами, естественное право не есть только идеальная норма человеческих отношений, но и космический закон, простирающийся на все живое. Под естественным правом здесь разумеется неизменный строй вселенной, единый порядок, определяющий взаимные отношения живых существ между собою. Так понимаемое „естественное“ право чрезвычайно напоминает учение Августина о всеобщем мире тварей, под которым также разумеется единый строй, порядок, господствующий во всей природе и в человеческих отношениях.

Как Августин различает вечный и неизменный мир, покой Творца, от движущегося и меняющегося мира человеческого, также точно и юрист Марциан различает естественное право, как вечную, неизменную правду Божию от человеческих законодательств, неустойчивых и подверженных беспрестанным переротам.

„Институты естественного права, которые хранятся одинаково у всех народов, установленные некоторым Божественным Провидением, всегда пребывают тверды и неизменны; те же которые каждое государство установило само для себя, имеют обыкновение часто меняться либо в силу молчаливого согласия народа, либо посредством другого закона, изданного после“. Как Августин в понятии мира смешивает правовой и нравственный идеал, так же точно и римские юристы смешивают то и другое в идее *jus naturale*. „То, что всегда хорошо и справедливо“, говорит юрист Павел, называется правом, каковое и есть естественное право“, Ульпиан вообще отождествляет право со справедливостью: „Справедливость есть воля, постоянно и непрерывно выражающаяся в воздавании каждому своего права. Предписания права таковы: должно честно жить, не вредить другому, воздавать каждому свое. Именно этот идеал справедливости и и права, по учению Августина, достигается в спокойствии вечного порядка, вечного мира Божья, где воздается каждому — должное (*De civ. D. lib. XIX, cap. 13*). Право для Ульпиана объемлет собою как человеческий мир, так и мир Божеский: „Правоведение есть познание Божеских и человеческих вещей, наука о справедливом и несправедливом“. „Нас по истине можно было бы назвать жрецами права, ибо мы почитаем правду и исповедуем знание справедливого (*aequi potitiam profiteamur*), разделяя справедливое от несправедливого и желаем сделать людей благими не только посредством страха наказаний, но и посредством поощрений — наград“. Также точно и в учении Августина — град Божий воспитывая своих членов к добру, применяет к ним систему угроз и увещаний, наказаний и наград. Слияние и отождествление права с абсолютным добром и правового идеала с нравственным подготовило слияние христианского идеала западных отцов церкви с римскими юридическими воззрениями. И как Ульпиан считает себя жрецом права, мог бы считать себя Августин по справедливости — юрисконсультom царства Божия. Ибо, как для

Августина Божеский мир, так же точно для римских юристов естественное право — есть универсальный порядок — в отличие от различных положительных законодательств, которые носят на себе печати местных и национальных особенностей. Как вечный мир в учении Августина есть согласие человеческих волей, так же точно и в основе *jus naturale* лежит идея всеобщего единства и согласия. В состоянии соответствующем идеалу естественного права не было разделения людей на классы и самое имя „рабство“ было неизвестно. „Ибо — говорит Ульпиан — при господстве естественного права все люди рождались свободными“. И Августин говорит: „По природе человека, как его первоначально создал Бог, никто не есть раб человека или греха“, ибо, „Бог, сотворив человека разумным по образу своему, хотел, чтобы он господствовал над неразумными тварями, чтобы он господствовал над скотом, а не человек над человеком“. И если с точки зрения римских юристов раздробление единого человеческого рода на враждующие между собою царства, война и рабство — естественное последствие войн — суть проявления извращенной человеческой природы, суть результат некоторого отпадения от нормального, естественного состояния, — то с точки зрения Августина — все это есть последствия грехопадения: „Имя рабства заслужила вина, а не природа“ (*De civ. D. lib. XIX, cap. 15*). Согласие Августина с римскими юристам только в том существенно дополняется, что для Августина рабство — есть заслуженное возмездие за грех. Ибо с его теократической точки зрения вечный провиденциальный план торжествует в самом человеческом зле, как наказание. (*De civ. D. lib. XIX, cap. 11*).

Указанное слияние теократического идеала великого отца Западной церкви с римскими юридическими воззрениями не есть результат простой случайности. В нем выразилась преемственная, историческая связь между Римом языческим и латинским христианством. Рим языческий, умирая, завещал христианству идеал всемирного правового порядка. На Западе цер-

ковь в V веке была действительно историческою наследничею умиравшего государства. Ее епископы, судившие не только духовные, но гражданские, светские дела, были преемниками языческих преторов. следовательно нет ничего удивительного в том, что отец латинского христианства унаследовал мудрость римской классической юриспруденции, вменив в своем учении все идеальные философские элементы последней. Вот почему философский умозрительный элемент римской юриспруденции целиком укладывается в рамки теократического идеала великого отца церкви. Конечно здесь на земле град Божий и царство земное — „переплетены и смешаны между собою“ (De Civ. D. Lib. I. cap. 35), но несмотря на это несовершенство временного; земного состояния церкви, „церковь и теперь есть царствие Христово и царствие небесное“ (ibid. lib. XX cap. 9, § 11). И эта церковь представляется Августину осуществлением пророчества Апокалипсиса о тысячелетнем царстве. Начало этого царства Августин считает с того момента, когда церковь, отрешившись от узко национальных иудейских рамок, начинает распространяться среди других племен, обращаясь в союз общенародный (ibid. lib XX, cap. 8, § 3). „Сатана связан“, согласно предсказанию Апокалипсиса, в силу самого распространения церкви, которая вырвала из-под власти его целые народы. Он „низвержен с высоты“, т. е. лишен прежней силы и власти и „заключен в бездну“, т. е. в сердца язычников и нечестивых, будучи уже не в состоянии вредить верным; он ограничен в сфере своей мощи (ibid. cap. 7,8). Сами слова Апокалипсиса: „И увидел я престолы и сидящих на них, которым дано было судить“, относит Августин непосредственно к земной церкви с ее епископскими престолами. с ее иерархами, имеющими власть вязать и решать, т. е. судить. Этими словами рассказывает Св. Писание о том, что церковь делает во время тысячелетнего царствия, после связания диавола (ibid. cap. 9, § 2). Рассуждая о земном царстве Христа, Августин трижды говорит, что оно рядом с пшеницею заключает в себе и пле-

вель, и к этому главным образом сводится для него все различие между земным—тысячелетним царством — и царством будущего века. (ibid. cap. 9). Таким образом под тысячелетним царством разумеет Августин именно видимую земную церковь с универсальной общественной организацией.

Рассматривая земную действительность с точки зрения своего отвлеченного идеала. Августин впадает в ряд противоречий. Как только он спускается с горних высот вечной действительности в земную область, все начинает в его глазах двоиться; земные контрасты обступают его со всех сторон; учение его утрачивает свою гармоническую целостность; оно двоится. Земная церковь относится к церкви будущего века, как временное явление — к вечной идее. Истинно—сущее для Августина, как ученика Платона, — есть лишь идеал, идея; все же, что существует вне идеи — есть для него бытие мнимое, мираж и призрак. Августин не мог преодолеть дуализм Платона и унаследовал от него все противоречия великого философа древности, связанные с этим дуализмом. Именно у него с неизбежностью две точки зрения на земную действительность. Она — есть, и есть, поскольку воплощается в ней вечное божественное всеединство, универсальный божественный порядок; с другой стороны она не есть: она не есть, поскольку она отклоняется от этого вечного порядка ко злу и несовершенству. Она есть нечто прекрасно и благое, поскольку она воплощает в себе вечную идею, и вместе с тем нечто несовершенное, не долженствующее быть, поскольку она ей не соответствует. Так же точно и церковь земная некоторым образом есть, и именно поскольку она представляет собою церковь идеальную, абсолютную, вечное тело Христово: некоторым же образом она не есть, и именно поскольку она заключает в себе элемент земной, временный. Она некоторым образом представляет собою идеальное единство будущего века и уже теперь есть царствие Божие; некоторым же образом — не представляет. Поэтому с одной стороны примыкает Авгу-

стин к учению св. Киприана, что вне церкви (т. е. конечно видимой церкви) — нет спасения; он примыкает к ходячему в то время мнению, что некрещенный, хотя бы он был новорожденный младенец, недоживший до крещения — тем самым осуждается на вечные муки. С другой же стороны во многих сочинениях Августина говорится о спасении людей вне видимой церкви, без таинств и даже мученических подвигов. Таковы напр. не только Иов, идумеянин, живший вне общения с еврейским народом, т. е. с видимою церковью того времени, но и кумская сивилла, пророчествовавшая о Христе. „Вообще с начала рода человеческого все те, кто только верил во Христа и те, кто когда-либо Его понял, те кто жили сообразно с Его предписаниями благочестиво и праведно, когда бы они не жили и где бы они ни находились, — без всякого сомнения Им спасены“.

Основные принципы учения Августина — легли в основу средневековой католической теократии. Единство строя вселенной, космическое значение царствия Божия, объективность и универсальность его Божественной основы, значение благодати, как организующего социального принципа власть церкви над миром — все эти мысли Августиновского учения должны рассматриваться как необходимые предположения средневекового теократического мировоззрения. „Град Божий“ есть тот идеальный план, программа к осуществлению которой стремится средневековое католичество. Но учение Августина о видимой церкви страдает двойственностью, которая находится в теснейшей связи с его учением о благодати, спасающей по предопределению. Последнее включает в себе два ряда возможных поеледствий по отношению к земной церкви. Как воплощение абсолютной, всесильной благодати, церковь сама — всесильна и обладает всякой властью на земле. С другой стороны видимая церковь есть лишь временное явление благодати. По своей вечной природе благодать не связана с историческими формами временной действительности. Как, вечное содержание, она не укладывается в рамки зем-

ного христианского общества и постоянно разрывает этот свой временный покров. Она есть сила действующая всегда и всюду; она и помимо исторической церкви спасает людей, где хочет и как хочет. Так видимая церковь то возвеличивается, как воплощение и царство благодати, то, напротив, низводится на степень ее временной оболочки, без которой благодать обходится. И именно эта то двойственность в отношении Августина к видимой церкви, и делает его отцом западного христианства в обоих его разветвлениях. Всесильная благодать, как организующее начало, коей идеальным воплощением служит всесильный социальный организм Христов, — есть католический принцип. С другой стороны, благодать, спасающая людей, помимо человеческих посредников, помимо иерархии и таинств земной церкви, есть именно тот элемент в учении Августина, который делает его родоначальником всех протестантских учений.

Католицизм кладет в основание свое Августинизм, усвоив себе архитектурный план „града Божья“, но он хочет сделать в нем человека — работником и строителем. Для него недостаточно одного лишь предвечного акта, в котором Бог совершил спасение человека. Ибо учения, представляющие спасение односторонним актом благодати, действующей по предопределению, умаляет значение всего исторического, временного. Упраздняя человеческую свободу он усыпляет и умерщвляет энергию человеческой воли. Католицизм воспринимает в себя и частичное пелагианство. Ибо для него уже недостаточно одного предвечного акта предопределения, в котором Бог сотворил спасение человека: оно ставит спасение в зависимость также и от дел, совершенных во времени, от видимой церкви, как дела Христова, и от дел индивидуальной человеческой свободы. Так уравнивается в католицизме Августинизм пелагианством, которое возрождается в учении средневековых богословов о делах и заслугах. И освобождение Августинизма от его коренного противоречия и полное платонизирование его через очищение его от

язычествующего пелагианства было величайшею историческою миссиею протестантизма. Ибо только в чистом протестантизме стало христианство поистине подлинным христианством. Но в средние века восторжествовал Августинизм хотя и только в теории.

(Добавление к странице 246, 2 стр. снизу не „проповедникам“, а „праведниками“).

(Добавление к стр. 151, 3 строка снизу: не Демокрит, а Парменид.

Католицизм.

(К стр. 25², перед словами: „Но и этого мало“):

Итак христианство в средневековом католицизме отнюдь не переходит, так сказать в антихристианство. Ибо „Он“ — есть всего лишь „Небытие“. Но тем не менее оно аннулирует себя именно, как христианство. Ибо оно аннулирует искупление как таковое. „Мы разрешим людям и грех... Мы скажем им, что всякий грех будет искуплен, если будет сделан с нашего разрешения... Наказания же за эти грехи, так и быть возьмем на себя... В результате тихо умрут они, тихо уснут во имя Твое и за гробом обрящут лишь смерть...“ Итак, искупление превращается здесь в один призрак и как результат исчезает и приобщение верующих к вечности. Каким же образом может христианство в лице католицизма соскользнуть с пути искупления? „Мы разрешим людям грехи... Мы возьмем их на себя...“ Здесь рассуждает Великий Инквизитор как какой то банкир: „Мы возьмем на себя грехи как какие то долги“. Религия превращается в какое то счетоводство. И основанием этого извращения является учение католицизма о каких то „сверхдолжных“ заслугах, являющихся дарами той „сокровищницы“ распоряжаться которыми может Римская Церковь по своему усмотрению. Все это то юридическое понимание религии, унаследованное Римской Церковью от античного Рима и исказило в католицизме самую самую сущность христианства и грозило

его в корне уничтожить. И только отсюда можем мы понять, как могла Римская Церковь дойти до открытой торговли индульгенциями. Но при всех недочетах своих остался католицизм — христианством. Вот почему о нем Соловьев говорит следующее: „Видя, что Римская Церковь и в древние времена одна стояла твердою скалою, о которую разбивались все темные волны антихристианского движения (ересей и мусульманства); видя, что и в наши времена один Рим остается нетронутым и непоколебимым среди потока антихристианской цивилизации, и из него одного раздается властное, хотя и жестокое слово осуждения безбожному миру, мы не припишем этого одному какому то непонятному человеческому упорству, но признаем здесь и тайную силу Божью, и если Рим, непоколебимый в своей святине вместе с тем стремясь привести к этой святине все человеческое, двигался и изменялся, шел вперед, претерпевал, глубоко падал и снова вставал, то не нам (православным) судить его за эти преткновения и падения, потому что мы его не поддерживали и не поднимали, а самодовольно взирали на трудный и скользкий путь западного собрата, сами сидя на месте и, сидя на месте, не падали.

Католицизм как прошлое христианства.

(К странице 254 перед словами: „Тезису мы противопоставляем и т. д.“, 5 строка снизу вставить“):

„Итак, как попытки средневекового папства ассимилировать светское общество с духовным, и церковь с государством — потерпели полный крах, церковь должна была вступить в новый период своего развития, в новый фазис своей истории. Ибо, действительно, про католическую церковь правильно сказал поэт: „Она небес не забывала, Но и земное все познала, И пыль земли на ней легла.“ И Вл. Соловьев поэтому правильно говорит следующее: „Согласно закону разделения исторического труда, один и тот же культурный тип, одни и те же народы не могут осуществить двух мировых идей, делать два историче-

ские дела, и если западная цивилизация имела свою задачу, своим мировым назначением осуществить отрицательный переход от религиозного прошлого — к религиозному будущему, то положить начало этому религиозному будущему суждено другой исторической силе.. Религиозное прошлое... представляется римским католицизмом... Католичество употребляло насилие против врагов христианства, как бы следуя примеру своего патрона, апостола Петра, который вынул меч в защиту Христа в саду Гефсиманском. Оно стремилось создать внешние земные формы и формулы для духовных божественных предметов, как бы следуя примеру, того же апостола, который хотел создать вещественные кущи для Христа, Моисея и Ильи на горе Фаворской во время Преображения. Оно имело стремление „налагать на правду Божью гнилую тяжесть лат земных“. И новое христианство, выступивши на смену средневекового католичества, само родилось в недрах этого последнего. Говоря точнее, и то, и другое было в основании своем заложено в учении блаж. Августина. И слова кн. Е. Трубецкого об этом мы привели уже выше.

Добавление к стр. 264, вместо § 24 следует § 26.

Добавл. к странице 270, передъ словами: „Итак мы не только жив.м“ за 10 строк до конца страницы вставить:

„Дуализм Бога и мира, Бога и человека, с особенною силою выдвинутый новоплатонизмом, новые трансцендентисты пытаются как либо смягчить. И по следам Влад. Соловьева идут напр. одинаково и о Булгаков, со своим учением о Божественной Софии, и его противники. Вдохновляющим моментом для религиозного мирозерцания о. Булгакова, источником, откуда он черпает вдохновение, является идея исконной божественности твари (обозначаеомой им словом „софийность“). Не обожение чрез вочеловечение Христа, а именно исконной, изначальной, в недрах божественной жизни таящейся и коренящейся — хотя могущей быть и

зетемненной, и ущербленной — божественной твари. В этом основа учения о Софии. Его устремлением и заданием является перебросить мост через пропасть, отделяющую Бога от твари, но мост исконный, первоначальный, мост не только снисхождения Божественного в истории: в творении и — в полноту времен — в вочеловечении, но уже исконного, предвечного соединения тварности с Богом, ее предсуществования в Боге. Мост этот поэтому не столько Христос, сколько София. Ибо София есть предпосылка и творения мира, и воплощения Христова. Это — можно почти сказать — есть некоторая „натуралистическая“ гармония, данная уже в Боге. История падшей твари есть поэтому не драма, а только видимость драмы, тахишм она — своего рода „Одиссея духа“ — (так, напр., называл Шеллинг свой эволюционно оптимистический пантеизм). Эта теория глубоко оптимистична, она слишком, может быть, оптимистична, она уменьшает пропасть, но за то уменьшает и дело спасения. Перед нами яркая поэма, но вдохновение ее скорее — натуралистически-идиллическое, а не драматически-христианское. Ее цель объяснить необъяснимое: как возможно воплощение, как возможно спасение? Философия о. Булгакова не недоумевает. В этом — ее слабость. Она все объясняет или все старается объяснить. Она объясняет т а й н у. Тайна перестает быть тайной. Ю р о д с т в о креста упразднено. Парадокс: „Слово плоть бысть“ становится почти эволюционной необходимостью. Т. е. принижается свобода снисхождения и свобода любви Бога к падшей твари, принижается б е з м е р н о с т ь и б е з д о н н о с т ь с н и с х о ж д е н и я и его парадоксальность: „Таинство странное вижду и преславное: небо вертеп“... Парадокс чуда воплощения, парадокс того, что Творец стал творением, парадокс того, что „так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного“... — заменяется почти естественным, почти необходимыми возвращением божественного к божественному. „Натуралистическая“ необходимость в

лоне Бога и в глубине творения (оба связанных между собою общим фоном — Софии) заменяет безумие креста. Так излагает Арсеньев учение о. Булгакова и критикует его. Для нас же нет ни одного из этих „мостов“ между Богом и миром, Богом и человеком, ибо мы исходим из принципиального тождества их, а отнюдь не из их дуализма. И тварь, *natura naturata* искони божественна без всякой софийности. Но эта божественность ее, определяющая собою дело спасения, при всей своей оптимистичности, как теория, вовсе не заменяет драматическое — христианское — натуралистически-идиллическим. Ибо история Бога есть история его страдания, его трагика. Божественность твари создает еще только одну возможность спасения; но действительность спасения осуществляется только через страдание и очищение. И в очищении, *καθάρσις* Аристотеля видим мы апофеоз героя. Так „софийность“ для нас не умаляет дела Христа, и дело Христа отнюдь не отвергает собою значения Софии.

Сотворение человека.

(К стр. 281. Перед словами: „Креационная теория...“:

Древнейшую форму этого мифа мы находим в до-семитическую эпоху Вавилонского царства, именно у суммерийцев. Так одна из суммерийских надписей говорит следующее:

Боги призвали богиню, Мудрую Мами, Помощницу: „Ты, единая плоть материнская, Можешь создать человека, Да иго богов понесут“. Открывает уста свои Мами, Великим богам говорит: „Я одна не могу“... (далее клинопись стерта)

Открывает уста свои Эа, Великим богам говорит: „Бога должно закласть... С божеской плотью и кровью Мами глину смешать“..

Вавилонский жрец III в. до Р. Хр. Бероз гово-

рит: „Видя, что земля плодотворна и необитаема Бэл (бог солнца) отрубил себе голову и прочие боги, смешав текущую кровь с землею вылепили человека; поэтому обладают они разумом и естеству богов причастны“.

Но вскоре, как гласит одна древне-мексиканская надпись „Боги испугались, что создали человека слишком совершенным, и наложили на дух его облако лицо“ т. е. сделали его смертным. Об этом рассказывает нам третий основной миф, миф о грехопадении. Но сначала dokonчим рассмотрение мифа о сотворении человека. Из нашего изложения этого мифа мы видим, что

Добавление к стр. 284, 2-я строка сверху „и не отметить“ — „и“, — не надо).

Понятие Церкви.

(К стр. 287 перед § 28).

Мы сказали, что вся культура возможна только в лоне религии. Мы понимаем эти слова в смысле Достоевского. И поэтому здесь нет призыва к средневековью. Ибо в христианстве Достоевского церковь не обращается в государство: „То — Рим и его мечта, говорит Достоевский. То третье диаволово искушение. А напротив государство обращается в церковь, восходит до церкви и становится церковью на всей земле, что совершенно уже противоположно и ультрамонтанству, и Риму, и есть великое предназначение православия на земле“.

Между тем же Соловьев пишет: „Если Христос сказал: „Царство мое не от мира сего, то именно потому, что оно не от мира сего, а выше мира, мир и должен быть подчинен ему, ибо Христос же сказал: „Я победил мир“. Но так как и после этой победы двойственность Божья и Кесарева сохранилась; так как светское общество не слилось с духовным и церковь не ассимилировала себе государство, то вопрос о правильном, должествующем быть отношении двух властей остается открытым. С религиозной

точки зрения на этот вопрос, продолжает Соловьев, возможен только один общий ответ: Если церковь есть действительно царство Божье на земле, то все другие силы и власти должны быть ей подчинены, должны быть ее орудиями. Если церковь представляет собою божественное безусловное начало, то все остальное должно быть условным, зависимым, служебным. Двух одинаково самостоятельных, двух верховных начал в жизни человека очевидно быть не может — он не может служить двум господам... Духовное общество, церковь должно подчинить себе общество мирское, возвышая его до себя, одухотворяя его, делая мирской элемент своим орудием и посредством, — своим телом. причем внешнее единство является само собою как естественный результат. Чтобы увидеть тождество взглядов Достоевского и Соловьева рассмотрим этот вопрос подробнее. Гуманитарный мир строится только на основе мира социального, и при том по тому же самому плану. И понятие церкви должно строиться по аналогии с понятием государства. Со времени Монтескье государственная власть должна в принципе делиться на 1) административно-правительственную, 2) судебную и 3) законодательную власть. То же самое деление должно проникать собою насквозь и церковь. Административно-правительственная церковная власть в организации католицизма достигла такой степени совершенства, что об усовершенствовании ее навряд ли еще может идти какая либо речь. Зато поглощает она в католицизме обе остальные власти. А между тем эти последние должны бысь совершенно независимы от нее. Административно-правительственная власть, как автократическая по самому существу своему, страдает в принципе произволом, и управление в его творческой части является чисто субъективным. И значение судебной власти как высшей, заключается в том, что она так или иначе снимает с творчества административно-правительственной власти характер произвола и преобразует его субъективность в

объективность, устанавливая непрерывность связи нового со старым и оставаясь верною старой традицией, но лишь углубляя, расширяя и обогащая ее через новое творчество административной власти, действующей под влиянием изменяющихся жизненных условий. И в то время как административно-правительственная власть для своей силы и гибкости должна всегда быть единоличною, судебная власть мыслима только как коллегиальная. Однако судебная власть в области церкви отнюдь еще не обязана быть исключительне в форме учреждения; она может носить и форму критики как научной так и общественной. Ибо, только критика, пронизывая собою насквозь все элементы церковного строительства, одна может вскрывать недостатки системы, крепче спаивать существующее и выключать излишнее. Понимаемая в этом смысле слова судебная власть в церкви должна мыслиться в форме соборности. Только собор, поместный или вселенский может быть подлинным носителем всякой сакраментальности. Эту сторону церковной деятельности ярче всего выявило в истории — православие. Однако этих двух сторон в жизни церкви еще недостаточно. Иначе она никогда не будет в силах выйти за пределы видимой церкви. И церковь будет тогда все-таки еще только организацией. Но церковь в таком смысле никогда не будет иметь права царить над областью всей культуры. И действительно есть еще один вид власти, и притом самый важный вид. Этот вид — есть власть законодательная. И эта власть всегда далеко выходила за пределы всякой организации церкви: она и теперь также выходит и в будущем всегда будет далеко выходить за таковые пределы. Именно законодательная власть есть власть принципиального творчества: творчество административной и судебной власти условно и лишено всякой принципиальности. Только законодательная власть есть подлинно творческая власть. В чем же заключается законодательная власть в области религии? Новое творчество всегда бывает синтетическим.

Творчество же в области административной и судебной — носит характер чисто аналитический. И поэтому законодательность, как новое, синтетическое творчество, может входить, и нередко действительно входит в конфликт с административной и судебной властью, частично отменяя их или в корне преобразуя. И в области религии проявляется это новое творчество или сила в деятельности пророческой. Как создатель новой религиозной ценности, только синтетически вытекающей из существующей до него сакраментальности, является пророк более или менее как революционер, якобы ниспровергающий прежние ценности, и обычно так или иначе побивается камнями. И только уже позже его истина сокрушает существовавшую до него рутину и мало по малу сама постепенно начинает входить в эту сакраментальность. Таким образом как творец новых религиозных ценностей, законодательная власть в религии не укладывается и не может укладываться ни в какие точные рамки. Дух веет, где хочет. Но когда этот пророческий дух иссякает, церковь постепенно окаменевают. Ибо, только в этом духе и заключается вся жизнь церкви. Он есть невидимый источник видимой жизни церкви. И именно про него сказано: „духа же в себе не угашайте“. Этот пророческий дух проникает собою и философию, и литературу и все вообще искусство. И если понимать под церковью всю область ее духовной организации, а не одну только административную ее форму, как это делает католицизм и даже не обе первые ее формы, т. е. административную и судебную, как делает православие, а включать в нее и законодательную форму, — то конечно вся культура только и может покоиться на лоне так понимаемой церкви.

Созданное по образу и подобию самого Богочеловека, говорит Вл. Соловьев, истинное богочеловеческое общество должно представлять свободное согласование божественного и человеческого начала. Оно обуславливается как действующею силою первого, так и содействующею силою второго. Оно должно

следовательно сохранить во всей чистоте и силе божественное начало а равно развить со всею полнотою начало человеческой самодеятельности. Но по закону развития совместное выполнение обоих этих требований не могло быть данным сразу. Поэтому прежде совершенного соединения, является разделение, которое, при солидарности человечества и вытекающем из нее законе разделения исторического мира на две половины, причем Восток всеми силами своего духа привязывается к божественному и сохраняет его, вырабатывая в себе необходимое для этого консервативное и аскетическое настроение, а Запад употребляет всю свою энергию на развитие человеческого начала. И если бы история остановилась на одном Византийском христианстве, то истина Богочеловечества так и осталась бы незавершенною за отсутствием самодеятельного человеческого начала, необходимого для ее завершения. Если бы же история ограничилась одним только Западным христианством (католическо протестантским) — все западное развитие было бы лишено всякого положительного смысла и новая история оканчивалась бы распадением и хаосом. Ныне же сохраненный Востоком божественный элемент христианства может достигнуть своего завершения в человечестве, ибо ему есть теперь на что воздействовать, есть на чем проявить свою внутреннюю силу, именно благодаря освободившемуся и развившемуся на Западе началу человеческому.

Так должен был разум, прежде чем стать оплодотворяющим началом церкви, — отойти от нее, чтобы на свободе развить все свои силы, и лишь только после того как человеческое начало вполне обособилось и познало затем свою немощь в этом обособлении, может оно вступить в свободное сочетание с божественною основою христианства, сохраняемою в Восточной Церкви, и вследствие этого свободного породить духовное человечество.

(Добавление к стр. 290, 15 строка снизу):

„выражает собою взгляд Гарнака, изложенный им, в прочтенном в 1913 году по поводу

Балканской войны, его докладе о духе восточной церкви заключается вовсе не в догматических различиях, а равным образом и даже не во внешнем факте папской власти...

(Добавление к стр. 296, вместо): „Подобно Здеховскому“ следует: „Подобно Закржевскому...“

Православие.

(В конец § 28, стр. 299):

Интересно, что и Шпенглер в „Закате Европы“ предрекает великую будущность православию. „Христианству Достоевского, говорит он (II т. стр. 299) принадлежит грядущее „тысячелетие. „Два века“ (ibid. 321 примеч.) великого движения мысли пережило христианство (I от 0—500 г. на Востоке) по нашему 1-ый период — период христианства самого Христа с 30 г., т. е. года начала Его учительской деятельности до момента, когда велел Он проповедывать свое учение уже не одним только евреям, но и всем народам и когда ученики Его после Апостольского Собора в Иерусалиме в 50 г. действительно освободили христианство в принципе от его зависимости по существу от иудейства; и 2 ой период — период Византийского творчества догматов — от 50 г. до полного прекращения иконоборства императрицею Ириною в 842 г. (и 2-ой период от 1000 г. до 1500 г. на Западе) по нашему от „Civitas Dei“ блаженного Августина (V в.) до Мартина Лютера (1500 г.). Третий равномерный (gleichzeitigen), период (т. е. 500-летие) последует в первой половине ближайшего тысячелетия — в русском мире“. Об этом „христианстве“ Достоевского говорит Влад. Соловьев в своей второй речи в память Достоевского: „Центральная идея, которой служил Достоевский во всей своей деятельности, была христианская идея свободного всечеловеческого единения, всемирного братства во имя Христово. Эту идею проповедывал Достоевский, когда говорил об истинной Церкви, о

вселенском православии; в ней же он видел духовную, еще не проявленную сущность Русского Народа, всемирно-историческую задачу России, то новое слово, которое Россия должна сказать миру. Хотя уже 18 веков прошло с тех пор, как это слово впервые возведено Христом, но по истине в наши дни оно является совсем новым словом... Христос не был для Достоевского только фактом прошедшего, далеким и непостижимым чудом. Если так смотреть на Христа, то легко можно сделать из Него мертвый образ, которому поклоняются в церквах по праздникам, но которому нет места в жизни... Это—храмовое христианство. Есть другой вид или степень христианства, где оно не довольствуется богослужением, а хочет руководить деятельной жизнью человека; оно выходит из храма, поселяется в жилищах человеческих. Его удел —внутренняя индивидуальная жизнь. Здесь Христос является как высший нравственный идеал, религия сосредоточивается в личной нравственности, и все дело полагается в спасении отдельной души человеческой... Это христианство — домашнее. Оно должно быть; но и его — недостаточно. Ибо оно оставляет весь общечеловеческий мир, все дела, общественные, гражданские и международные: — все это оно оставляет и передает во власть злых, антихристианских начал. Но если христианство есть высшая, безусловная истина, — то так не должно быть. Истинное христианство не может быть только домашним, как и только храмовым: оно должно быть вселенским, оно должно распространяться на все человечество и на все дела человеческие. И если Христос есть действительно воплощение истины, то Он не должен оставаться только храмовым изображением, или же только личным идеалом: мы должны признать Его как всемирно историческое основание и краеугольный камень всечеловеческой Церкви. Все дела и отношения общечеловеческие должны окончательно управляться тем же самым нравственным началом, которому мы поклоняемся в храмах и которое признаем в своей домашней жизни, т. е. началом любви, свобод-

ного согласия и братского единения... Храмовое и домашнее христианство существует в действительности — оно есть факт. Христианства вселенского еще нет в действительности: оно есть только задача, и какая огромная, превышающая повидимому силы человеческие задача.. Достоевский говорил о вселенской православной церкви не только как о божественном учреждении, неизменно пребывающем, но и как о задаче всечеловеческого соединения во имя Христово и в духе Христовом — в духе любви и милосердия, подвига и самопожертвования. Истинная церковь, которую проповедывал Достоевский, есть всечеловеческая, прежде всего в том смысле, что в ней должно в конце исчезнуть разделение человечества на соперничающие и враждебные между собою племена и народы. Все они не теряя своего национального характера, а лишь освобождаясь от своего национального эгоизма, могут и должны соединиться в одном общем деле всемирного возрождения. Поэтому Достоевский, говоря о России, не мог иметь ввиду национального обособления. Напротив, все значение русского народа он полагал в служении истинному христианству, „в нем же нет ни эллина, ни иудея“. Правда, он считал Россию избранным народом Божиим, но избранным не для соперничества с другими народами и не для господства и первенства над ними, а для свободного служения всем народам и для осуществления в братском союзе с ними — истинного всечеловечества или вселенской церкви.

Достоевский никогда не идеализировал народ и не поклонялся ему как кумиру. Он верил в Россию и предсказывал ей великое будущее, но главным задатком этого будущего была в его глазах именно слабость национального эгоизма и исключительности в русском народе. Две черты в нем особенно были ему дороги. Во первых необыкновенная способность усваивать дух и идеи чужих народов, перевоплощаться в духовную сущность всех наций — черта, которая особенно выразилась в поэзии Пушкина. Вторая еще более важная черта, которую Достоевский указывал

в русском народе, это сознание своей греховности, неспособность возводить свое несовершенство в закон и право и успокаиваться на нем: отсюда требование лучшей жизни, жажда очищения и подвига. Без этого нет истинной деятельности ни для отдельного лица, ни для целого народа. Как бы глубоко ни было падение человека или народа, какую бы скверною ни была наполнена его жизни, он может из нее выйти и подняться, и если хочет, т. е. если признает свою дурную действительность только за дурное, только за факт, которого не должно быть, и не делает из этого дурного факта — неизменный закон и принцип, не возводит своего греха — в правду. Но если человек или народ не мирится со своею дурною действительностью, и осуждает ее как грех; — это уже значит, что у него есть какое-нибудь представление или идея, или хоть бы только предчувствие другой лучшей жизни, того, что должно быть. Вот почему Достоевский утверждал, что русский народ, несмотря на свой видимый звериный образ, в глубине души своей носит другой образ — образ Христов, и, когда придет время, покажет его въявь всем народам и привлечет их к Нему, и вместе с ними исполнит всечеловеческую задачу“.

Мир не должен быть спасен насильно. Подобно Гарнаку и Шпенглер не замечает в православии тот, по его выражению „фаустовский“ элемент, который так ярко характеризует собою весь германский Запад. Но Достоевский именно и подчеркивает этот этот элемент в православии. Всеединство человечества должно быть, чтобы быть истинным, — свободным. иначе оно будет только огромным „муравейником“, образчик какового мы видим в Китае. Против такого муравейника восставал Достоевский со всею силою, видя в нем прямую противоположность своему общественному идеалу. Итак, как излагает Соловьев воззрение Достоевского, „окончательное условие истинного человечества — есть свобода. Но где же ручательство, что люди свободно придут к единению, а не разойдутся во все стороны, враждуя и

и истребляя друг друга, как это мы видим? Ручательство одно: бесконечность души человеческой, которая не позволяет человеку навсегда остановиться и успокоиться в чемнибудь частичном, мелком и неполном, а заставляет его добиваться и искать полной человеческой жизни, всеобщего и всемирного дела... И открывшаяся в Христе бесконечность, человеческой души способная вместить в себя всю бесконечность божества — эта идея есть вместе и величайшее добро, и высочайшая истина, и совершеннейшая красота. Истина есть добро, мыслимое человеческим умом; красота есть тоже добро, и та же истина, телесно воплощенная в живой и конкретной форме. И полное ее воплощение — уже во всем — есть конец и цель, и совершенство; и вот почему Достоевский говорил, что красота спасет мир. Только такая жизнь, такая культура, которая ничего не исключает; но в своей всецелости совмещает высшую степень единства с полнейшим развитием свободной множественности, — только она может дать настоящее, прочное удовлетворение всем потребностям человеческого чувства, мышления и воли, и быть таким образом действительно общечеловеческою или вселенскою культурою, причем ясно, что вместе с тем именно вследствие своей всецельности эта культура будет более чем человеческою, вводя людей в актуальное общение с миром божественным“.

Россия, Германия и Прибалтика.

Мы хотим здесь отметить еще одну особенность русской культуры, особенность, которую в научной литературе первый открыл упомянутый нами уже выше чешский ученый — Копаль: это именно глубокое сродство русской культуры — с немецкою культурою. И мы должны поэтому еще раз кинуть взор вглубь истории. Свою духовную культуру Россия получила от Византии. И эта культура была православною культурою. Но Россия была ученицею Византии го-

раздо меньший срок, чем Западная Европа была ученицею Рима. Уже через одно столетие в XI—XII в. в. возникает в России совершенно самобытная, вполне оригинальная иконопись. Но дальнейшее развитие русской культуры задержалось татарским нашествием и последовавшим за этим последним — татарским игом. Провозвестником русского освобождения явилась Куликовская битва в 1380 г. Но однако в это же самое время, а именно в 1389 году Коссовская битва явилась провозвестницей наступившего тогда порабления Славяно Византийского православного Востока — турками — османами. В 1480 г. свергла Россия татарское иго, а в 1453 г. пал Константинополь под ударами султана Магомета II. Россия осталась одинокою во всем мире, И, сохраняя чистоту своей веры она всецело и сполна замкнулась в себе самой. Но внешний по отношению к ней мир продолжал существовать. Этот мир, враждебный России, был мир католический. Если Польша и затем Австро-Венгрия были и врагами России, то они были врагами в политическом смысле, католицизм же был врагом не России, а православия. Но, лишенная православия как своего основания, Россия, конечно, быстро потеряла бы свою неповторимую индивидуальность, а вместе с тем и свою всемирную историческую миссию. И только поэтому католическая культура оказалась самым заклятым врагом России. С другой стороны сама замкнутость в себе России — должна была вести ее к духовному застою и той самой смерти. Так явился протестантизм тою живою водою, опрыскивание которою должно было пробудить спящую царевну, православную Русь. И замечательная вещь: русские монархи поняли это сразу же, и поняли все. Уже младший современник Мартина Лютера, царь Иоанн IV Грозный понял для России необходимость „прорубить окно“ в настоящую „протестантскую“ Европу, и попытался осуществить свой замысел начав знаменитую Ливонскую войну, вызвавшую падение Ливонского Ордена и вместе с этим самого католицизма в Прибалтийском крае. Великая Московская Смута задержала

это движение России на встречу протестантскому миру до полного умиротворения России, т. е. до эпохи Петра Великого, хотя и в течение этой смуты некоторые русские цари, как напр. царь Борис Годунов — стремились также завязать сношения с „настоящей“ Европою, т. е. минуя Речь Посполитую. И только отсюда становится понятным, почему могла Россия, во времена Петра Великого, предпочесть „прорубить окно“ в Европу, воздвигнув новую свою столицу Петербург на берегу Балтийского моря, — чем попытаться взять Константинополь, — этот старый русский Царь-град — и изгнать турок из Европы. Пробившись к берегам Мраморного и Средиземного морей, Россия осталась бы попрежнему окруженною только одними католическими державами. А между тем духовная жизнь России могла возродиться лишь через непосредственную связь ее с протестантским миром. Таким образом Петр Великий предпочел вести войну со шведами не столько потому, что шведы были слабее турок — хотя шведы со времен Густава II Адольфа и Карла XI, предшественника Карла XII — были в расцвете своего могущества, а турки напротив, после отражения своего от Вены в 1688 г. стали быстро терять свою силу — но именно потому, что не Юг, а Запад мог дать России новую жизнь. Только протестантизм один мог обновить душу России. Католицизм же напротив только давил Россию. И это отрицательное влияние католицизма на культуру России с особенною силою проявилось с созданием Московского царства. Католический дух, требовавший светской власти для духовенства создал даже на один миг в России нечто вроде пародии борьбы духовной и светской власти, вроде борьбы пап с императорами, именно борьбу патриарха Никона с царем Алексеем Михайловичем. И стремление Патриарха Никона к светскому властвованию было единственным логическим оправданием возникновения раскола. Не исправление книг, но новый дух патриаршей власти — ее новый католический облик — вот в чем заключался истинный источник возник-

новения раскола, затемненный в своем существе глубоким невежеством отколовшейся от основной русской церкви — раскольничьей массы. Конечно светская власть принадлежала духовенству в христианском мире уже со времен „торжества христианства“ при императоре Феодосии Великом. Но эта власть на Востоке была сильно ограничена как автократизмом императоров, так и тем, что в Византийской империи было четыре патриархии (Константинопольская, Иерусалимская, Антиохийская и Александрийская), а со времен Юстиниана Великого и завоевания Остготского королевства в Италии и до начала светской власти пап — даже пять патриархий, т. е. и Римская патриархия. В России же Московский патриарх — был единственным патриархом, патриархом всей России.

Отрицательное влияние католической культуры на Россию выразилось в заимствовании властью инквизиционного духа. Правда уже со времени Феодосия Великого еретикам стало угрожать сожжение на костре. Но инквизиция в Византии нашла мало применения. Также мало проявила себя она и в древней Руси, где были гонения на „субботников“ и „жидовствующих“. Точно также и на Западе она была не особенно яркою. Но с момента „реформации“ и „католической реакции“ она расцвела в католическом мире необычайно пышно. И в преследовании раскольников уже со времен „тишайшего“ царя — в русскую церковь ворвалась струя католического инквизиционного духа. И только одно благотворное воздействие новой протестантской культуры спасло православие от той или другой степени его окатоличения. Тем не менее ограничения „инако верующих“ по существу продолжались еще вплоть до „17-го октября“ 1905 г. и даже докатились до времен Русской революции.

Если Россия еще до Петра Великого (как напр. в эпоху царя Алексея Михайловича) искала сближения и сближения прежде всего духовного, — с протестантскою Германиею и понимала, что именно одно

только это сближение и может оплодотворить русскую культуру, то со своей стороны и протестантскую Германию с неодолимою силою влекла к себе культура православного Востока". Собственно говоря весь Восток всегда преломлялся для нее через Русь. Начиная со Спинозы и Лейбница, а в особенности со времени второго Ренессанса (Лессинг, Винкельман, Гердер и др.) и наконец целиком и полностью со времени великих эпигонов Кантианства заполняет собою Восток всю духовную сущность германства. И как духовная культура России без духа германства — должна разложиться и пасть, также точно и германская культура, если бы из нее была выключена русская духовность — должна вырождаться. Итак, русскость и германство представляют собою две наиболее близкие друг другу культуры, имеющие между собою громадную общность, и даже в своей античности друг по отношению к другу — взаимно дополняющие одна другую.

Мы указывали, что как православная Россия издавна имела тягу к протестантской Германии, так и эта последняя в свою очередь имела таковую же тягу к России. И чтобы разъяснить это мы должны снова обратиться к истории. Мы делили науки о духе на две основные группы: 1) группу социальных или общественных наук и 2) группу гуманитарных областей. И история свидетельствует нам об изумительных фактах. Именно некоторые народы совсем или почти совсем лишены способности к гуманитарному творчеству. Так китайцы и японцы являются самым разительным примером такой духовной дефективности. И их религии в связи с этим лишены почти совсем метафизики. В лучшем случае они имеют лишь морализирующий характер. В меньшей степени страдают таковым же дефектизмом народы семитической расы, как мы об этом говорили уже выше. Наконец и римляне отличались тем же самым. По характеру своему они все практичны, рассудочны, лишены более или менее чувства красоты, и личность у них всегда является имеющею

лишь относительную, но отнюдь не самобытную ценность. И Римская церковь поэтому в эпоху Великих Вселенских Соборов не внесла никакого творческого воздействия, хотя и принимала в них участие. Творцами были исключительно Византийские греки. И даже единственный значительный деятель Римской Церкви, блаженный Августин не мог ничего дать Востоку, хотя бы и потому, что писал один на латинском языке, неизвестном на Востоке. Да и для него весь интерес сосредоточивался больше на идее теократии, идее „Царства Божия“. И Римская церковь пассивно восприняла все, что создано было восточными Отцами Церкви. Но легший в основание христианства новоплатонизм не мог удержаться долго на Западе, так как он был совершенно несовместим с духом римской культуры. Выросший на почве Платоновской „потенциальности“, именуемой ныне „проблематикою“, новоплатонизм был мистицизмом. Всякий мистицизм имея глубокую внутреннюю связь с пантеизмом должен с неизбежностью подрывать теорию о посредничестве церкви между Богом и людьми именно потому что он требует непосредственной связи их. И средневековая Римская Церковь приспособила для своего учения Аристотеля, резко отделив человеческий мир от Божественного. Конечно всякое учение о Богочеловечестве было этим потрясено в самом основании своем. И именно этим может быть объяснено учение Дунса Скотта, что Бог мог бы принять природу всякого животного или растения и даже камня совершенно на том же основании, на каком принял Он природу человека. Ибо между Богом и человеком нет никакого внутреннего сродства. Они разделены друг от друга непреходимую гранью. И только реформация своим учением, что „вера спасает человека, а не дела“ устранила средостение церкви между Богом и людьми и дала свободу мистицизму. Итак, хотя и частично, восторжествовал новоплатонизм в реформированной церкви. Между тем полностью Платонизм царил только в православии Востока. И когда греческое творчество наконец

окончательно иссякло после победы православия над иконоборством (787—842 г. г.), православие стало жить в среде новых славянских народов и главным образом в русском народе и дальнейшее его развитие приняло новую форму взамен прежней, догматической — форму искусства: в XI — XII в. в. — церковной живописи (иконописи), а в XIX в. в. — литературы. И Германия, в которой пробудился жгучий интерес к иовоплатонизму, только и могла его найти как жизненный принцип в духовной культуре России. Но Россия и Германия взаимно дополняют друг друга еще и в другом отношении. Германство имеет свою характернейшую чертою систематичность, точность, определенность. В этом его и сильная, и слабая сторона. Как систематичность и определенность, представляет собою Германство, то, что называли древние Эллины *τὸ πέρας*. Но всякая определенность есть сразу и ограниченность. И в этой ограниченности — главный недостаток германского духа. Напротив безграничность пространства России, и вековое впитывание русским народом множества различных иноплеменников создали в русском народе необыкновенную широту и богатство духа. Обратною стороною этого духовного богатства является неопределенность, расплывчатость, безалаберность, духовная анархия. Это называли древние Эллины — *τὸ ἄπειρον*. И корреляция *πέρας* и *ἄπειρον* есть в новой истории — корреляция германства и русскости. Оба народа взаимно дополняют друг друга и созданы один для другого. И русская литература давно поняла это. Целый ряд русских писателей выводили в своих произведениях тип новой так сказать расы. Лемм в „Дворянском Гнезде“ Тургенева, Штольц — в „Обломове“ Гончарова, Карл Иванович в „Детстве и Отрочестве“ Льва Толстого и т. д.

Благодаря этой литературе XIX в. Россия пережила, как говорит Копаль, свой Ренессанс в этом веке, в то время как Италия пережила его в XIII — XVI в. в., Франция в эпоху Короля-Солнца, Людовика XIV в конце XVII в., а Германия в XVIII в.

Но своей „реформации“ Россия так и не пережила вплоть до самой революции. И Г. Шпет видит в этом причину торжества в России большевизма. Однако сам большевизм своим гонением на религию, отметя христиан в ковычках, как раз и создал то, что дала Европе раньше реформация. И может быть именно только в этом и может история так или иначе оправдать русскую революцию, подобно тому как оправдывает она великую французскую революцию, которая воображала, что своею „Декларациею прав человека“ создаст рай на земле, который снился Ж. Ж. Руссо в его произведениях. Итак, „исстребить“ религию большевизм не в силах как не в силах исстребить разум, и философию. И мы согласны поэтому со следующими словами Булгакова в его книге: „На пиру Богов“: „Жива наша Россия и ходит по ней, как и древле русский Христос, в рабьем, поруганном виде, не имея зрака и доброты. Не тот, которого Блок показал, не „снежный и надвьюжный“, но светлый вертоградарь в заветном питомнике своем, зовет он тихим голосом: „Мария“, — и вот-вот услышит заветный зов русская душа и с воплем безумной радости падет к ногам своего Раввуни“.

Идеи сталкиваются, подобно физическим телам во времени и в пространстве. И мы отчасти указали уже время столкновения протестантской Германии и православной России: начало его относится к ближайшему времени после провозглашения реформации, именно к эпохе последних Рюриковичей, царя Бориса Годунова и первых Романовых. Местом этого столкновения уже со времен Ливонской войны становится Прибалтийский край.

Редко встречаются в истории страны, географическое положение которых создает им необычайную культурную ценность. Таковую страной была напр. в древнем мире Малая Азия. В ней, т. е. на ее территории пересекались влияния всех тогда бывших великих культур: Вавилонии, Финикии, Египта, Крита и т. д. И в результате этого оплодотворения каждой культуры — всеми другими и их полного

слияния в единое многообразное целое — явилось создание ионийской культуры, легшей в основание всей Эллинской и эллинистической культуры. Подобное же счастливое в истории положение занимает и Прибалтийский Край. С одной стороны сталкиваются здесь народы германской расы: немцы, датчане, норвежцы и шведы; далее славянской расы: русские, поляки, онемеченные ныне лютичи, бодричи (говорящие ныне на испорченном немецком языке *platdeutch* в Мекленбург-Шверине и Мекленбург-Стрелице), поморяне и силезцы; народы финской расы, суомы, корелы, лапландцы, ливы и эсты и наконец народы летто-литовской расы: литовцы и латыши. С другой стороны сталкиваются здесь и все три великие ветви христианства: католицизм, протестантство и православие.

Чистота расы, как и чистота религии ведет обычно к вырождению. И только вследствие столкновения различных рас и различных религиозных культур и вследствие взаимного оплодотворения может история создавать и высшие расы, и высшую духовную культуру. В этом отношении особенно благоприятное положение занимает в Прибалтике та ее часть, которая представляет собою территорию, занимаемую ныне новыми государствами, образовавшимися после Великой Войны и Русской революции: именно Эстонию, Латвию и Литву. Под влиянием указанных нами воздействий, местное население этих государств выработало в себе необычайную физическую и духовную устойчивость и энергию. Этим объясняется, поистине, поразительный факт быстрой, уверенной и устойчивой хозяйственной и политической консолидации этих стран и духовного расцвета этих народов, не имевших повидимому, никаких исторических традиций собственного государственного бытия (если не считать литовцев, которые, правда, создали в свое время даже великую державу, но в тесном культурном сотрудничестве со славянскими (в частности, главным образом, с белорусским) народами.

Чрезвычайно важно и характерно, что именно в этих трех странах их культура приобрела черты принципиального и сугубого демократизма. В самом деле, у других государственно старейших народов, как напр. немцы, французы, англичане высшее образование, напр. составляет привиллегию — хотя, конечно, ныне уже не юридическую а лишь фактическую — одних только высших классов. А напр., в новой, свободной Латвии, как равно в Эстонии и Литве, — каждая, даже простая крестьянская, семья стремится, по возможности, дать своим детям не только среднее, но и высшее образование... Такая высота духовных стремлений с несомненностью свидетельствует об исключительной напряженности общей духовной атмосферы в стране, как равно и о широте захвата ею всего населения страны.

Не менее красноречиво свидетельствует все это и о том, что все эти исключительно крепкие духом, даровитые народы, помимо того, глубоко осознали свою национальную задачу — укрепиться с предельной устойчивостью на своем гео-политическом „месте в европейской природе“, покрывая с избытком все политические трудности и опасности этого места предельным развитием своих духовных сил, созидая, новые культурные ценности — свой вклад в общую сокровищницу мировой культуры.

Кстати будет припомнить, что те „варяги“, которые создавали когда то впервые государственное объединение древней Руси, насаждали в ней духовную культуру, которые, в новом своем аспекте играли столь важную роль при русских царях, особенно при Петре Великом — все почти они, так называемые на Руси „немцы“, были именно уроженцы этой части Прибалтики. Правда, не все и не всегда они играли благотворительную роль в дальнейшей истории России. Но „Бироны“ в русской истории, как и „бароны“ в истории самой Латвии и Эстонии — лишь политическое извращение нормальных культурно-синтетических процессов в развитии этих тяготеющих друг к другу культурно-исторических миров. И

первым условием их нормального полноценного развития культурного, как и нормального духовного скрещения и взаимного оплодотворения с максимальным эффектом для всего мира является их свобода: национально политическое освобождение всех этих миров, полнота их государственной независимости. И именно этот важнейший шаг и совершен был в наше время в результате мировой войны.

Великий Российский мир ставил себе целью фактическое освобождение от рабства миру германскому, и достиг этой цели, правда, попавши при этом в худшее еще рабство — к собственным стихиям „бунта“ и невежества... Но полное освобождение от последних, как мы видим все, — уже ясно сознаваемая задача новой России. Национальные миры новых Балтийских государств в свою очередь ставили себе целью освобождение от национального и политического поглощения Российским миром и достигли этой задачи полностью.

Теперь, когда давление насилия сильнейших миров на слабейшие пало, может со всею полнотою проявляться между ними их свободное взаимное влияние, их культурное воздействие одного на другой, их взаимный обмен ценностями духовной культуры.

Таким образом, тот великий синтез германской и русской культуры, о котором мы говорили выше, совершался через связующее звено восточно-балтийских народов. При этом эти последние вовсе не являлись только посредниками, а в значительной мере выступали и в качестве творцов этого синтеза.

И вот — для того, чтобы обеспечить вполне свободную и полноценную роль всех творческих субъектов в этом имеющем первостепенное значение для всего будущего европейской культуры процессе — необходимо прежде всего закрепить самостоятельность — политическую свободу и независимость — всех великих звеньев этого свободного синтеза: России, Германии и „моста и барьера“ между ними — Балтийских державных народов.

Эту задачу должен уяснить и устроить себе до конца „соборный разум“ европейской политики. Ибо — новое искажение свободных отношений между всеми звеньями этой цепи, новое превращение свободного взаимообмена между ними их ценностями культуры в прежнее положение господства сильнейшего над слабейшим, — устранение „барьера“ неизбежно восстановило бы то же самое искаженное отношение обоих великих миров — германского и русского, которое вызвало мировую войну, а значит — неизбежно вызовет новую, еще горшую катастрофу...

И мы видим, что это сознание опасности стало во всех трех балтийских народно-государственных мирах в полном смысле слова всенародным. Это — первый политический результат их высокой и всенародной культуры, которому, поистине, могут позавидовать их и восточные и западные соседи. Именно — в результате этого всенародного сознания и национального подъема свободно родилась на наших глазах новая государственная форма во всех трех этих странах.

В самом деле, если первый, еще поистине „сказочный период“ (вследствии временного „паралича“ и Германии и России) истории этих новых государственных образований характеризуется небывалым расцветом их культурного творчества — в области науки, искусства и литературы — то так сказать в период реалистический, период последних лет, выделяется на первый план эта идея политической опасности, воскресшей вдруг снова и грозящей как с Востока так равно и с Запада.

Отсюда — рождение и „новой Латвии“, в новом ее конституционном аспекте „вождизма“. Эту новую эру в истории Латвии и начал нынешний ее президент и ее подлинно всенародный Вождь — воплощающий в себе волю всего латвийского народа к свободе и независимости.

(Добавление к стр. 303. § 30 выкинуть; стр. 305, 1 строка сверху „этот характер истории“ добавить „философия“:

Стр. 305, последние 2 с половиной строки выбросить. Взамен их поставить: „к обсуждению этой области мы и перейдем в следующей части нашего сочинения“.

Абзац со стр. 305 (7-я строка) с самого начала сделать последними сл. вами книги.

На стр. 321, 4 я строка снизу пропущено: „и дух человеческий (только и может быть божественным духом).“

Доказательства бытия Божия.

(После 321 стр.):

Мы касались пока только трех основных доказательств бытия Божия: онтологического, космологического и телеологического. Но в лице Канта, выдвинула философия еще одно новое доказательство, именно моральное доказательство. В известном смысле было восполнено это доказательство Фихте. Моральный миропорядок есть сам Бог. Но этот миропорядок мы не можем понимать в смысле морального пантеизма, как не можем принять и Кантовский моральный монотеизм. Но мы понимаем его в смысле панентеизма. Не Бог растворен в мире (а в данном случае в моральном миропорядке), а наоборот мир (в данном случае моральный миропорядок) растворен в Боге. Другими словами ни Бог не находится вне мира (и морального миропорядка), ни мир (и моральный миропорядок) не находится вне Бога, но Бог есть основной принцип морального миропорядка как Законодатель его и как Судия. Наконец нами выдвинуто еще одно доказательство бытия Бога: это именно эстетическое доказательство. Именно мы указывали выше, что основной принцип драмы, являющийся на низших ступенях как слепой Рок, фатум, 'Ανάγκη, становится на высших ступенях разумным Провидением. И поскольку драма, как зрелище, как созерцание, как статичность становится реальной драмой, мировой трагедией — преобразуется сфера искусства — в сферу религии. И тогда становится Бог — религиозной интуицией. — В религиозной интуиции Бог является наличною реальностью, опытною данностью. Наконец в сфере исто-

рии Бог становится точно такою историческою действительностью. Ибо всемирная история только и может быть его самораскрытием для нас.

Добавление к стр. 328, 1 строка сверху: Румель следует „Румер“.

О бессмертии души.

(К стр. 328, окончание):

Основным законом природы, как материальной, является закон еохранения материи, сохранения энергии. Ничто не возникает, и ничто не уничтожается. *Ex nihilo nihil fit et in nihilum nil reverti potest.* И однако материя отнюдь не есть подлинная реальность. Истинная, подлинная реальность есть только дух. И сущностью духа является, является, как впервые и окончательно установил Декарт, — сознание. Но конечно сознание отнюдь еще не есть и осознанность, и логическая история сознания есть постепенный переход через осознание к самосознанию. И только в самосознании приходит сознание к осознанию себя самого.

Если материя, энергия неуничтожима, хотя она даже и не является подлинным бытием, то сознание, дух — вечны уже в подлинном смысле слова. Но в до-человеческом мире, где нет еще подлинной индивидуальности, эта вечность есть лишь родовая вечность. Именно Платоновские идеи — общи. Только с человеком возникает подлинная индивидуальность. И только человек один может становиться индивидуальною идеею. Это становление человека индивидуальною идеею, претворение им себя в таковую — происходит только через волю. Человек не есть, но только может претворить себя в индивидуальную идею. И поэтому *praeexistentia* души человека может быть только родового, а отнюдь не индивидуального характера. Даже сама *existentia* еще не есть индивидуального характера. Здесь еще только эта индивидуальность творится, и поэтому понятие вечности души человеческой ограничивается для нас бесконечностью только в одном направлении, именно толь-

ко понятием бессмертия. Конечно этим предсуществование души еще отнюдь не отрицается. Как биологически (если считать органическим миром только тот мир, который естествознание признает живым) структура человеческого организма всецело и сполна предопределена структурой амёбы и естественно развивается, эволюционирует из этой последней, так и психологически душа человека должна пройти и сохранить в себе все предшествующие ей стадии, ступени духовного развития. Ибо в мире нет и не может быть никаких скачков. *Natura saltus non fecit*. Однако из всего сказанного нами пока можно вывести заключение, что наше учение о бессмертии души носит строго аристократический характер. Ибо много есть званых, но мало избранных. Но на самом деле это не так. В мире как таковом непрерывность всегда коррелятивна с прерывностью. Непрерывное нарастание всегда и неизменно прорывается в скачке, и в известном смысле душа человека принципиально отличается от души остальных высших существ природы. Именно только у человека становится душа — духом, субъективностью — объективностью, только человек один может преодолеть в себе психологичность. Только одному человеку свойствен труд. И только один труд способен производить вечные ценности. Животное же может только работать, но трудиться не может. И это различие между человеком и другими живыми существами — принципиально.

Итак претворение души в дух происходит через волю, действие, труд. Поэт, художник, ученый — переходят в свои творения, но точно также переходят в свои творения и политик, и промышленник, и вообще всякий работник. И в этом заключается преодоление своей субъективности и переход — в чистую объективность. Однако бессмертие в творениях никогда не может заменить собою подлинного бессмертия. И самая объективность отнюдь еще не есть какая-то самоценность. Всякое творение, не смотря на свою вечность, всегда может погибнуть. И разве мало великого погибло в мире? Объективность

есть не цель сама по себе, но всего лишь средство. Только через объективность может вернуться человек к самому себе. Но вернуться он должен. Объективность снова должна сделаться субъективностью, но уже субъективностью новой, высшего порядка. Через творчество объективности, и только через это творит человек самого себя. Творить себя человек должен точно также, как производит дерево свои плоды. Эти плоды суть не цель, а всего лишь результат. И творчество человеком своей собственной личности должно быть только результатом и притом естественным результатом своей незаинтересованной деятельности. Целью же может быть только провозглашенное Платоном, а затем Плотиним самоуподобление Богу.

Итак объективность сама по себе не имеет ни какой ценности. Но только через нее возвращается человек обратно к своей субъективности. И всякий человек в той или иной мере через свой труд и деятельность изымается из царства животных и вступает царство духа,

Еще глубже, еще сильнее обосновать учение о всеобщем бессмертии души можем мы, обратясь опять к учению Платона. Его идея человека как родовая идея обнимает все индивидуальные идеи и лежит в основании их. И в вечности идеи человека лежит фундамент, бессмертия всех индивидуальных идей. Она отделяет, обособляет каждую индивидуальную идею от остального мира и в своем единстве создает их связанность и целостность. Так является идея человека — идеею человечества, как такового и этим бросает новый свет на проблему бессмертия. И только одно православие из всех ветвей христианства, через глубокую связь свою с платонизмом поняло искупление не как искупление каждого верующего, но как искупление всего человечества как целого. И только в этом видим мы смысл учения Достоевского, что „все во всем виноваты перед всеми“, а равно почему наступающее тысячелетие должно принадлежать „христианству Достоевского“. Наконец та же самая Платонов-

ская идея человека и в другом отношении может обосновать идею всеобщего бессмертия. Именно идея есть сразу и родовое понятие, и идеал. И в идею человека входят все люди по ступеням своего совершенства от самых низов и кончая абсолютным идеалом человека. Этот абсолютный идеальный человек есть Логос, Богочеловек. Так заключены в Логосе все человеческие души от века и силою его, как идеала, телеологически возвышены над миром природы и приобщены к миру вечности.

(Добавление к стр. 54 II тома, после 12 строки сверху):

Отвержение Шеллером Кантовского „предписывания разумом своих законов природе вытекает из тех же „глубоких“ оснований, как это было и у Плевханова. Именно Плевханов в своем „Людвиге Фейербахе“ говорит: Перенесемся мысленно в ту эпоху, когда на земле существовали только весьма отдаленные предки человека — напр. во вторичную эпоху. Спрашивается как обстояло тогда дело с пространством, временем и причинностью? Чьими субъективными формами были они в то время? Субъективными формами ихтиозавров? И чей рассудок диктовал тогда свои законы природе? Рассудок археоптерикса? На эти вопросы философия Канта не может дать ответа и она должно быть отвергнута как совершенно несогласимая с современною наукою. Ибо уже давно, как говорит Энгельс: („Людвиг Фейербах“ стр. 41. изд. Г. Ф. Львовой, СПб. 1906 г.) философы разделились на два больших лагеря, сообразно тому, как они отвечали на вопрос об отношении мышления к бытию. Те, которые утверждали, что дух существовал прежде природы, и которые, следовательно, так или иначе признавали сотворение мира, — а у философов, напр. у Гегеля сотворение мира принимает еще более нелепый и запутанный вид, чем у правоверных христиан, — составили идеалистический лагерь. Те же, которые основным началом считали природу, примкнули к различным школам материализма.

Исправления ко II-му тому:

Стр. 22 строка 18 сверху: „Введенный“ — надо: „Введенский“. Стр. 76 стр. 8 сверху: „в дурную конечность“ — надо: „в дурную бесконечность“. Стр. 79 строка 1-ая сверху: „бытия для себя“ — надо „бытия в себе“. Стр. 82 строка 17 сверху: „эмпирического сознания“ — надо: „трансцендентального сознания“. Стр. 87 строка 10-ая снизу „и даже мы могли сказать“ — пропущено: „бы“. Стр. 90, строка 20 снизу: „особно“ — надо: „особь, но“. Стр. 91, строка 4-ая снизу: „больше чисто“ — надо: „большое число“. Стр. 92 строка 3-ья сверху: „И этот внутренний опыт“ — выбросить. Стр. 100, строка 6-ая сверху: „отношение эмпирического я к другим эмпирическим“ пропущено: „вещам“. Стр. 106, строка 13 сверху: „развивает дух в Абсолют“ — надо: „развивается дух в Абсолют“. Стр. 108, строка 14 снизу: „см. стр. 23 рукописи“ — надо: „см. стр. 57“. Стр. 109, строка 20 снизу: „наше повседненое“ — надо: „наше всеведение“. Стр. 109, строка 9 снизу: „а Спиноза“ — надо: „и Спиноза“. Стр. 110, строка 18 сверху: „Леверне“ — надо: „Леверрье“. Стр. 110, строка 10 снизу: „об антилехиях“ — надо: „об энтелехиях“. Стр. 110, строка 8 снизу: „абсолютнос“ — надо: „абсолютное“. Стр. 110, строка 6 снизу: „отвергая целиком и сполиа“ — надо: „отвергает целиком и сполна“. Стр. 116, строка 3 снизу: „чувстве“ — надо: „чувства“. Стр. 122, строка 5 снизу: „в связи с ним есть“ — пропущено: „еще“. Стр. 126, строка 1 сверху: „Юпитера“ — „Юпитере“. Стр. 126, строка 11 снизу: „должны“ — надо „должна“. Стр. 160, строка 10 снизу: „в от Vohu Mauo“ — надо: „и от Vohu Mauo“. Стр. 166, строка 3 сверху: „ногласием“ — надо: „согласием“. Стр. 171, строка 2 сверху: „спусти“ — надо „спасти“. Стр. 174, строка 11 снизу: „с ним“ — надо: „с тем“. Стр. 200, строка 8 сверху: „исторического мира“ — надо: „исторического труда, выражается как распадение христианского мира“.

ОГЛАВЛЕНИЕ

I. Трагика как сущность философии.

Раскрытое сознание как гносеологическое начало философии. Наивный реализм. Постепенное закрытие сознания. Учение Декарта о материи. Джон Локк и деление качеств на первичные и вторичные. Объективная значимость первых — и субъективность вторых. Материализм. Дальнейшая субъективация качества и теория спиритуализма. Равноценность познания материального мира с духовным. Агностицизм; отрицание „вещи в себе“ и теория чистого феноменализма. Закрытое сознание как гносеологический конец философии. Синтез раскрытого сознания (как эмпирического) и закрытого сознания (как трансцендентального) в Кантианстве. Субъективный трансцендентализм Канта и объективный трансцендентализм Гегеля. Теория абсолютного идеализма.

II. Комментарии.

Стр. 113 — 123.

К проблеме пессимизма. Смысл развития религии. О свободе воли, Ступени души. Моление о Чаше. Идея страдающего Бога. Штейнберг об учении Достоевского о свободе. Загадка человека. К проблеме античности. Периоды античной истории. О значении Буддизма. Смысл Боговоплощения. Онтологический аргумент в отношении к Логосу. Иудейство и Христианство. Смысл искушений в пустыне. Проблема антисемитизма. Периоды истории христианства. Плотин и учение о трех ипостасях. Учение блаж. Августина о религиозном принуждении. Блаж. Августин о церкви и государстве. Паганизация христианства. Пилат и Христос. Ислам. Воскресение Христа. Блаж. Августин. Католицизм. Католицизм как прошлое христианства. Сотворение человека. Понятие церкви. Православие. Россия, Фермария и Прибалтика. Проблема бессмертия души.

Предмет познания.

Основная часть. Мышление и бытие. Издание 2 ое, исправленное. Рига, 1937 г.

Предмет познания.

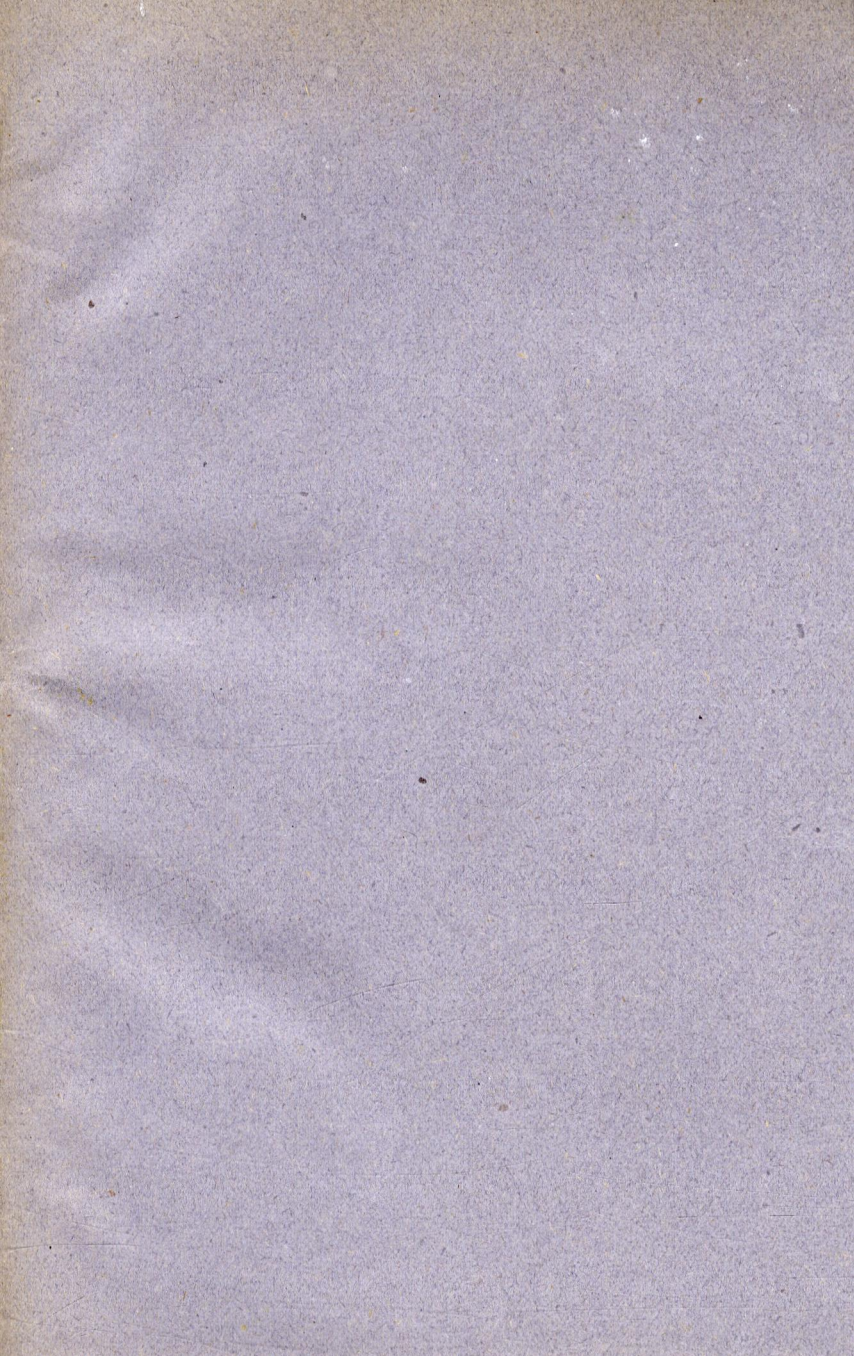
Дополнительная часть. Мир как понятие. Издание 2 ое, исправленное. Рига, 1937 г.

Трагика как сущность искусства, религии и истории.

Основная часть. Теория пантрагизма. Рига, 1936 г.



**Цена в американской
валюте 2 дол. 50 цент.**



6p69kon.

1986
584
p1

Weideman

Tragika

II

208008