

ИЗДАНИЕ МОСКОВСКАГО ПСИХОЛОГИЧЕСКАГО ОБЩЕСТВА
ПРИ СОДѢЙСТВІИ ПЕТРОГРАДСКАГО ФИЛОСОФСКАГО ОБЩЕСТВА.

ВОПРОСЫ ФИЛОСОФІИ

И

ПСИХОЛОГІИ.

ЖУРНАЛЪ,

основанный проф. Н. Я. Гротомъ и А. А. Абрикосовымъ.

ГОДЪ XXVII.

Подъ редакціей Л. М. Лопатина.

Книга 132—133 (II—III).

МАРТЪ—АПРѢЛЬ, МАЙ—ІЮНЬ.



МОСКВА.

Типо-литографія Товарищества И. Н. Кушнеревъ и Ко.

Цименовская ул., соб. домъ.

1916 г.

СОДЕРЖАНІЕ.

| | <i>Стр.</i> |
|--|-------------|
| Софійность твари (космодицея). С. Булгакова | 79 |
| Ученіе блаженнаго Августина о познаніи. И. Попова . . . | 195 |
| Проблема оправданія міра въ философіи Гегеля. И. Ильина | 280 |
| Объ общественномъ идеалѣ. П. Новгородцева | 356 |
| Вильгельмъ Виндельбандъ Б. Яковенко | 410 |

| | |
|---|-----|
| Идея прогресса въ философіи бл. Августина. Л. Успенскаго | 105 |
| Основная мысль второй философіи Джоберти. В. Эрн | 125 |

Критика и библиографія.

1. Обзоръ книгъ.

| | |
|---|-----|
| Франкъ, С. Л. Предметъ знанія. Петроградъ, 1915. Ст. XII—1304. Ц. 3 р. 50 к. Н. Лосскаго | 155 |
| 2. Библиографическій листокъ. | 178 |

Московское Психологическое Общество.

| | |
|--|-----|
| (Отчетъ о годичномъ распорядительномъ собраніи). . . . | 180 |
| Списокъ членовъ Психологическаго Общества по 15-ое мая 1916 года. | 191 |
| Условія для соисканія преміи Д. Столыпина | 198 |
| Положеніе о преміи имени Вл. С. Соловьева | 199 |

Софійность твари (космодицея).

1. Σοφία.

Богъ, какъ Абсолютное, совершенно трансцендентенъ міру, есть НЕ-что. Но, какъ Творецъ, Онъ открываетъ Себя твари, давая въ Себѣ мѣсто относительному; неизрѣченнымъ актомъ любви-смирения Онъ полагаетъ его рядомъ съ Собой и внѣ Себя, ограничивая Себя Своимъ же твореніемъ. Абсолютное тѣмъ самымъ дѣлается *Богомъ* и изъ безусловно Абсолютнаго становится относительно Абсолютнымъ, Абсолютнымъ для относительнаго, которое является постольку какъ бы зеркаломъ абсолютности божественной. Открываясь твари, Богъ совлекается абсолютной трансцендентности Своей и проявляется въ своемъ дѣйствіи для твари, въ благодати или (пользуясь выраженіемъ догматическихъ споровъ XIV вѣка) энергии Своей. Божество въ Его внутробоженственной жизни остается трансцендентнымъ для твари, однако дѣйствія Божества, Его откровения, божественная сила, изливающаяся въ твореніи, есть то же Божество, единое, недѣлимое, присно-сущее. Въ этомъ смыслѣ энергія Божія, во всякомъ своемъ проявленіи, какъ дѣйствіе Божіе, неотдѣлимое отъ Бога, но являемое въ твари, есть Богъ въ твореніи, само Абсолютное-Трансцендентное. И дѣйствіе Духа Святаго въ таинствахъ христіанскихъ тоже есть Самъ Богъ, а также и Имя Божіе, которое есть постоянно совершающееся дѣйствіе силы Божіей, энергія Божества, есть Богъ. Хотя для

твари различается Богъ въ себѣ и Богъ въ твореніи, однако это различіе, устанавливается не Божескимъ естествомъ, но тварной ограниченностью: Богъ самотождественъ и въ премірности Своей, какъ абсолютно Трансцендентное, и въ творческой энергіи Своей, какъ Творецъ и Вседержитель. Черезъ откровеніе Божественное тварь получаетъ знанія о Богѣ больше, чѣмъ можетъ вмѣстить, не только по грѣхности своей, но и по тварности своей. Зеркало отражаетъ, но не вмѣщаетъ въ немъ отраженнаго, оно свидѣтельствуетъ о бытіи предмета не только въ этомъ отраженіи, но и въ себѣ и для себя, трансцендентно этому отраженію, а въ то же время оно отражаетъ черты именно этого въ себѣ сущаго. Поэтому само существо отражаемаго совершенно несоизмѣримо съ отраженіемъ, оно ему трансцендентно, и, однако, отражается именно оно и только оно. Божественныя энергіи, струящаяся въ міръ, откровенія Божества въ твари, вносятъ тѣмъ самымъ различимость въ само Божество, которое постольку уже перестаетъ быть чистымъ НЕ для міра, но, раскрывая внутрибожественную жизнь, дѣлаетъ вѣдомымъ то, что невѣдомо, вносить въ имманентное сознание то, что ему трансцендентно, такъ сказать, дробить и множить Божество, какъ единый солнечный лучъ дробится и множится въ своихъ отраженіяхъ и преломленіяхъ. На основаніи дѣйствія Божія въ твари познается, что есть Богъ въ Себѣ. Хотя познаніе это по существу неадекватно, но потому именно оно представляетъ возможность безконечнаго роста и углубленія. Откровеніе божества таинственными іероглифами начертано въ твореніи, носящемъ Его печать, и христіанская вѣра лишь раскрываетъ то, что написано въ сердцѣ твари. Въ христіанскомъ откровеніи дано, что внутрибожественная жизнь есть тріединство, единое Божество въ трехъ вѣпостасяхъ, которыя суть едино въ предвѣчно осуществляемой Божественной любви. Богъ есть Любовь, которая составляетъ не качество или свойство, не предикатъ, но самое существо Божіе. И въ этой Божественной Любви каждая Вѣпостась, отдавая Себя въ

любви, находить Себя въ другихъ Впостасяхъ, осуществляетъ единое Божество. Въ Св. Троицѣ абсолютно личный характеръ Божества, Его впостасность, соединяется и съ абсолютно-сверхличнымъ характеромъ Его троичности, — „Троицы въ Единицѣ и Единицы въ Троицѣ“. Черезъ откровеніе трехъ Впостасей проявляется качественная различимость въ жизни св. Троицы. Первой Впостаси принадлежитъ божественное Отцовство, субстанціальность, исходъ; второй Впостаси принадлежитъ различеніе, Логось, вѣдѣніе, она есть Сердце Божіе, въ которомъ Отець любить Сына; третья Впостась, Духъ Святой, чувствуетъ и Отца и Сына, въ Нихъ находить она Себя и радуется Любви Божественной. Св. Троица открывается міру въ тріединствѣ Отца, Сына и Св. Духа, какъ въ связанномъ внутреннимъ отношеніемъ и послѣдовательно раскрывающемся актѣ Божественной жизни. Въ самомъ Божествѣ нельзя допустить никакой послѣдовательности или постепенности развитія, ибо Св. Троица предвѣчно *сверхъ—естъ* въ единомъ слитомъ актѣ Любви и Тождества. Божественная жизнь во св. Троицѣ замкнута въ себѣ и абсолютна. Она не нуждается ни въ какомъ внѣшнемъ восполненіи и раскрытіи. Она полна собой и, если она можетъ стать еще полнѣе, то *не для Божества*, но для *не-Божества*; къ полнотѣ и радованію Божественной жизни можетъ быть привлечена и жизнь не-Божественная или внѣ-Божественная. Однако для Божества это ни въ какомъ случаѣ не есть необходимая эволюція, какъ бы нѣкоторый фатумъ творенія, безъ котораго не можетъ совершаться и Его самораскрытіе, но даръ свободной, щедротной любви—благодати,—благодать и благодѣяніе. Лучи любви изливаются изъ Божественной Полноты, въ ея преизбыточности Божество исходитъ изъ Себя и освѣщаетъ тьму не-Божественнаго ничто, небытія. Божество, не вѣдающее зависти или жадности, въ Своей безконечности и абсолютности не вѣдающее приращенія, въ сравненіи съ Собой все превращающее въ нулевую величину, хочетъ призвать къ любви Своей и это небытіе,

небожественную жизнь. Божество по Божественному Своему снисхожденію, въ самоотверженіи любви, хочет не-Себя, не-Божество, и исходитъ изъ Себя въ твореніи. Но поставляя рядомъ съ Собой міръ внѣбожественный, Божество тѣмъ самымъ полагаетъ между Собою и міромъ нѣкую грань, и эта грань, которая по самому понятію своему находится *между* Богомъ и міромъ ¹⁾, Творцомъ и тварью, сама не есть ни то ни другое, а нѣчто совершенно особое, соединяющее и разъединяющее то и другое. Ангеломъ твари и Началомъ путей Божіихъ является св. Софія. Божественная Софія есть *любовь Любви*. Божественное тріединство, Богъ-Любовь, въ Своемъ замкнутомъ, самодовлѣющемъ, вѣчномъ актѣ Божественной, субстанціальной Любви, внѣполагаетъ (въ смыслѣ метафизической внѣположности) предметъ этой Божественной Любви, любитъ его и тѣмъ изливаетъ на него животворящую силу тріипостасной Любви. Конечно, этотъ предметъ Любви не есть только абстрактная идея или мертвое зеркало, имъ можетъ быть лишь живое существо, имѣющее лицо, вѣстася. И эта любовь есть Софія, вѣчный предметъ Любви Божіей, „услажденія“, „радости“, „игры“. Нельзя мыслить Софію, „Идею“ Божію (выражаясь платоновски) только какъ идеальное представленіе, лишенное жизненной конкретности и силы бытія. То, что Богъ существенно и потому предвѣчно, внѣвременно представляетъ (отлично сознаемъ всю неточность этихъ выраженій, но пользуемся ими за отсутствіемъ надлежащихъ для того словъ въ языкѣ человѣческомъ), надо мыслить въ смыслѣ реальнѣйшемъ, какъ *ens realissimum*, и именно такой реальнѣйшей реальностью и обладаетъ Идея Бога, Божественная Софія. Софія не только любима, но и любитъ отвѣтной Любовью, и въ этой взаимной любви она получаетъ *все, есть ВСЕ*. И, какъ любовь Любви и любовь къ Любви, Софія обладаетъ личностью и ликомъ, есть субъектъ, лицо или, скажемъ богословскимъ терминомъ, вѣстася, особая въ отношеніи къ Св. Троицѣ,

1) Платоновское *метаѳ*, опредѣляющее метафизическое мѣсто идей въ мірѣ.

четвертая впостась. Она не участвуетъ въ жизни Божественной, *не есть Богъ*, не превращаетъ тріупостасности въ четверопостасность, троицы въ четверицу. Сама она находится *въ* Божественнаго міра, не входитъ въ его самозамкнутую, абсолютную полноту. Но она допускается въ него по неизрѣченному снисхожденію любви Божьей, и тѣмъ самымъ она открываетъ тайны Божества и Его глубины и радуется, „играетъ“ этими дарами предъ лицомъ Божиимъ. Жизнь Св. Троицы есть предвѣчный актъ самоотданія, самоистощенія Впостасей въ Божественной Любви. Св. Софія тоже отдаетъ себя Божественной Любви и получаетъ ея дары, откровенія ея тайнъ. Но она отдается иначе, чѣмъ Божественныя Впостаси, Которыя неизмѣнно пребываютъ единосущнымъ Божествомъ, исполняютъ Себя Имъ и Его Собою. Софія же только *пріемлетъ*, не имѣя что отдать, она содержитъ лишь то, что получила. Себяотданіемъ же Божественной Любви она въ себѣ зачинаетъ все. Въ этомъ смыслѣ она *женственна*, воспріемлюща, она не Богъ, хотя божественна, она есть „Вѣчная Женственность“ ¹⁾. Въмѣстѣ съ тѣмъ она есть идеальный, умопостигаемый міръ, ВСЕ, истинное *ѣν καὶ πᾶν*, всеединое ²⁾.

1) Въ *этомъ* смыслѣ (т.-е. отнюдь не языческомъ) можно, пожалуй, выразиться, что она „богиня“, то таинственное существо, которое предки наши иногда изображали на иконахъ св. Софіи какъ женское существо. Примѣръ такого словоупотребленія встрѣчаемъ у Вл. Соловьева въ циклѣ его софійныхъ стихотвореній, гдѣ имѣется, между прочимъ, и такое обращеніе къ „ней“.

Близко, далеко, не здѣсь и не тамъ
 Въ царствѣ мистическихъ грезъ,
 Въ мірѣ невидимомъ смертнымъ очамъ,
 Въ мірѣ безъ смѣха и слезъ;
 Тамъ я, *богиня*, впервые тебя
 Ночью туманной узналъ.
 Станнымъ ребенкомъ былъ я тогда,
 Станные сны я видалъ.

Трудно предположить, чтобы выраженіе „богиня“ въ примѣненіи къ Софіи у Вл. Соловьева было обмолвкой или только поэтическимъ образомъ, а не точнымъ выраженіемъ его мысли.

2) Богословскія основы софієсловія всего полнѣе и точнѣе даны въ книгѣ свящ. П. Флоренскаго: „Столпъ и утвержденіе Истины“, письмо де-

„Четвертая впостась“, приѣмля въ себѣ откровеніе тайнъ Божественныхъ, вноситъ *чрезъ себя и для себя* различеніе, порядокъ, внутреннюю послѣдовательность въ жизни Божественнаго Тріединства, она воспринимаетъ единое и всецѣлое Божество, какъ трівпостасное — Отца, Сына и Св. Духа. Какъ приѣмлющая свою сущность отъ Отца, она есть созданіе и дщерь Божія; какъ познающая Божественный Логосъ и Имъ познаваемая, она есть невѣста Сына (Пѣснь Пѣсней) и жена Агнца (Апокалипсисъ); какъ приѣмлющая изліяніе даровъ Св. Духа, она есть Церковь и вмѣстѣ становится Матерью Сына, воплотившагося наитіемъ Св. Духа отъ Маріи, Сердца Церкви, и есть идеальная душа твари, Красота. И все это вмѣстѣ: Дочь и Невѣста, Жена и Матерь, тріединство Блага, Истины, Красоты, Св. Троица въ мірѣ, есть божественная Софія. Вторая Впостась, Христость, преимущественно обращена къ Софіи, ибо Онъ есть свѣтъ міра, Имъ же вся быша (Ион. 1), и, воспринимая лучи Логоса, сама Софія становится Христософіей, Логосомъ въ мірѣ, и, какъ Онъ, любима Отчею Впостасью, изливающей на нее дары Св. Духа. Заслуживаетъ вниманія, что въ иконографіи и литургикѣ св. Софія то сближается почти до отождествленія съ Христомъ, становясь лишь Его силою или атрибутомъ (Айя-Софія въ Царьградѣ при императорѣ Юстиніанѣ), то съ Богоматерью (празднованіе св. Софіи соединяется съ Успеніемъ Богоматери), то съ прославленной Церковью, небесной и земной, то съ женскимъ образомъ Невѣсты изъ *Пѣсни Пѣсней* (на нѣкоторыхъ иконахъ), то даже съ космосомъ.

Софія не Богъ, находясь внѣ божественной полноты Св. Троицы; не внося въ Божество четверицу, она есть начало множества, тварной многовпостасности, ибо черезъ нее и за ней могутъ послѣдовать и дѣйствительно слѣдуютъ многія впостаси (люди и ангелы), находящіяся къ Божеству въ софійномъ отношеніи, воспринимающія сятое, къ которому и отсылаю читателей. Здѣсь же собранъ богатый иконографическій и литургическій матеріалъ.

Его въ Софіи и черезъ Софію. Какъ Женственность, Софія только принимаетъ, но не восполняетъ собою жизнь божественную. Она божественна въ любви своей къ Божеству, въ своей способности себяотданія и сліянія съ Нимъ, но при этомъ остается лишь воспріемлющей Женственностью. Допустивъ въ ней самобытное, самотворческое начало, мы тѣмъ самымъ превратили бы ее въ четвертую ипостась Божества, которая однако лишь отражала бы на себѣ три Ипостаси, не имѣя собственной самобытности, т.-е. впади бы и въ противорѣчіе и хульную ересь. Отвергнувъ же ея Женственность, способность засѣменяться и зачинать, мы лишили бы ее жизненной энергіи, превративъ въ идеальный зеркальный образъ, нѣчто иллюзорное, на чемъ не можетъ почить любовь Божія. Божественное представленіе можетъ быть только сущностью. „Богъ мыслить вещами“ и притомъ только живыми, одушевленными существами. И Божественная Софія, какъ Вѣчная Женственность, не есть зеркало Бога (какъ она не разъ опредѣляется у Беме), но женственный образъ, отдающійся и воспріемлющій. *Въ Женственности тайна міра.* Міръ въ своемъ женственномъ „началѣ“, *ἀρχή, לְבַרְאשִׁית* (берешить), уже зароденъ ранѣе того, какъ сотворенъ, и изъ этого сѣмени Божьяго, путемъ раскрытія въ немъ заложеннаго, *созданъ* міръ изъ ничего. Это зародженіе есть, конечно, нѣчто *принципіально отличное* отъ того рожденія изъ нѣдръ Своихъ, коимъ Отецъ предвѣчно, безвременно, безмужно и безженно рождаетъ Своего Единороднаго, Возлюбленнаго Сына и въ Немъ и черезъ Него возрождаетъ чадъ Божіихъ, родившихся не отъ плоти и крови, но отъ Бога. Зароженіе міра въ Софіи есть дѣйствіе всей Св. Троицы въ каждой изъ Ея Ипостасей, простирающееся на воспріемлющее существо, Вѣчную Женственность, которая черезъ это становится началомъ міра, какъ бы *natura naturans*, образующей основу *natura naturata*, тварнаго міра.

Что же есть она сама, Вѣчная Женственность, *natura naturans* въ своей сущности? Тварь ли? Нѣтъ не тварь,

ибо она не сотворена. Начало тварности есть ничто, небытіе, *ἀπειρον*, пустота. Но въ Софіи нѣтъ никакого *не*, а есть только *да* всему, нѣтъ небытія, которое есть грань обособляющагося, своенравнаго, индивидуальнаго бытія, разрывающаго положительное всеединство. Софія, хотя не есть Абсолютное или Богъ, но имѣеть то, что имѣеть, непосредственно отъ Бога или *абсолютнымъ образомъ*, она свободна отъ погруженности въ ничто, свойственной міровому бытію. Поэтому ей нельзя приписывать даже и предиката *бытія* въ томъ, по крайней мѣрѣ, смыслѣ, въ какомъ мы приписываемъ его тварному міру, хотя она есть самая основа тварнаго міра. Какъ таковая, она вплотную къ нему примыкаетъ; однако, чуждая его ограниченности, она есть неопредѣлимая и непостижимая грань между бытіемъ-тварностью и сверхбытіемъ, сущестію Божества,—ни бытіе, ни сверхбытіе. Мы часто прибѣгаемъ къ однозвучнымъ выраженіямъ—*Богъ есть, Софія есть, міръ есть*,—бѣдность нашего языка заставляетъ одной и той же формулой грамматической связки *есть* покрывать совершенно различное содержаніе. Выраженіе *Богъ есть* означаетъ доступность тварному, бытійному сознанію того, что выше бытія, и есть не бытіе, но Сущее. Богъ трансцендентенъ бытію, но, становясь имманентенъ для бытійнаго сознанія, для человѣка, Онъ принимаетъ какъ бы отраженный ликъ бытія. *Софія есть* означаетъ прямую ея причастность бытію, однако, лишь въ его основѣ, въ то же время сопровождаемую и совершенной чуждостью бытію-небытію, раздробленности, множественности безъ единства. Она есть единое-многое—все, одно *да* безъ *нѣтъ*, утвержденіе безъ отрицанія, свѣтъ безъ тьмы, *есть то, чего нѣтъ въ бытіи*, значить, *и есть и не есть*, одной стороной бытію причастна, а другой ему трансцендентна, отъ него ускользаетъ. Наконецъ *міръ есть* означаетъ бытіе въ небытіи,—призванное къ бытію ничто, гдѣ острова бытія омываются океаномъ небытія, гдѣ царить бываніе, становленіе, множественность. Итакъ, занимая мѣсто *между* Богомъ и міромъ, Софія пребываетъ и между

бытіемъ, и сверхбытіемъ, не будучи ни тѣмъ, ни другимъ или же являясь обоими заразъ.

Своеобразная природа Софіи явствуется и изъ ея отношенія къ временности. Примѣнима ли къ Софіи временность,—время, какъ движущійся образъ вѣчности? Съ одной стороны какъ будто непримѣнима, поскольку временность неразрывно связана съ бытіемъ-небытіемъ, становленіемъ, множественностью, вообще есть проекція вѣчности въ ничто. Если въ Софіи отсутствуетъ всякое *не*, то отсутствуетъ и временность. Она все зачинаетъ, все имѣетъ въ себѣ единымъ актомъ, по образу вѣчности. Сама не будучи Вѣчностью, она обладаетъ всѣмъ *вѣчнымъ образомъ*. Она не сотворена и, слѣдовательно, не возникла во времени; иначе говоря, съ нею и въ ней еще не возникаетъ время, ибо она есть идея Бога въ самомъ Богѣ, но не въ твореніи, не въ ничто. Въ этомъ смыслѣ она сверхвременна.—Но, съ другой стороны, она *не есть и Вѣчность*, ибо послѣдняя субстанціально принадлежитъ только Богу, есть синонимъ абсолютности, самосущности, самодовлѣмости Его. Приписать Софіи такую Вѣчность значило бы превратить ее въ Божественную Упостась, т.-е. стереть всякую грань между нею и Богомъ, между тѣмъ какъ эта грань должна быть установлена столь же безусловно, какъ и между Богомъ и тварью, хотя и въ иномъ смыслѣ. Итакъ, Софія свободна отъ времени, возвышается надъ нимъ, но самой ей не принадлежитъ Вѣчность. Она причастна ей, какъ Софія, какъ любовь Любви, однако причастна не по существу своему, но по благодати Любви,—по воздѣйствію „энергіи“ божественной, но не по „усіи“ (*ousia*). Этимъ *среднимъ* положеніемъ между временемъ и вѣчностью, „метаф.“, и опредѣляется ея своеобразная метафизическая природа въ отношеніи къ временности и тварности. Не обладая вѣчностью по своей природѣ, Софія можетъ находиться въ плоскости временности, будучи обращена къ ней. Болѣе того, она можетъ ее собой обосновывать, давая ей въ себѣ мѣсто: это какъ разъ и есть роль *patrua*.

naturans по отношенію къ natura naturata. *Изъ нея* или *въ ней* можетъ истечь время, которое не могло бы непосредственно начинаться изъ Вѣчности ¹⁾. Хотя Софія сверхвременна по положенію или состоянію, но не трансцендентна времени по природѣ. Такъ какъ ей принадлежитъ положительное всеединство, то ею обосновывается вся связность бытія, устанавливающая не механическое чередованіе, но внутреннее послѣдованіе событій, иначе говоря, *объективное* время, ибо время не есть голое чередованіе, вытѣсненіе прошлаго настоящимъ, клочкообразная разорванность бытія. Софія содержитъ въ себѣ живой и реальный *синтезъ времени*, въ которомъ уже переходятся грани времени (хотя и не временности вообще). Если можно такъ выразиться, софійное время есть единый, сложный и слитный, еще не сверхвременный, однако, надвременный актъ: это есть *вѣчное время*, можно было бы сказать, не боясь *contradictio in adiecto*, впрочемъ, только кажущейся, ибо эпитетъ *вѣчный* опредѣляетъ здѣсь лишь качество времени, его синтезированность. ²⁾ То же самое можно было бы сказать и по поводу пространственности, которая аналогична времени въ томъ отношеніи, что и въ ней сопряженно соединены моменты слитности и раздѣльности, да и нѣтъ, единства и множественности. Можно сказать относительно Софіи, что она сверхпространственна, но въ то же время есть основа всяческой пространственности. Однако о протяженности намъ еще при-

¹⁾ У Шеллинга въ „Философіи Откровенія“ (I, 306—9, II, 108—9) имѣются чрезвычайно тонкія замѣчанія о томъ, что между вѣчностью и временемъ должно находиться нѣчто, съ чего бы могло начаться время, что можетъ стать предшествующимъ, если только появится послѣдующее, а такимъ послѣдованіемъ и установится объективное время. Однако вслѣдствіе того, что Шеллингъ вообще не знаетъ Софіи, онъ не можетъ до конца углубить свою же собственную идею. Является абсурдомъ вбирать время въ Бога, а Бога во временный процессъ, въ чемъ вообще состоятъ основной недостатокъ всей его концепціи.

²⁾ Не объ этой ли „вѣчности“ говорится въ Евангеліи: *и идутъ сѣи въ мукѣ вѣчную, праведницы же въ животѣ вѣчный* (Мѡ., 25, 46).

дется говорить ниже въ связи съ вопросомъ о тѣлѣ и реальности формы.

Итакъ, метафизическая природа Софіи совершенно не покрывается обычными философскими категоріями: абсолютнаго и относительнаго, вѣчнаго и временнаго, божественнаго и тварнаго. Своимъ ликомъ, обращеннымъ къ Богу, она есть Его Образъ, Идея, Имя. Обращенная же къ ничто, она есть вѣчная основа міра, Небесная Афродита, какъ ее, въ вѣрномъ предчувствіи Софіи, именовали Платонъ и Плотинъ. Она есть тотъ горній міръ умопостигаемыхъ, вѣчныхъ идей, который открылся философскому и религіозному созерцанію Платона, исповѣдывавшаго его въ своемъ ученіи, этомъ, во истину, софіесловіи. Міръ тварный существуетъ, имѣя своей основой міръ идей, его оза-ряющій, иначе говоря, *онъ — софіенъ*, вотъ величайшая, содержательнѣйшая и важнѣйшая истина о мірѣ, сущность космодицеи платонизма. Необходимо, однако, ближе установить содержаніе этого понятія *софійности* міра. Для этого же надо показать, въ чемъ и почему софійный міръ въ одно и то же время *есть Софія*, и отъ нея отличается, *не есть Софія*, какова связь между міромъ и Софіей и пропасть, ихъ раздѣляющая. Здѣсь мы подходимъ къ центральной проблемѣ космодицеи одинаково какъ для платонизма, такъ и для христіанскаго богословія. Греческому умозрѣнію, которое въ этомъ отношеніи идетъ параллельно съ откровеніями греческаго искусства, какъ самая безспорная истина о мірѣ, открылось, что въ основѣ явленій лежитъ міръ за-предѣльныхъ идей—сущностей, иначе говоря, что міръ со-фіенъ. Эти запредѣльныя сущности вещей опредѣлялись какъ *числа* у пифагорейцевъ, какъ *имена* въ различныхъ мистическихъ ученіяхъ, какъ *идеи* у Платона, какъ творческія *формы* (энтелехій) у Аристотеля, какъ *буквы* еврейскаго алфавита въ Кабалѣ ¹⁾. Различныя эти опредѣленія не

1) Ср. ученіе о сотвореніи міра и объ участіи въ немъ отдѣльныхъ буквъ, о небесномъ и земномъ алфавитѣ въ книгѣ Зогаръ: *Sepher ha Sohar*, trad. de Jean de Pauly, tom I, 2^a (и далѣе). Въ кабалистической космологіи

содержать противорѣчія, отражая лишь разные способы постиженія одной и той же сущности. Вся философія, такъ же, какъ и искусство эллиновъ, есть умное видѣніе этихъ идей или же исканіе этого видѣнія, она воспламенена подлинно любовью къ Софіи,—не даромъ сама она наименовала себя *φίλο-σοφία*. И въ этомъ тайна ея неумирающаго значенія для человѣчества, ея свѣжести и вѣчной юности (такъ выгодно отличающей ея живую и пышную розу по сравненію съ пестрыми бумажными цвѣтами, изготовляемыми въ „нѣмецкихъ Афинахъ“).

Наиболѣе полное изъ *дошедшихъ до насъ* ученій о софійности міра, зародившихся въ эллинствѣ, мы имѣемъ въ платоновскомъ ученіи объ идеяхъ или о двухъ мірахъ. Здѣсь же вскрылись уже и основныя его трудности, которыя въ глазахъ многихъ его совершенно обезцѣниваютъ. Слѣдуетъ замѣтить, что Платонъ вообще *не доказываетъ* существованія идей, онъ не ставитъ себѣ этой задачи даже и тамъ, гдѣ какъ будто бы дается къ тому наведеніе. Идеи интуитивно опознаются умнымъ видѣніемъ, которое живописуется въ мифологическихъ образахъ *Федра* (246—50), и эротическимъ экстазомъ, вдохновеніемъ эроса, воспѣтаго въ *Пирѣ*. „Очистимъ чувства и узримъ“,—этими словами христіанскаго пѣснопѣнія можно выразить основную мысль платонизма: истина открывается только любви, эротическому безумію, экстазу. Существованіе міра горняго и софійность дольняго поэтому непосредственно удостовѣряется религіознымъ, а затѣмъ и философскимъ созерцаніемъ, при чемъ философія далѣе только развѣртываетъ его содержаніе и вскрываетъ заключенныя здѣсь проблемы. Основная трудность, которая встала при этомъ передъ Платономъ, состоитъ въ антиномически двойственной природѣ, транс-

вообще можно видѣть вариантъ платонизма или, сказать общѣе, своеобразно излагаемое ученіе о софійности міра. И въ этомъ смыслѣ Кабала существенно приближается къ христіанству, развивая еще ветхозавѣтное ученіе о Софіи, содержащееся въ книгахъ „Притчей Соломона“, „Премудрости Соломона“ и „Пѣсни Пѣсней“.

цендентно-имманентномъ характерѣ міра идей. Съ одной стороны, онъ есть нѣкое *не* по отношенію къ этому міру такъ что въ примѣненіи къ нему приходится пользоваться методомъ отрицательнаго богословія. Въ этомъ смыслѣ слѣдуетъ понимать ту характеристику идей, которую мы находимъ въ *Федръ*: „безцвѣтная, безформенная, неосязаемая, истинная дѣйствительность, видимая только для одного руководителя души разума, составляющая предметъ истиннаго знанія“ (247 С.) ¹⁾.

(На то же намекаетъ извѣстный образъ пещеры въ VII книгѣ *Государства*.) Также и вѣчная, безусловная красота, до которой поднимается человѣкъ разсматриваніемъ земной красоты, есть, согласно *Пифу*, „красота вѣчная, не сотворенная и не погибающая, которая не увеличивается, но и не оскудѣваетъ, которая неизмѣнна во всѣхъ частяхъ, во всѣ времена, во всѣхъ отношеніяхъ, во всѣхъ мѣстахъ и для всѣхъ людей (αἰεὶ ὄν οὔτε γιγνώμενον οὔτε ἀπολλόμενον οὔτε αὐξανόμενον οὔτε φθίνον, ἔπειτα οὐ τῇ μὲν καλόν, τῇ δ' αἰσχρόν, οὐδὲ τότε μὲν τότε δ' οὐ, οὐδὲ πρὸς μὲν καλόν, ἔνθα δὲ αἰσχρόν ὡς τισὶ μὲν ὄν καλόν, τισὶ δὲ αἰσχρόν). И эта вѣчная красота не представится его воображенію въ конкретномъ видѣ лица, рукъ или какой-либо части тѣла, ни въ видѣ какой-нибудь бесѣды или знанія. И эта красота не предстанетъ, какъ нѣчто, находящееся въ чемъ-нибудь другомъ, хотя бы, напр., въ какомъ-нибудь живомъ существѣ, на землѣ или на небѣ, или въ какомъ-нибудь иномъ предметѣ, но какъ нѣчто такое, что, будучи однороднымъ, существуетъ всегда независимо само по себѣ и въ себѣ самомъ. А всѣ остальные прекрасныя вещи имѣютъ къ ней такое отношеніе, что между тѣмъ какъ сами онѣ и возникаютъ и гибнутъ, она рѣшительно нисколько не увеличивается и не уменьшается“. Этому міру идей приписывается, наконецъ, даже и вѣчность, напр., въ *Тимей*: „образецъ (по которому созданъ міръ) есть нѣчто, существующее во всю вѣчность“. (38 В), при чемъ

¹⁾ ἡ γὰρ ἀχρώματος τε καὶ ἀσημάτιστος καὶ ἀναφής οὐσία ὄντως ψυχῆς οὐσα κυβερνήτη μόνῃ θεᾷ τῇ νῦν.

здѣсь различается „всегда сущее (ὄν) и никогда не имѣющее происхожденія (γυγόμενον) и всегда становящееся, но никогда не сущее“ (27 D). Итакъ міръ сущаго (ὄν) трансцендентенъ, отличенъ, противоположенъ міру существующаго (γυγόμενον), но, съ другой стороны, онъ является для него основой—*αἰτία* (*Федонъ*, 100 C), образцомъ (*παράδειγμα*—*Тимей*, 29 B), ему сопричастенъ (*μετέχει, κοινωνία*). Идеи для міра явленій имѣютъ не только художественно-эротическую и религіозно-мистическую достовѣрность, но и логическую значимость, какъ общія родовыя понятія (*κοινόν, τὸ ἐν ἐπὶ πολλῶν, ἐν εἶδος ἕκαστον* *περὶ τὰ πολλὰ*), при чемъ эти понятія не суть только родовыя имена, но выражаютъ самыя сущности предметовъ (*οὐσίαι*). При раскрытіи этой логической значимости идей и выступаютъ различныя проблемы платоновской діалектики ¹⁾. Міръ явленій не только закрываетъ міръ идей, самъ будучи заключенъ въ оковы тѣлесности, „какъ въ раковину“ (*Федръ*, 250, C) или какъ въ темницу, но и является вмѣстѣ съ тѣмъ откровениемъ этого же міра идей, лѣствицей восхожденія къ горнему міру. Другими словами, будучи трансцендентенъ міру явленій, онъ въ то же время ему имманентенъ, составляя въ немъ подлинно сущее (ὄντως ὄν) въ не—сущемъ (μὴ ὄν).

Интересно, что критика платоновскаго ученія, данная Аристотелемъ въ *Метафизикъ* (книги XIII и XIV и глава 9-ая I книги), всецѣло основана на бессознательномъ или сознательномъ смѣшеніи двухъ аспектовъ міра идей, протекающихъ изъ ихъ трансцендентно-имманентнаго характера. По Аристотелю идеи, во-первыхъ, представляютъ собой бесполезныя гипостазируванія и удвоенія дѣйствительныхъ вещей. „Идей приблизительно столько же, или не менѣе, сколько вещей, изслѣдуя причины которыхъ мы перешли къ нимъ отъ этихъ чувственныхъ вещей. Ибо для cadaго отдѣльнаго есть одновременное“. Должны сущее

¹⁾ Ср. свящ. П. Флоренскій. Смыслъ идеализма (сборникъ статей въ память столѣтія Императорской Московской Духовной Академіи. Сергіевскій Посадъ. 1915. Часть вторая. Стр. 41—134).

ствовать идеи не только настоящих вещей, но и прошедших, даже идеи отрицанія, относительнаго, гибнущаго, смерти, уничтоженія и под. Сила этого аргумента заключается въ прямомъ отождествленіи понятій, возникающихъ въ мірѣ явленій и по поводу ихъ, съ самими идеями, но это прямолинейное отождествленіе отнюдь не вытекаетъ изъ платоновскаго ученія, ибо міръ идей, хотя и имманентенъ міру явленій, какъ его основа, но вмѣстѣ съ тѣмъ и принципиально отъ него отличается. Идеи въ немъ погружены въ становленіе и небытіе, терпятъ многочисленныя преломленія и отраженія, собственно и составляющія область относительнаго. Поэтому хотя понятія, какъ логическія схемы явленій, и отражаютъ идеи въ многоразличныхъ аспектахъ (какъ это, впрочемъ, указываетъ и самъ Аристотель), однако идеи не суть понятія, но ихъ лишь обосновываютъ и притомъ не прямо, а косвенно, не непосредственно, а посредственно, преломляясь черезъ призму относительнаго человѣческаго мышленія, неизбежнаго трансцендентализма. На этомъ же смѣшеніи идей и понятій всецѣло основанъ и слѣдующій аргументъ Аристотеля, будто бы согласно теоріи идей для каждой вещи должно существовать нѣсколько и даже много идей напр. для человѣка—животное, двуногое, человѣкъ и под. Далѣе должны еще существовать идеи идей напр. родъ для видовъ. Пустыя логическія формы, вспомогательныя схемы, имѣющія лишь прагматическое значеніе, безъ всякаго колебанія выдаются Аристотелемъ за подлинныя идеи въ платоновскомъ смыслѣ. Нельзя, пожалуй, отрицать, что самъ Платонъ не достигъ окончательной ясности въ изложеніи вопроса объ отношеніи идей къ понятіямъ, однако онъ не далъ и повода для вулгаризации его ученія Аристотелемъ.

Другое возраженіе Аристотеля противъ теоріи идей опирается не на чрезмѣрную зависимость идей отъ міра явленій или ихъ полную ему имманентность, но на такую уже трансцендентность идей, которая сама по себѣ не можетъ объяснить ни бытія, ни становленія. „Въ наибольшее сму-

шеніе надо прійти, когда надо понять, что же идеи приносятъ для вѣчнаго изъ чувственно воспринимаемаго, или для возникающаго и погибающаго, ибо онѣ суть причины или какого-нибудь движенія или перемѣны. Но онѣ совершенно безполезны, какъ для познанія другихъ вещей, такъ и бытія ихъ, ибо не находятся въ причастныхъ имъ вещахъ; вѣдь въ такомъ случаѣ онѣ могли бы, быть можетъ, являться причиной въ такомъ смыслѣ, какъ примѣсь блага есть причина того, что нѣчто было... Но также никакимъ способомъ невозможно, чтобы изъ идей возникло другое. Если же говорятъ, что идеи суть первообразы и другое имѣть въ нихъ участіе, то это суть пустыя слова, поэгическія метафоры(?). Ибо каковъ же тотъ дѣятельный принципъ, который вліяетъ взирая на идеи? И такъ, міръ идей обреченъ на безсильную трансцендентность міру явленій, такъ какъ отсутствуетъ движущая причина перемѣнъ, становленія *αἰτία, ὅθεν ἢ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς*. Однако, это возраженіе было бы неотразимо лишь въ томъ случаѣ, если бы міръ идей представлялъ собою самодовлѣющую божественную сущность, сонмъ боговъ безъ единаго Бога. По глубочайшему смыслу ученія Платона міръ идей есть нечто иное какъ Софія, т.-е. хотя и живое откровеніе Божества, но еще не само Божество. Онѣ не имѣть своей собственной мощи, но ее получаетъ отъ Бога, есть слава Слова Божія. А потому и активное отношеніе міра идей къ тварному міру, его трансцендентно-имманентность, можетъ устанавливаться только трансцендентнымъ даже и по отношенію къ міру идей актомъ всемогущества Божія, — сотворенія міра. *Ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς* есть творческое *да будетъ*. Правда, эта послѣдняя ступень, устанавливающая іерархическое соотношеніе Творца, Софіи и міра, далеко не достаточно проявлена въ раннихъ и среднихъ діалогахъ Платона, гдѣ можетъ скорѣе получиться такое впечатлѣніе, что міръ идей, Софія, и есть самое высшее начало міра, почти сливается съ Божествомъ. Однако подлинная мысль Платона (на которую имѣются намеки и раньше, напр. въ

Государствѣ), была имъ съ недопускающей сомнѣній ясностью договорена въ столь значительномъ и зрѣломъ произведеніи какъ *Тимей*. Здѣсь прямо излагается—съ неподражаемымъ, чисто платоновскимъ соединеніемъ массивныхъ миеологическихъ образовъ и тончайшихъ спекулятивныхъ понятій, что міръ сотворенъ Богомъ „благимъ и невѣдающимъ зависти“ (29 D), „по образцу природы вѣчной, такъ чтобы уподобиться ему сколько возможно болѣе. Вѣдь образецъ его—это существующее во всю вѣчность; а его образъ—это непрестанно, въ предѣлахъ всего времени, бывшее, сущее, имѣющее быть“ (38 B). „Если этотъ космосъ прекрасенъ, а Зиждитель *δημιουργός* его благъ—значитъ онъ обращалъ взоръ на вѣчное (*πρὸς τὸ αἰδίον ἔβλεπεν*); а если бы мы предположили иное, что грѣшно и выговорить, то на происшедшее“ (*τὸ γεγονός*). „Однако всякому ясно, что на вѣчное, потому что космосъ есть прекраснѣйшее изъ происшедшаго, а Зиждитель благостнѣйшая изъ причинъ *ἀριστος τῶν αἰτιῶν*“ (28 A). Въ этомъ ученіи Платонъ поразительно приближается къ повѣствованію Ветхаго и Новаго завѣта о томъ, что „въ началѣ (т.-е. въ мірѣ умопостигаемомъ, софійномъ) сотворилъ Богъ небо и землю“, и *въ началѣ же* „было Слово, и Слово было къ Богу, Богъ былъ Слово“. Это *начало* ¹⁾, приѣмлющее въ себя Слово, а въ Немъ и съ Нимъ дары тріпостаснаго Божества, является вмѣстѣ съ тѣмъ основой, въ которой зачинается твореніе, божественной стороною твари, или, по Платону, „вѣчнымъ образцомъ“ творенія. Эта мысль утверждается и въ откровеніяхъ книги *Притчей Соломоновыхъ*, гдѣ Премудрость Божія говоритъ о себѣ: „Господь имѣлъ меня началомъ пути Своего, прежде созданій Своихъ, искони.. Отъ вѣка я помазана, отъ начала, прежде бытія земли.. Тогда я была

¹⁾ Кабала, комментируя текстъ: „въ началѣ (берешитъ) сотворилъ Богъ“ замѣчаетъ: „*берешитъ* означаетъ *хокма* (премудрость, вторая изъ трехъ высшихъ сефиръ), это значитъ, что міръ существуетъ чрезъ высшую и непроницаемую тайну *хокмы*“, т.-е. Софія (*Sepher ha Sohar*, trad. de Jean de Pauly, I, 3b).

при немъ художницей и была радостью всякій день, веселясь предъ лицомъ Его всякое время" (Пр. Сол., VIII, 22, 23, 30).

Въ *Тимей* завершается учение Платона объ идеяхъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ напередъ дается отвѣтъ на сомнѣніе Аристотеля, и по истинѣ является исторической загадкой, какимъ образомъ ближайшій ученикъ Платона могъ вообще оказаться столь неблагодарнымъ и придирчивымъ критикомъ учения Платона. Это тѣмъ болѣе поразительно, что, вѣдь, собственное метафизическое учение Аристотеля есть лишь вариантъ платонизма, попытка разрѣшить нѣкоторыя *его же* трудности, избѣгать *его* апорій. Въ самомъ дѣлѣ противъ мнимаго платоновскаго дуализма, разъединяющаго и противопоставляющаго идеи и явленія, Аристотель утверждаетъ ихъ неразрывность: идея есть движущее начало, цѣль, причина, энтелехія, она имманентна вещи и однако есть для нея *pius*, онтологически ей предшествуетъ, т.-е. ей въ извѣстномъ смыслѣ трансцендентна. Иначе говоря, лишь съ другого конца Аристотель приходитъ къ той же основной характеристикѣ міра идей, какую онъ имѣетъ у Платона, къ его трансцендентно-имманентности или же имманентно-трансцендентности: *идеи*-формы суть *σύμμενα*, которыя, каждое по роду своему, творчески произрастаютъ въ становленіи, т.-е. въ ничто аристотелевской *ἰδέα*. Конечно, и Аристотель не могъ остановиться на множественности формъ, не сведенной ни къ какому единству, или принять Софію за Божество. Совершенно въ духѣ платоновскаго *Тимея* онъ постулируетъ высшую форму формъ какъ движущую причину міра, т.-е. Бога-Творца. Учение Аристотеля при этомъ раздѣляетъ слабую сторону учения Платона, именно и въ немъ недостаточно ясно различаются Богъ и Софія, Творецъ и міръ идей. Здѣсь, очевидно, лежитъ граница „естественнаго богословія“, которая снимается лишь христіанскимъ откровеніемъ. Становленіе, генезисъ есть путь отъ умопостигаемой идеи-потенціи *δύναμις* къ идеѣ, осуществляемой въ явленіи (*ἐνέργεια*), въ этомъ

основномъ для Аристотеля различіи между потенціальностью и актуальностью и намѣчаются оба полюса платоновскаго ученія о двухъ мірахъ, идеальномъ и эмпирическомъ. Платоновскія идеи здѣсь понимаются преимущественно какъ задачи или нормы бытія, хотя и имманентно осуществляемая, но трансцендентно заданная. Поэтому перво-причина движеть міръ не какъ механической двигатель, но какъ предметъ любовнаго, эротическаго влеченія (*ὅτι κινεῖται... ὡς κινεῖ δὲ ὡς ἐρῶμενον*). Поэтому основное разногласіе между Платономъ и Аристотелемъ, чрезмѣрно преувеличенное послѣднимъ, и кромѣ того, усиленное огромнымъ различіемъ творческихъ индивидуальностей обоихъ мыслителей, относится не столько къ существу ученія, сколько къ его формулировкѣ и разработкѣ.

Въ спорѣ между Платономъ и Аристотелемъ по существу была поставлена основная проблема космологіи—о софійности твари. При этомъ была установлена, какъ непрекаемая, общая софійная основа всякаго подлиннаго бытія, а на ряду съ ней внѣсофійная или антисофійная оболочка быванія и становленія, міра явленій. Тотъ же споръ относительно софійной природы понятій вспыхнулъ и въ средневѣковой философіи подъ именемъ номинализма и реализма, и въ немъ обозначились тѣ же оба полюса. И для Платона, и для Аристотеля было одинаково безспорно, что существуетъ нѣчто общее въ понятіяхъ, родъ или идея, причемъ ни тотъ ни другой не понимали ихъ въ смыслѣ номинализма, т.-е. только какъ абстракціи или условныя имена—vox, но видѣли въ нихъ нѣкія realia. Вмѣстѣ съ тѣмъ выяснилась—и не только для Аристотеля, но не меньше и для Платона—немыслимость прямого отождествленія понятій и идей, а въ то же время и невозможность вполнѣ отрывать ихъ другъ отъ друга. Другими словами, установлена сопричастность понятій идеямъ, ихъ обоснованность въ этихъ послѣднихъ, при чемъ эта сопричастность можетъ имѣть различную степень, съ различіемъ удаленія отъ первообразовъ и погруженія въ тѣни полубытія. Высшія и

общія идеи, какъ добро и красота, прямо отражаютъ умный свѣтъ, напротивъ, идеи, относящіяся къ бытію конкретному: человѣкъ, животное, столъ,—лишь во все болѣе слабыхъ отсвѣтахъ. Другими словами, антитезу между номинализмомъ и реализмомъ можно примирить въ смыслѣ соединенія обоихъ, ибо понятія суть одновременно и *realia* и *potiua*, притомъ, въ различной степени и интенсивности. Понятій абсолютно антиидейныхъ и внѣсофійныхъ нѣтъ и быть не можетъ, *ex nihilo nihil fit*, и даже пустѣйшія и ничтожнѣйшія или ложныя понятія суть паразиты, вырастающіе на живомъ древѣ идей; но такъ же не можетъ быть и понятій безусловно софійныхъ, ибо понятія рождаются изъ дискурсивнаго мышленія, которое соотвѣтствуетъ раздробленному состоянію міра, сотканнаго изъ бытія и небытія, и подлинно-софійная идея не есть уже понятіе мышленія, но выходитъ за предѣлы разума (о чемъ ниже). Въ утвержденіи софійности понятій лежитъ коренная ложь ученія Гегеля, съ этой стороны представляющаго искаженіе платонизма, его *reductio ad absurdum*, и „мудрость вѣка сего“ выдающаго за Софію. (Самъ Гегель, впрочемъ говорить даже не о Софії, понятію которой вообще нѣтъ мѣста въ его системѣ, но прямо о Логосѣ, однако для интересующаго насъ сейчасъ вопроса это различіе не имѣетъ значенія.) Также основное заблужденіе и „Философіи Откровенія“ Шеллинга, ведущее его къ савелліанству въ христологіи, составляетъ смѣшеніе Логоса, второй вѣпостаси, съ Софіей, при чемъ все, что должно быть понято какъ софійное, имъ непосредственно отнесено къ Логосу, ко второй, а отчасти и къ третьей вѣпостаси (ср. выше).

Вопросъ о софійной природѣ понятій¹⁾ есть только одна

¹⁾ Ученіе Николая Мальбранша о видѣніи вещей въ Богѣ и о богопознаніи, какъ сущности познанія вещей, представляетъ большую аналогію къ ученію, здѣсь развиваемому (обстоятельный очеркъ ученія Мальбранша на русскомъ языкѣ см. у М. Н. Ершова. Проблемы богопознанія въ философіи Мальбранша. Казань. 1914). То, что утверждаетъ Мальбраншъ, совершенно безспорно, однако прижнимо не прямо къ Божеству, одновременно міру трансцендентному и имманентному, но къ Его „образу и сянію“ въ мірѣ,

изъ проблемъ, входящихъ въ составъ общаго вопроса о софійности міра. Софія по отношенію къ множественности міра есть организмъ идей, въ которомъ содержатся идейныя сѣмена всѣхъ вещей. Въ ней *корень* ихъ бытія, а безъ нихъ и внѣ ихъ не существуетъ ничего. Въ этомъ смыслѣ можно говорить вмѣстѣ съ Платономъ, что идеи суть причины бытія, однако не какъ нѣчто предшествующее во времени, но какъ пребывающая, сверхвременная его основа. Отношеніе идей къ вещамъ, Софіи къ міру, есть отношеніе сверхвременнаго (и въ этомъ смыслѣ вѣчнаго) къ временному. Софія присутствуетъ въ мірѣ, какъ его основа, но она остается и трансцендентна міру прежде всего потому, что онъ находится во времени и въ становленіи, а Софія выше времени и внѣ всякаго процесса. Но вмѣстѣ съ тѣмъ никакъ нельзя и отдѣлять ее отъ міра, а тѣмъ болѣе ему противопоставлять, ибо внѣ Софіи міра не существуетъ. То, что въ немъ подлинно есть, что скрѣпляетъ его бытіе въ небытіи, именно и есть Софія. Міръ идей, идеальное *все*, актуально содержащееся въ Софіи, для міра тварнаго существуетъ не только какъ основа или причинность (въ вышеуказанномъ смыслѣ), но и какъ *норма*, предѣльное заданіе, законъ жизни, аристотелевская энтелехія въ отношеніи къ потенциальному состоянію бытія. Каждое существо имѣетъ свою идею-норму, оно ищетъ и творитъ себя по опредѣленному, ему одному, его идеѣ свойственному образу, но это потому, что оно въ сверх-

къ божественной Софіи: мы познаемъ вещи, все (*пᾶν*) непосредственно въ Богѣ, но въ Софіи. Изъ этой основной особенности мировоззрѣнія Мальбранша проистекаютъ и основные ея дефекты, а именно у него исчезаетъ природа какъ сущее, она есть для него языческая „химера“. Отсюда получается и „оказонализмъ“ Мальбранша, лишающій природу всякой дѣятельности и реальности и приписывающій всю дѣятельную силу въ ней непосредственно Богу. Этотъ же акосмизмъ роковымъ образомъ приводитъ его къ монизму, хотя онъ, какъ натура глубоко религіозная, его отвращается всѣми силами души, и онъ же роднитъ его философію съ спинозизмомъ. Ученіе Мальбранша, несомнѣнно, очень глубокое и правильное по своему устремленію, представляетъ собой какъ бы доказательство отъ противнаго въ пользу гносеологіи софійной.

временной природѣ своей имѣеть эту идею, какъ единственное подлинное бытіе свое, τὸ ὄντως ὄν, какъ свою неповторяемую и ни съ чѣмъ не смѣшиваемую индивидуальность. И только потому ему и задана именно эта идея, и осуществляя ее, ею и въ ней оно входитъ въ организмъ Софіи, становится причастнымъ ἐν καὶ πᾶν.

Здѣсь возникаетъ основной, можно сказать даже роковой вопросъ софійной космологіи, въ сущности поставленный уже Аристотелемъ: что же представляетъ собой этотъ міръ, какъ не бессмысленное и ненужное повтореніе міра идей, его удвоеніе? Въ чемъ состоитъ творческій актъ, которымъ создается міръ, какъ нѣчто новое?

Это вопрошаніе основано на нѣкоторомъ недоразумѣніи. Говорить о повтореніи или удвоеніи можно только относительно подобнаго въ области временнаго и пространственнаго бытія. Но какой смыслъ имѣеть это при сопоставленіи того, что происходитъ во времени и осуществляется мировымъ творчествомъ, какъ задача и внутренней законъ жизни, и того, что выше времени и самого бытія? Міръ есть ничто, засѣменное идеями, становящаяся Софія. Божественная Софія предвѣчно есть, какъ пребывающая основа творенія, имѣющая неисчерпаемую мощь и глубину. Собственная же природа міра, насколько онъ отличается отъ Софіи, есть именно его ὄν (въ аристотелевскомъ смыслѣ), ничто, вызванное къ бытію, но въ себѣ не имѣющее бытія, причемъ начало его бытія есть Софія. Поэтому тѣ кто говорятъ, что міръ есть повтореніе или удвоеніе Софіи, сосчитываютъ въ качествѣ равнозначныхъ, повторяющихся единицъ то, что не можетъ быть такъ сосчитываемо, выражаясь вульгарно, складываютъ пуды съ аршинами.

Но это есть недоразумѣніе и въ другомъ смыслѣ: міръ и Софія вовсе и не образуютъ двухъ началъ или мировъ, находящихся въ томъ или иномъ отношеніи между собою, это—одинъ и тотъ же міръ. Софія есть основа міра, его идеальная энтелехія, она существуетъ не гдѣ-то внѣ міра, но есть его основная сущность, и въ этомъ правъ Ари-

стотель въ своей онтологіи. Но если мы будемъ брать этотъ же міръ въ его состояніи или данности, то, конечно, онъ отличается отъ Софіи, какъ неосуществленная потенція отъ своей идеи. Міръ не внѣ Софіи, и Софія не внѣ міра, но въ то же время міръ не есть Софія, хотя ему свойственна софійность, во времени осуществляющаяся.

Сотвореніе міра въ *Началь*, т.-е. въ Софіи, или на ея основѣ, приходится поэтому мыслить какъ *обособленіе ея потенциальности отъ вѣчной ея же актуальности*, чѣмъ и создается время съ временнымъ процессомъ; актуализація потенцій софійности и составляетъ содержаніе этого процесса. Въ этомъ онтологическая сущность сотворенія міра въ *Началь*, причемъ само это отдѣленіе потенциальности отъ актуальности, связанное съ творческимъ оплодотвореніемъ ничто, есть непостижимая тайна Божественнаго всемогущества. Само собой разумѣется, что это потенциализированіе Софіи существуетъ не для нея самой, не для того ея лика, который обращенъ къ Божеству, не для предвѣчной Невѣсты Логоса, но для лика Софіи, обращеннаго къ міру, т.-е. къ временному бытію. Поэтому одновременно приходится утверждать, что міръ *есть* Софія въ своей основѣ и *не есть* Софія въ своемъ состояніи. Очевидно, что онъ не можетъ быть ни отдѣленъ отъ Софіи, ни ей противопоставленъ и ужъ тѣмъ болѣе не можетъ разсматриваться, какъ ея удвоеніе. Софія есть энтелехія міра (въ Аристотелевскомъ смыслѣ), та его потенція, которая становится энергіей. Отношеніе между Софіей и міромъ можетъ получить и получало въ исторіи философіи различную метафизическую транскрипцію въ соотвѣтствіи общему стилю и рисунку данной системы. Для тѣхъ, кто всего болѣе дорожитъ стройностью системы и вѣрить въ возможность адекватнаго выраженія сущаго въ понятіяхъ дискурсивнаго мышленія, кто въ большей или меньшей степени одержимъ маніа Hegeliana, для тѣхъ въ построеніи таковой системы и состоитъ вся задача философіи. Съ нашей точки зрѣнія понятія годятся только для того, чтобы съ возможной точностью *описать*, рассказать содержаніе той

мистической интуиции, въ которой непосредственно открывается каждому, въ мѣру его духа, софійность міра. Не умаляя относительной цѣнности такихъ метафизическихъ построений, мы однако полагаемъ, что существеннѣе самой транскрипціи то, что въ ней транскрибируется. Тѣмъ не менѣе мы думаемъ, что аргументами трансцендентально-спекулятивными нельзя *снять* интуитивно-данную проблему софійности міра и разъяснить ее въ духѣ гносеологическаго формализма (посягательство къ чему и дѣлаетъ надъ платонизмомъ „марбургская школа“). Поучительно, что самое развитіе неокритицизма силою вещей приводитъ хотя бы къ логическому платонизму (Ласкъ, Гуссерль, Когенъ), т.-е. возстановляетъ въ своихъ правахъ признаніе софійности міра, хотя и въ самомъ блѣдномъ, формально-логическомъ аспектѣ.

Какъ энтелехія міра, въ своемъ космическомъ ликѣ Софія есть міровая душа, т.-е. начало, связующее и организующее міровую множественность,—*natura naturans* по отношенію къ *natura naturata*. Она есть та универсальная инстинктивно-безсознательная или сверхсознательная душа міра, *anima mundi*, которая обнаруживается въ вызывающей изумленіе цѣлесообразности строенія организмовъ, безсознательныхъ функціяхъ, инстинктахъ родового начала. Эту міровую душу постигала и отчетливо выразила это свое постиженіе древняя философія въ лицѣ Платона и Плотина, это же ученіе вошло въ качествѣ необходимаго элемента и въ христіанскую философію ¹⁾ и мистику; наконецъ,

¹⁾ Въ твореніяхъ отцовъ церкви ученіе о міровой душѣ обычно сливается съ ученіемъ о человѣкѣ и церкви, съ христологіей, антропологіей и экклезиологіей. Иногда встрѣчается прямая полемика съ этой идеей, которая однако относится лишь къ языческому ея примѣненію. Типична въ этомъ отношеніи полемика св. Григорія Паламы (XIV в.), который отвергаетъ астрологическую міровую душу, однако утверждая бытіе ея въ человѣкѣ: „не существуетъ какой-нибудь небесной или всемірной души, но единственно разумная душа есть человеческая: не небесная, но свышенебесная, и не благодаря мѣсту, но по своей собственной природѣ, какъ умная правящая сущность“ (*οὐδ' ἔστι τις οὐρανός, ἢ παγκόσμιος ψυχή, ἀλλὰ μόνη λογική ψυχή ἐστὶν ἡ ἀνθρώπινη οὐκ οὐράνιος, ἀλλ' ὑπερουράνιος, οὐ τόπος, ἀλλὰ τῆ ἐαυτῆς φύσει, ἅτε νερά ἐπάχροισα οὐσία*) *Migne Patrol., ser. gr., t. 150, col. 1125 cap. 4.*

въ новѣйшей философіи оно пробивается въ натурфилософіи Шеллинга, въ теоріи безсознательнаго у Гартмана, въ ученіи Фехнера, Лотце, въ философіи Вл. Соловьева. При данномъ состояніи міра и человѣка міровая душа дѣйствуетъ какъ внѣшняя закономерность космической жизни, съ принудительностью физическаго закона. Эту софійность души міра, или общую закономерность всего сущаго стремится постигать и такъ называемый оккультизмъ, притягающій научить не внѣшнему, но внутреннему, „духовному“ воспріятію силъ природы. Основная идея оккультной философіи—одушевленность всей природы и отсутствіе въ ней чего бы то ни было бездушнаго, внѣшняго, или чуждаго по отношенію къ душѣ міра, совершенно правильна. Постиженіе софійности міра даетъ возможность, до извѣстной степени, постигать и Софію, а въ ней и черезъ нее лучи умнаго свѣта Божественнаго, которымъ сама она просвѣтлена. Религіозная ложь оккультизма, поскольку онъ становится суррогатомъ религіи, состоитъ въ молчаливомъ и коварномъ умыслѣ черезъ усмотрѣніе софійности міра и его божественности отгородиться отъ Бога и религіознаго, молитвеннаго пути къ Нему. Это старый соблазнъ: *eritis sicut dei scientes bonum et malum*. „Гнозисъ“, „духовное знаніе“, вновь выставляется средствомъ сдѣлаться „богами“, въ сознаніи софійности своей и богонасыщенности всей софійной твари, причемъ ради познанія твари, подъ предлогомъ углубленія въ божественную стихію міра, получается забвеніе о Богѣ. Однако оккультизмъ въ этомъ смыслѣ религіозно ложенъ лишь въ силу своего религіознаго коэффиціента, а не по непосредственной своей задачѣ, ибо возможенъ правый оккультизмъ, насколько такое выраженіе примѣнимо къ тому преизобильному воспріятію софійности природы, которое свойственно, напр., святымъ, и вообще людямъ духоноснымъ и можетъ быть свойственно вообще человѣку. При недолжномъ, неправомъ къ нимъ отношеніи силы души міра становятся чарами природы, колдовствомъ, черной магіей, отсюда при магическомъ отно-

шеніи къ природѣ получается уклонъ въ сторону религиозныхъ извращеній и мистическаго блуда.

Софійная душа міра закрыта многими покрывалами, какъ Саисская богиня, при чемъ эти покрывала сами собою истончаются по мѣрѣ духовнаго восхожденія человѣка. Однако всегда остается соблазнъ *снять* покрывало и подсмотрѣть, что за нимъ, подглядѣть тайну, прегрѣшить противъ смиренія невѣдѣнія или религиознаго цѣломудрія, превысить мѣру своего возраста. Въ этомъ соблазнѣ „гнозиса“ и духовная опасность гностическаго пути оккультизма. Природа можетъ быть въ извѣстныхъ предѣлахъ насилуема человекомъ, и въ этомъ коренится возможность черной магіи и мистическаго блуда. Для того кто хочетъ въ ней видѣть лишь Афродиту Пандѣмось-Простонародную, тотъ такую ее и имѣетъ, ибо таковъ онъ самъ¹⁾. Здѣсь величайшая духовная трудность нашего времени: съ одной стороны, явно пришла пора для воспріятія природы болѣе духовнаго, нежели оно свойственно было новому времени съ его „естествознаніемъ“, потребность „оккультнаго“ достиженія въ широкомъ смыслѣ слова становится все глубже и шире, но вмѣстѣ съ тѣмъ и религиозная опасность этого пути, приводящаго къ измѣнѣ Христу и къ лжехристіанству, къ погруженію въ язычество и природную магію, чрезвычайно велика.

Міровая душа, какъ сила единящая, связующая и организирующая міръ, проявляетъ свое дѣйствіе всякій разъ, когда ощущается именно *связность* міра, какъ бы она ни осуществлялась. Она отражается и преломляется различно, черезъ разныя призмы: феноменально она многолика, пребывая субстанціально единой. Она остается одной и той же въ основѣ и тогда, когда Адамъ „давалъ имена“ животнымъ, осуществляя тѣмъ самымъ свою софійную связь съ міромъ, и тогда, когда падшее человѣчество, послѣ изгнанія изъ

¹⁾ Такъ бѣсы извратили въ себѣ ангельскую свою природу, это очень ясно показано въ „Божественной и истинной философіи“ Порделжа.

рая, обречено было въ потѣ лица воздѣлывать проклятую Богомъ землю. Софійность міра имѣеть для твари различную степень и глубину: въ высшемъ своемъ аспектѣ это—Церковь, Богоматерь, Небесный Іерусалимъ, Новое Небо и Новая Земля; во внѣшнемъ, периферическомъ дѣйствіи въ космосѣ она есть универсальная связь міра, одновременно идеальная и реальная, живое единство идеальности и реальности, мыслимости и бытія, котораго ищетъ новѣйшая спекулятивная философія (Фихте, Шеллингъ, Гегель, неокантіанство). Этимъ же живымъ софійнымъ единствомъ мысли и бытія обосновывается челоѳеческая телеологія въ наукѣ, техникѣ, хозяйствѣ, какъ и возможность внѣшняго овладѣнія міромъ, „міръ, какъ хозяйство“. Однако, они софійны въ своемъ основаніи, но не въ своемъ состояніи, ибо воспринимаютъ софійность міра блѣдно, внѣшне, несущественно; благодаря этому научное міросозерцаніе, софійное въ своей основѣ, практически является нерѣдко антисофійнымъ. Столь же мало философіей представляется и научная философія, логическій или трансцендентальный идеализмъ. Здѣсь возникаетъ и общій вопросъ: насколько и въ какомъ смыслѣ является софійнымъ то трансцендентальное или логическое сознаніе, изслѣдованіемъ котораго больше всего занималась и занимается новая философія? Иначе этотъ же вопросъ можно поставить такъ: есть ли формальная логика преимущественное выраженіе Логоса міра, а логическое сознаніе его непосредственное орудіе? На этотъ вопросъ слѣдуетъ отвѣтить отрицательно: „логосъ“ логики трансцендентализма *не* есть Логосъ міра, и приравниваніе одного другому есть ложь гегельянства, свойственная всему логическому идеализму. Трансцендентально-логическое самосознаніе или „чистый разумъ“ не есть Разумъ міра; онъ соотвѣтствуетъ лишь опредѣленному разрѣзу міра въ его софійности, есть его ракурсъ или проекція. Конечно, и „чистый разумъ“ софіенъ въ своемъ основаніи,—и онъ отражаетъ свѣтъ Логоса, но онъ не имѣеть абсолютнаго зна-

ченія, а есть состояніе, свойственное именно данному разрѣзу бытія, и теряетъ свое значеніе по мѣрѣ углубленія въ софійную основу міра. „Чистый разумъ“ преходящъ, а его природа условна и относительна,—она связана съ ограниченностью и условностью нашего воспріятія міра вещей, взаимно отталкивающихся, многого, которое не становится единымъ, а только объединяется и связывается. Разумъ и есть орудіе такого объединенія. Логическое единство разума соотвѣтствуетъ внѣшнему, механическому единству міра. „Разумъ“ философіи не только не составляетъ высшаго достиженія въ области софійнаго постиженія міра, онъ есть вообще преходящая ступень. Онъ относителенъ, а не абсолютенъ, ибо мышленіе не есть Логосъ, а только логика, логика же преодолевается на высшихъ ступеняхъ проникновенія въ софійность міра. Логика обманываетъ и сама обманывается *абсолютной формой* своего универсализма и, конечно, въ этой формальной универсальности своей косвенно она отражаетъ софійность міра, однако только косвенно. Уже при постиженіи догматовъ вѣры логика измѣняетъ: ученіе о троичности, о боговоплощеніи своими антиноміями разрываетъ сѣти разума и потому такъ неприемлемо для послѣдовательнаго раціонализма, который либо вовсе отвергаетъ ихъ, какъ абсурдъ, либо старается ассимилировать ихъ цѣною извращенія и раціоналистическаго приспособленія (отсюда разныя ереси, какъ разновидности раціонализма). „Мудрость вѣка сего“, какъ опредѣленно указано въ словѣ Божіемъ, отличается отъ мудрости дѣтей Божіихъ, которая для нея кажется безуміемъ. Логическое мышленіе соотвѣтствуетъ лишь теперешнему, грѣховному, раздробленному состоянію міра и человѣчества, оно есть болѣзнь или порожденіе несовершенности. *Достоевскій* въ „Снѣ Смышлаго Человѣка“, поразительномъ по своему яснovidнѣю, намекаетъ на это метафизическое мышленіе, свойственное безгрѣшному человѣку. На ту же относительность мышленія, какъ и самого ума, опредѣленно и многократно указываютъ въ своихъ тво-

реніяхъ духовные мужи, подвижники Церкви; указанія на это же имѣются и у мистиковъ и даже оккультистовъ.

Если логика не можетъ притязать на какую-то исключительную связь съ Логосомъ, то и философія не можетъ притязать на исключительную связь съ Софіей. Въ ней подлинно софійно не это универсальное, логическое, трансцендентальное сознание или мышление, которое есть лишь провизорное средство выразить міръ, его ассимилировать мыслью въ данномъ разрѣзѣ бытія, въ образахъ логическихъ понятій, но именно самая *φιλία*, эрость, окрыляющій душу и поднимающій ее къ умному видѣнію Софіи, міра идей. И лишь то въ философіи, что открывается этому умному видѣнію, т.-е. именно то, что въ ней не дискурсивно, а интуитивно, и является наиболѣе софійнымъ. Во всякомъ случаѣ надлежитъ самымъ рѣшительнымъ образомъ оспаривать у логическаго идеализма разныхъ оттѣнковъ его притязанія на абсолютность въ смыслѣ прямой причастности Логосу. Дѣти въ своемъ мышленіи являются выше или ниже логическаго разума, но во всякомъ случаѣ внѣ его, и тѣмъ не менѣе самъ воплотившійся Логосъ міра указалъ въ нихъ норму совершеннаго бытія, „ибо имъ принадлежитъ Царствіе Божіе“. И умъ „умовъ“, чиновъ ангельскихъ, также не приходится, конечно, сблизять съ трансцендентально-логическимъ умомъ философіи. Разумѣется, для человѣчества, насколько оно живетъ въ плоскости ума, а, слѣдовательно, въ извѣстномъ смыслѣ обречено на науку и философію, должна имѣть силу этика ума, существуетъ обязанность логической честности, борьбы съ умственной лѣнью, преодоленія преодолимыхъ трудностей, но религіозно передъ человѣкомъ ставится еще высшая задача—подняться надъ умомъ, стать выше ума, и именно этотъ путь указуютъ люди христіанскаго, религіознаго подвига ¹⁾).

¹⁾ На основаніи сказаннаго опредѣляется и нашъ отвѣтъ на вопросъ о „преображеніи разума“, поставленный кн. Е. Н. Трубецкимъ по поводу взглядовъ о П. Флоренскаго объ антиномичной природѣ разума. Рѣчь идетъ

Софія открывается въ мірѣ, какъ красота, которая есть ошутимая софійность міра. Потому искусство прямѣе и непосредственнѣе, нежели философія, знаетъ Софію. Если религія есть прямое самосвидѣтельство и самодоказательство Бога, то искусство или, шире, красота есть самодоказательство Софіи.

Какъ душа міра, Софія есть сила произрастанія и рожденія въ природѣ, вѣдомая грекамъ подъ ликомъ Деметры, Матери Земли: изъ ея темнѣющаго лона подъемяются вѣшніе цвѣты, и, вмѣстѣ съ ними, изъ объятій Гадеса, изъ темнаго небытія выходятъ на свѣтъ юная и прекрасная Персефона, ософійенная тварь. Для кого цвѣтутъ цвѣты въ красѣ своей, которой чаще всего и не видитъ человѣческое око? Для кого птицы убрались яркими красками, стали живыми цвѣтами? Для кого сложили пѣсни свои жаворонокъ и соловей? Почему тигръ и леопардъ такъ прекрасны въ грозной граціи и левъ въ своей величавости? Для чего цвѣтетъ двѣичья краса на землѣ? Развѣ не есть все это сіяніе Софіи, изнутри освѣщающее косную плоть и „матерію“? И чего же иного хочеть и достигаетъ искусство какъ не того же ософіенія плоти или „матеріи“ (будетъ ли это звукъ, тѣло, мраморъ, краски, слово)? Художникъ не только зреть Со-

здѣсь о томъ, подлежитъ ли разумъ, условность и относительность котораго обнаруживается въ антиномичности его структуры, благодатному преображенію вмѣстѣ со всѣмъ міромъ? Преображенію подлежитъ то, что заслуживаетъ увѣковѣченія или безсмертія, поэтому ему не подлежитъ болѣзнь, уродство, вообще то, что связано съ временностью и грѣховностью,—здѣсь преображеніе могло бы состоять просто въ уничтоженіи. За вратами преображенія останется и умретъ окончательной смертью многое изъ того, что теперь неотъемлемо входитъ въ составъ нашего бытія. И въ нашемъ разумѣ есть нѣчто, принадлежащее смерти, что не достигнетъ царства преображенія, не перейдетъ за эти врата. Въ немъ смертно какъ разъ именно то, что дѣлаетъ его логическимъ, трансцендентальнымъ, дискурсивнымъ; но, конечно, безсмертенъ его софійный корень, находящійся въ общей связности мышленія—бытія. Другими словами, въ разумѣ принадлежитъ вѣчности то, что въ немъ софійно, но подлежитъ смерти то, что внѣ-или антисофійно, т.-е. Кантовско-Лапласовскій или Фихте-Гегелевскій разумъ. И самъ разумъ въ высшей разумности и софійности своей, въ свѣтѣ Логоса, возвышается надъ логикой, видитъ и знаетъ свою условность, относительность, а, стало-быть, и смертность.

фію умными очами, но послушнымъ рѣзцомъ являетъ міру свое видѣніе. Греки чтили Женственность подъ разными ликами: Аѳины, Діаны, наипаче же Афродиты, которой посвящены наипрекраснѣйшія произведенія греческаго искусства. Афродита, какъ и другія богини, есть одинъ изъ естественныхъ ликовъ Софіи, узрѣнный греческимъ гениемъ. И развѣ можно опредѣлить иначе какъ влюбленность, эротическій паѳосъ, это упоеніе красотой въ природѣ или искусствѣ? И эта эротическая окрыленность возноситъ къ подножію престола Софіи, отверзаются „вѣщія зѣнницы“. Ибо всякое подлинное искусство, являющее красоту, имѣетъ въ себѣ нѣчто вѣщее, открываетъ высшюю дѣйствительность.

Отсюда явствуетъ и исключительное значеніе искусства, его іерархическая высота. Въ красотѣ природы, какъ въ созданіяхъ искусства, ощущается частичное или предварительное преображеніе міра, явленіе его въ Софіи, и красота эта своимъ эросомъ поднимаетъ человѣка въ міръ вѣчныхъ образовъ идей, трепетные кони возносятся вѣрнаго возницу къ животворящему солнцу, по незабвенному образу Платоновскаго *Федра*. Искусство есть мудрость будущаго вѣка, его познаніе, его философія. И философія софійна, лишь посколькy она дышитъ этимъ паѳосомъ влюбленности, софійнымъ эросомъ, открывающимъ умныя очи, иначе говоря, посколькy она есть искусство: основной мотивъ философской системы, ея тема опознается интуиціей, какъ умная красота, сама же система есть лишь попытка рассказать на языкѣ небожественномъ о вещахъ божественныхъ.

Но это преображеніе, осуществляемое въ искусствѣ, частично, мгновенно и мимолетно, и тѣмъ сгущеннѣе кажется мракъ внѣсофійнаго или антисофійнаго состоянія міра. Полное преображеніе міра, осіяніе его красотой, изліяніе даровъ Св. Духа, лежитъ за предѣлами теперешняго бытія. Однако оно становится удѣломъ мужей святыхъ и духоносныхъ уже въ этомъ вѣкѣ. Святые видятъ міръ иначе, чѣмъ

мы, онъ существуетъ для нихъ въ софійной красѣ, свѣтно-носной преображенности. Ноумень и феномень, идея и матерія, для нихъ сливаются воедино, они обоняють раньше смерти воздухъ воскресенія¹⁾.

Красота предмета есть его софійная идея, въ немъ про-свѣчивающая. И насколько все существующее причастно міру идей, въ основѣ своей все прекрасно, „добро зѣло“, и можетъ предстать въ софійной идеѣ своей, т.-е. облечься красотой, быть пронизано ея лучами. Уродство, косность, безобразіе принадлежитъ лишь тяжелому покрову небытія или полубытія, матеріальности и ограниченности, нависшему надъ міромъ грѣхопаденія. Но этотъ покровъ отнюдь не является непроницаемымъ. Въ явленной красотѣ, обла-чающей бытійную, софійную основу міра, спасается вся тварь. И вся тварь идейна въ основаніи своемъ и въ грядущемъ преображеніи своемъ, хотя она внѣидейна, полу-идейна, даже анти-идейна въ теперешнемъ состояніи своемъ. Вполнѣ внѣидейнаго или анти-идейнаго бытія не суще-ствуетъ²⁾, ибо это было бы чистое, пустое ничто, небытіе

¹⁾ Иногда, по особому велѣнію Промысла, способность видѣть міръ въ софійномъ осіяніи можетъ сообщаться ими и другимъ людямъ (такъ въ извѣстномъ разсказѣ Мотовилова изъ житія преподобнаго Серафима мы узнаемъ, какъ святой, самъ видѣнный имъ въ огненномъ осіяніи, далъ и ему чувственно ощутить благодать Св. Духа.

²⁾ Поэтому я отказываюсь принять категорію вполнѣ антиидейныхъ существъ, какъ бы ступковъ одного лишь небытія, которую устанавливаетъ кн. Е. Н. Трубецкой (Міровоззрѣніе Вл. Соловьева, Т. I. стр. 298—300), и которой, очевидно, должна соответствовать и противоположная категорія вполнѣ идейныхъ существъ. Все въ мірѣ идейно или софійно въ основѣ, но можетъ быть анти-идейно въ состояніи и во всякомъ случаѣ неадекватно своей идеѣ. Нельзя сдѣлать исключенія даже и для паразитовъ и глистовъ, которыхъ кн. Трубецкой считаетъ явнымъ примѣромъ антиидейности бытія, ибо по высокой структурѣ своей, по цѣлесообразности своего строенія, они столь же взысканы Провидѣніемъ, какъ и всякая тварь; такъ же лишать подлиннаго бытія ихтіозавровъ, какъ сдѣлалъ это Вл. Соловьевъ, лишь потому, что ихъ теперь нѣтъ и что они были такъ громадны и неуклюжи, едва ли есть достаточное философское основаніе. И если бактерии, паразиты и под-въ больномъ состояніи міра получили такое печальное назначеніе, то чѣмъ же они хуже одичавшихъ животныхъ и даже озвѣрѣвшихъ людей?—они по своему лишь раздѣляютъ общую судьбу лежащаго во злѣ міра. Безусловная

до міросозданія. Таковое же мы можемъ мыслить лишь, въ качествѣ предѣльнаго понятія, края бытія, „тмы кромѣшной“, дна ада, метафизическаго ничто, но невозможно даже въ мысли допустить, чтобы этой пустотой продырявленъ былъ созданный Богомъ въ Софіи, хотя и извращенный въ своемъ антисофійномъ состояніи, міръ. Бунтующее ничто, хаотическія бездны не въ силахъ переплеснуть свои мертвыя волны черезъ утвержденную Богомъ плотину бытія. Онтологическая основа міра заключается именно въ сплошной, метафизически-непрерывной софійности его основы: именно эта земля проклятія будетъ раемъ, когда станетъ „новою землею“. Это не значитъ, конечно, чтобы этотъ переходъ совершился безъ катастрофическаго переворота, раздѣляющаго разные зоны; однако самая эта катастрофичность предполагаетъ и нѣкую непрерывность основы. Новое небо и земля будутъ не вновь созданы изъ

же антиидейность какихъ бы то ни было живыхъ существъ не можетъ быть вообще допущена безъ того, чтобы не признать за духомъ злобы способности не только извращать, портить, „клеветать“ на міръ, но въ извѣстныхъ предѣлахъ творить и свой анти-космосъ.

Извѣстно, что Я. Бѣме на тотъ же въ сущности вопросъ отвѣчалъ ученіемъ о различеніи въ Богѣ трехъ принциповъ, при чемъ первому изъ нихъ, началу гнѣва, огня и тмы, соответствуетъ своя особая категория твореній, и паразиты кн. Трубецкаго, вмѣстѣ съ летучими мышами, лягушками и прочей нечистью, отнесены имъ именно въ это царство мрачнаго огня. Здѣсь адское начало вводится, какъ принципъ творенія, который затѣмъ лишь обезсиливается началомъ свѣта, т.-е. уже чисто божественнымъ принципомъ бытія. Справедливо у Я. Беме подчеркнуть моментъ качественного различія тварей. Если всякая тварь оригинальна въ своей идеѣ и своеобразна въ своей свободѣ, то она сохраняетъ индивидуальность и въ своемъ грѣховномъ состояніи, т.-е. извращаетъ себя на свой особый манеръ. И въ этомъ смыслѣ можно допустить въ отдѣльныхъ тваряхъ и особенно напряженную антиидейность бытія. Однако это еще не дѣлаетъ ихъ метафизически антиидейными существами, и клопъ почтенъ софійной тайной, какъ голубь и розы, хотя въ тварной злобѣ своей онъ извратилъ до особой омерзительности свое существо или подвергся особенно тяжелой болѣзни въ злѣ. Это мудро чувствовалъ *Достоевскій*. „Всякое существо должно считатьъ себя выше всего, клопъ навѣрно считаетъ себя выше васъ, если можетъ, то навѣрно не захотѣлъ бы быть человѣкомъ, а остался клопомъ. Клопъ есть тайна, и тайны вездѣ“ (Матеріалы къ роману *Бѣси*, изъ разговоровъ Ставрогина съ Шатовымъ).

ничего, но въ нихъ будутъ пересозданы, преображены те-перешнія земля и небо. Не объ этой ли софійной подлинности *всего* творенія говорится и въ слѣдующихъ словахъ ап. Павла: „находясь въ этой хижинѣ, воздыхаемъ подъ бременемъ, потому что не хотимъ совлечься, но облечься, чтобы смертное поглощено было жизнью (*καὶ γὰρ οἱ ὄντες ἐν τῷ σκήνῳ στενάζομεν βαρούμενοι, ἐφ' ᾧ οὐ θέλομεν ἐκδύσασθαι ἀλλ' ἐπενδύσασθαι ἵνα καταποθῆ τὸ θνητὸν ὑπὸ τῆς ζωῆς*). На сіе самое и создалъ насъ Богъ“ (2 Кор., 5, 4—5).

Великая правда „окультурнаго“ міровоззрѣнія состоитъ въ настойчивомъ утвержденіи этой всеобщей одушевленности міра, которая исключаетъ мертвую, бездушную, ничего не говорящую, безразличную, безкачественную матерію. Міръ является великой іерархіей идейныхъ существъ, идейнымъ организмомъ, и въ этомъ постиженіи софійности „мертваго“ міра лежитъ заслуга оккультизма ¹⁾, сближающая его съ „поэтическимъ воспріятіемъ“ природы вообще. Эту черту, до извѣстной степени, раздѣляетъ и языческой природный политеизмъ, представляющій собою, такъ сказать, религіозную перифразу ученія о софійности міра и одушевленности всей твари. И нужно не обинуясь сказать, что въ этомъ отношеніи политеизмъ стоитъ ближе къ христіанству, нежели механистической раціонализмъ и материализмъ: *πάντα πλήρη θεῶν*, — это ближе къ истинѣ, нежели ученіе, что міръ есть механизмъ, какъ бы часовой автоматъ. Древній оккультизмъ и народный политеизмъ образуютъ подлинную основу платоновскаго идеализма ²⁾ и получаютъ въ его философіи пышное спекулятивное цвѣтеніе. То, что въ философіи зовется идеями, живущими своей собственной діалектиче-

¹⁾ Подъ оккультизмомъ я разумѣю здѣсь не столько современный, школьный оккультизмъ, воспитываемый особой тренировкой, но общую природную способность человѣка проникать за кору явленій, свойственную народамъ въ раннія эпохи развитія и отразившуюся въ сказкѣ, эпосѣ, фольклорѣ, вѣрованіяхъ и „суевѣріяхъ“.

²⁾ На это съ особой энергіей указываетъ П. Флоренскій въ брошюрѣ „Общечеловѣческіе корни идеализма“. Сергіевъ Посадъ. 1909.

ской жизнью, въ мистическомъ прозрѣніи представляется какъ нѣкоторыя сущности, родовыя и вмѣстѣ индивидуальныя, качества, имѣющія не только отвлеченную значимость, но и конкретное бытіе. Эти-то платоновскія идеи-качества вѣдомы и миеологическому сознанию народа и отразились въ его сагахъ, сказкахъ, фольклорѣ: отсюда происходятъ чары, заклинанія, наговоры, отсюда тотемы и вообще символика звѣрей, имѣющая такое значеніе во всѣхъ религіяхъ, не исключая іудео-христіанства (пророческія книги, Откровеніе св. Іоанна).

Здѣсь мы подходимъ къ одному изъ основныхъ вопросовъ платонизма, именно о соотношеніи рода и вида, общаго и индивидуальнаго. Понятія устанавливаютъ общее, существующее во многихъ индивидахъ: человекъ, волкъ, рыба, животное и т. д. Безъ этихъ общихъ понятій, какъ ясно было одинаково и Платону, и Аристотелю, невозможно познаніе и мышленіе. Но въ какомъ же отношеніи стоятъ эти понятія къ бытію вещей, *ideae* къ *res*? Есть ли это абстракціи, прагматически и въ этомъ смыслѣ произвольно устанавливаемые разумомъ термины, *nomina*, *factus vocis* или же въ нихъ говорятъ сами *res* о сокровенномъ своемъ существѣ? Этотъ центральный вопросъ онтологіи платонизма, вставшій въ средневѣковомъ спорѣ номиналистовъ и реалистовъ, пріобрѣтаетъ теперь снова, если не по формѣ, то по существу животрепещущій философскій интересъ. По нашему мнѣнію, правы, хотя и въ разномъ смыслѣ, и номиналисты и реалисты. Идеи-имена, которыя составляютъ онтологическую основу общихъ понятій, суть первообразы существъ въ Софіи, внѣ которыхъ ничто не становится причастно бытію. Софія, какъ всеединство (*ἕν καὶ πᾶν*), дѣвство твари, содержитъ въ себѣ все въ высшемъ сліяніи и единствѣ. Уразумѣть это всеединство значитъ постигнуть міръ въ Софіи, чего не дано тварному оку, затемненному грѣхомъ. Однако то, чего мы не можемъ зрѣть непосредственно по недостигаемости для насъ, мы постигаемъ въ мірѣ въ его дѣйствіи, подобно тому, какъ мы видимъ

свѣтъ и невидимаго солнца и въ этомъ свѣтѣ различаемъ предметы. Реальное отношеніе между идеями и первообразами, между родами, видами и индивидами, выражается въ томъ, что въ идеѣ и общее, и индивидуальное существуетъ какъ единое, соединяется и родовая личность индивида, и коллективная индивидуальность рода. Въ своей *идеѣ* родъ существуетъ и какъ единое, и какъ полнота всѣхъ своихъ индивидовъ, въ ихъ неповторяющихся особенностяхъ, причемъ это единство существуетъ не только *in abstracto*, но *in concreto*. И сказанное больше всего примѣнимо къ тому, что составляетъ полноту и вѣнецъ бытія, именно къ человеку, а затѣмъ къ низшимъ, подчиненнымъ ему іерархіямъ живыхъ существъ,—къ міру животныхъ, растений, минераловъ. Въ тотемахъ, гербахъ и священныхъ образахъ символически выражается эта идеальная реальность рода: *есть* волкъ не только какъ совокупность волковъ, но и какъ волчиность, и левъ какъ львиность, и агнецъ какъ агнчество; *есть* роза, цвѣтущая въ Софіи, и лилія Благовѣщенія; *есть* золото, ладанъ и смирна, приличествующія для подношенія Виолеемскому Младенцу отнюдь не по произвольному избранію, но по внутренней природѣ своей. И всѣ эти сущности таинственнымъ и неизслѣдимымъ образомъ, цѣломудренно и цѣлокупно, объединяются въ міръ идей. И все это, какъ нѣкая вѣчная правда, открылось греческому гению въ его философіи и искусствѣ и сохранилось въ христіанскомъ откровеніи, выражается въ христіанской иконографіи и культѣ. Не объ этомъ ли говорить такая икона, какъ образъ Богородицы на поляхъ, окруженной стогами ржи, или освященіе плодовъ, цвѣтовъ, мѣстъ, столь распространенная символика животныхъ въ иконографіи.

Человѣчество есть поистинѣ единый Адамъ, и ветхій, и новый, и первозданный, и возрожденный во Христѣ, и слова Господа Иисуса о томъ, что Онъ самъ присутствуетъ и въ алчущихъ, и въ жаждущихъ, и въ заключенныхъ, и во всемъ страждущемъ человѣчествѣ, надо принимать

въ ихъ полномъ значеніи. Однако въ то же время не менѣе реальной остается индивидуация, противопоставленіе отдѣльныхъ людей, какъ индивидовъ, Христу-человѣчеству въ нихъ же. Христось есть человѣкъ, какъ таковой, вся *идея* человѣка, и въ этомъ смыслѣ *родъ* въ человѣкѣ; но послѣдній существуетъ во времени лишь какъ множественныя индивидуальности, въ которыхъ раскрывается и осуществляется родъ. Однако основы индивидуальности, именно данной, этой, сокрыты въ родѣ, онтологически обоснованы въ немъ же. Если бы можно было изнутри взглянуть на семью, на родъ, на націю, на все человѣчество, то все оно представилось бы какъ единое, многоликое, многоочитое существо. Подобнымъ образомъ, говорятъ, можно увидѣть жизнь, растянувшуюся во времени, какъ слитный, внѣвременный, единый актъ или синтезъ времени, какъ организмъ.

Этимъ дается отвѣтъ на одно изъ возраженій Аристотеля Платону, когда онъ указываетъ на неизбежность признанія идеи „вѣчнаго Сократа“, т.-е. идеи индивидуального, между тѣмъ какъ идея по существу есть общее. Конечно, можно говорить и о „вѣчномъ Сократѣ“, разумѣя вѣчное въ Сократѣ, т.-е. его идейное общее и, слѣдовательно, родовое содержаніе и его качественно опредѣленную личность, входящую въ составъ родового организма. Но это не значить, чтобы увѣковѣчены были въ мірѣ идеи эмпирическія черты земной жизни Сократа, ибо онѣ принадлежать не вѣчности, но временности; онѣ могутъ быть вѣковѣчно запечатлѣны лишь въ единомъ слитномъ актѣ, синтезѣ времени.

Въ этомъ реальномъ единствѣ и идейной обоснованности всего существующаго заключается источникъ значимости общихъ понятій, при чемъ ихъ цѣнность прагматически оправдывается, оказываясь въ нѣкоторомъ, хотя бы только косвенномъ соотношеніи съ дѣйствительностью: логика оказывается технична, а техника логична, въ чемъ и заключается основа возможности науки и ея техниче-

скаго приложенія, иначе говоря (какъ это выясняется въ моей „Философіи хозяйства“), *хозяйственная* природа науки. Гипотеза послѣдовательнаго номинализма, по которой общія понятія разсматривались бы какъ чело-вѣческая выдумка, условное соглашеніе, измышленная кличка, ухищренія отдѣльныхъ людей, дѣлала бы совершенно непонятной эту значимость понятій, она совершенно атомизировала бы мышленіе и была бы бессильна при объясненіи факта науки. Далѣе, самая возможность общаго понятія, „нарицательнаго“ имени, была бы неразрѣшимой загадкой: измышляемы могутъ быть лишь индивидуальныя имена, но не общія, которыя нуждаются для самого своего возникновенія уже въ нѣкоторой общей идейной основѣ, и раздробленные логическіе атомы, индивидуальныя имена, не поддавались бы никакому суммированію и обобщенію. Общія понятія столь же интуитивны и непосредственны въ основѣ своей, какъ и воспріятія индивидуальнаго бытія, и внѣ интуиціи общаго, нераздѣльной съ интуиціей индивидуальнаго, общія понятія были бы невозможны. Уже самымъ фактомъ своего существованія они свидѣтельствуютъ объ „умномъ видѣніи“ идейныхъ сущностей бытія, при чемъ онѣ доступны челоуѣчеству подъ разными образами въ формѣ конкретно-миѣологической или же логически-отвлеченной. И въ этомъ непреходящая правда платоновскаго идеализма въ логическомъ его аспектѣ. Разумѣется, возможны разныя степени проникновенія въ міръ идей, геніальной философской интуиціи онѣ раскрывается глубже и подлиннѣе, нежели скользящему по поверхности обыденному мышленію. И то, что художникъ видитъ какъ лики красоты, его обступающіе, находитъ блѣдное логическое отраженіе и въ общихъ понятіяхъ, тѣснящихся въ нашемъ мышленіи. Такимъ образомъ, противъ номиналистовъ правы реалисты, защищавшіе не только идеальную, но и реальную обоснованность общихъ понятій. Они самую возможность мышленія въ сущности связывали съ софійностью міра, хотя и выражали эту мысль на схола-

стическомъ, соотвѣтствовавшемъ тогдашнему мышленію языкѣ эпохи. И, однако, эта правда превращается въ величайшую ложь, какъ только они пытаются провозгласить принципъ реальности однихъ лишь общихъ понятій, взятыхъ въ ихъ отвлеченности. Крайній предѣлъ такого реализма мы имѣемъ въ гегеліанствѣ, въ которомъ ставится знакъ равенства между логическимъ концептуализмомъ и міровой софійностью, вдобавокъ еще смѣшиваемой съ Логосомъ (что, впрочемъ, для даннаго вопроса не существенно).

Притязанія крайняго логическаго реализма должны быть отвергнуты также и потому, что философское мышленіе софійно въ своей основѣ, но не въ данномъ состояніи, не допускающемъ непосредственнаго приравниванія понятій идеямъ. Выражаясь извѣстнымъ платоновскимъ терминомъ, ихъ *сопричастность* идеямъ ($\mu\acute{\epsilon}\theta\epsilon\acute{\iota}\varsigma$), частичная софійность бытія, выражается и въ частичной лишь софійности нашего мышленія, и въ этомъ смыслѣ можно сказать, что идеямъ не адекватно ни одно наше понятіе, ни научное, ни философское, какъ коренящееся въ области феноменальности и множественности, но не существенности. И можно, конечно, обманывать себя надеждой, что, миновавъ путь „феноменологии сознанія“, философъ вступаетъ уже въ $\tau\acute{o}\pi\omicron\varsigma\ \omega\alpha\tau\acute{o}\varsigma$, царство подлинныхъ идей, „Матерей“, но для этого гегелевскаго соблазна надо поистинѣ имѣть и нѣкоторую софійную слѣпоту. Для Платона была совершенно ясна эта неадекватность понятій идеямъ, и отсюда для него вытекалъ цѣлый рядъ діалектическихъ проблемъ (на этой почвѣ возникли его трансцендентальнокритическіе діалоги, — Парменидъ, Филебъ, Софистъ). Ученіе о „припоминаніи“ ($\acute{\alpha}\nu\alpha\mu\eta\sigma\iota\varsigma$), которое развивается въ *Федонѣ*, также подтверждаетъ именно такое толкованіе ученія Платона. Съ одной стороны, познаніе есть нѣчто преднаходимое въ душѣ, что должно быть только пробуждено, выявлено, осознано, но, съ другой, припоминаніемъ предполагается возможность предварительнаго забвенія и выпаденія изъ сознанія, и, слѣдовательно, какъ бы новое

нахожденіе. Полное и ясное припоминаніе нѣкогда извѣданнаго вообще недоступно узникамъ пещеры, находящимся спиною къ солнцу и видящимъ только тѣни, но, однако же, и эти тѣни свидѣтельствуютъ о солнцѣ и говорятъ о движущихся предметахъ. Точная трансцендентально-логическая формулировка отношенія идей къ понятіямъ, одновременно объединяющая реалистическое и номиналистическое пониманіе, представляетъ исключительныя трудности для философіи, какъ это достаточно обнаружилось уже въ средневѣковомъ спорѣ реалистовъ и идеалистовъ въ различныхъ его стадіяхъ, а равно и въ новѣйшей философіи, въ частности въ современномъ неокантіанствѣ. Развѣтіе новой философіи въ нѣмецкомъ идеализмѣ отмѣчено, съ одной стороны, попыткой узниковъ забаррикадироваться въ пещерѣ и сдѣлать ея отверстіе для солнца непроницаемымъ, что совершилъ Кантъ въ своемъ феноменализмѣ, либо дерзновенно прорваться къ міру идей люциферическою самоувѣренностью спекулятивнаго ума (Фихте и Гегель). Эта нѣмецкая пародія на платонизмъ не считается достаточно съ тѣмъ фактомъ, что греческое умозрѣніе не было тѣмъ отвлеченнымъ философствованіемъ „чистаго“, т.-е. оторваннаго отъ корней интуиціи, обѣдненнаго разума, какое выработалось на германской почвѣ. Поэтъ, миеологъ, мистъ и магъ неотдѣлимы отъ философа ни въ Пивагорѣ, ни въ Платонѣ, ни Плотинѣ, и въ качествѣ духовныхъ отцовъ столпы нѣмецкаго идеализма могутъ взять себѣ лишь... софистовъ, столкновеніе съ которыми у Сократа и Платона было не столько на почвѣ опредѣленнаго философскаго ученія, сколько самаго способа философствованія, *ars philosophandi*. Сократъ противопоставлялъ себя софистамъ, какъ отвлеченнымъ идеалистамъ и раціоналистамъ, или вовсе не вѣрющимъ въ истину или же надѣющимся обрѣсти ее путемъ спекулятивно-идеалистическимъ, которому Сократъ, а за нимъ и его великій ученикъ, противопоставляли полноту религіознаго, философскаго и жизненнаго опыта.

Причастность понятій идеямъ,—ихъ частичная и отраженная софійность, сопряженная съ внѣсофійностью и анти-софійностью, игра свѣта и тѣней, обосновываетъ и возможность *зablужденія*, борьбы между истинностью и ложностью понятій. Возможность общихъ понятій коренится въ умномъ видѣніи идей, но эти общія понятія-идеи видятся не въ ихъ софійной гармоніи или цѣломудріи, но въ развернутомъ, „развращенномъ“ видѣ, какъ дурная множественность сталкивающихся центровъ, откуда проистекаетъ и вся пестрота, хаотичность, неорганизованность бытія. Источникъ заблуждений, ограниченности, ошибокъ тотъ же, что и всей вообще феноменальности міра, дурной множественности, каковая есть *principium individuationis* не въ добромъ, но въ дурномъ смыслѣ. Заблужденіе коренится не въ ограниченности отдѣльнаго ума, которая могла бы компенсироваться геніальностью другого ума, оно имѣетъ источникомъ состояніе міра, который „во злѣ лежитъ“. Гдѣ же причина этой множественности, въ чемъ то *principium individuationis*, которое вмѣстѣ съ тѣмъ становится и источникомъ мирового зла?

II. Что такое матерія?

Міръ имѣетъ высшую основу въ царствѣ идей, или Софій, въ которой согласно существуетъ единое и множественное, индивидуальное и общее, одно и все въ положительномъ всеединствѣ. Но рядомъ съ этимъ міръ имѣетъ и низшую „подставку“—*бподохі*, которая есть „мѣсто“ распавшейся, актуализированной множественности, находящей свое единство лишь во временно-пространственномъ процессѣ, въ становленіи, бытіи-небытіи; слои бытія переложены здѣсь слоями небытія, и бытіе находится въ нерасторжимомъ, какъ свѣтъ и тѣнь, союзѣ съ небытіемъ. Міръ созданъ изъ ничего, нижней основой, матеріаломъ, матеріей міра является *ничто*, чистое, пустое небытіе. Это не то небытіе, которое мы знаемъ, какъ сторону бытія, или хотя его тѣнь,

уже какъ нѣкоторое бытіе. Нѣтъ, рѣчь здѣсь идетъ о совершенномъ ничто, которое Богъ призвалъ къ бытію, о той тѣмѣ, которая есть просто *не-свѣтъ*, а потому даже и *не-тьма*, ибо положительное понятіе тьмы полагается лишь свѣтомъ, такъ же, какъ положительное начало небытія полагается бытіемъ. Какъ въ этой тѣмѣ „кромѣшной“ и безсвѣтной возсіялъ свѣтъ, какъ въ абсолютное ничто всѣменено бытіе, это есть непостижимое дѣло всемудрости и всемогущества Божія,—творческаго „*да будетъ*“. Мы уже указывали, что оно не можетъ быть философски дедуцировано, ибо сюда приходитъ и отсюда отправляется философская дедукція, какъ отъ нѣкоторой данности, а вмѣстѣ съ тѣмъ и тайны. Безбожной философіи, не признающей божественной тайны, приходится или вовсе обойти этотъ вопросъ, какъ это въ сущности и дѣлаетъ вся новая философія, или же маскировать его неразрѣшимостью, т.-е. апеллировать къ ирраціональному, логически не дедуцируемому началу (Гартманъ и Шопенгауеръ). Свидѣтельствомъ эллинской мудрости и благочестія представляется въ нашихъ глазахъ тотъ фактъ, что въ греческомъ умозрѣніи вопросу о первоматеріи міра было посвящено столь исключительное вниманіе, причемъ въ ученіяхъ Платона, Аристотеля и Плотина онъ получилъ завершенное, исчерпывающее разсмотрѣніе, и новая философія къ нему ничего не умѣла прибавить. Уже ранняя греческая философія съ ея космологизмомъ наталкивалась на эту проблему и давала ей разныя рѣшенія. Матерія характеризуется какъ неопредѣленное или безграничное (*ἄπειρον*) у Анаксимандра, у пифагорейцевъ, отчасти и у Платона (Филебъ, 24 А). Послѣдній подходитъ вплотную къ этому вопросу въ *Тимей*, гдѣ подвергается обсужденію „темный и трудный родъ“, образующій третье начало міра, основу быванія (*τὸ ὑγρόμενον*). Матерія разсматривается здѣсь, съ одной стороны, какъ безусловное ничто, почти трансцендентное для мышленія, при чемъ всякія попытки положительнаго ея опредѣленія обречены на противорѣчивость; вмѣстѣ съ

тѣмъ ничто это вызвано къ бытію-небытію, къ быванію, и потому его можно осязать, какъ субстратъ отдѣльныхъ бытійныхъ моментовъ, болѣе того, какъ основу множественности, общій фонъ бытія [„матерія всякаго рожденія, какъ бы кормилица—πάσης εἶναι γενέσεως ὑποδοχὴν αὐτῆν οἷον τιθῆναι“]. „Ее надо назвать всегда тождественною (τὰυτόν), ибо она никогда не выступаетъ изъ своей потенціи (δυνάμει); она всегда все принимаетъ, и никогда и никакъ никакой не усваиваетъ формы въ уподобленіи въ нее входящему; ибо по природѣ она для всего служить матеріаломъ (ἐκμαχῆτον), который получаетъ движеніе и формы отъ входящаго, и черезъ него представляется въ различные моменты различнымъ“ (Тимей, 50 ВС). Самая пригодность матеріи для своей роли связана съ тѣмъ, что она „свободна (ἄμορφον ὄν) отъ тѣхъ идей, которыя ей надо вмѣстить“ (50 D), иначе она воспроизводила бы ихъ худо, привнося нѣчто отъ себя. Поэтому „пріемлющее въ себя всѣ роды должно быть чуждымъ всякихъ формъ“. На этомъ основаніи и къ характеристикѣ матеріи, какъ тварнаго ничто, Платонъ примѣняетъ уже извѣстный намъ апофатическій методъ, опредѣляя ее почти одними отрицаніями: „она есть нѣкоторый родъ невидимый (ἀνόρατον), безформенный (ἄμορφον), всепріемлющій (πανδεχῆς), неуловимый (δυσάλωτατον); мы не назовемъ его ни землею, ни водою, ни воздухомъ, ни огнемъ, ни тѣмъ, что произошло изъ нихъ“ (51 А). Такое сущее ничто, бытійствующее небытіе не можетъ быть уловлено чувствомъ, а только постулировано мыслію, да и то лишь при томъ условіи, если она попытается выйти изъ себя, какъ выражается Платонъ, посредствомъ „незаконнорожденнаго сужденія“ (λογισμῶ τῆν νόδῳ), для этого надо начисто отмыслить всякое небытіе, но и при томъ все-таки не получится простого, чистаго ничто, окончательной пустоты: приходится какъ бы заглянуть за кулисы бытія, оставаясь на лицевой поверхности его, ощупать его изнанку. (Аналогичная задача ставится современными художниками, пытающимися передать многомѣрное простран-

ство плоскостнымъ рисункомъ, подобная же мысль плѣняетъ дѣтское воображеніе,—посмотрѣть, что дѣлается въ комнатѣ, когда насъ тамъ нѣтъ). И все это приводитъ къ антиноміи, связанной съ понятіемъ тварнаго ничто въ такой же мѣрѣ, какъ и съ понятіемъ Ничто Божественнаго. Съ одной стороны, оно есть ничто, небытіе, но съ другой оно же есть основа этого становящагося міра, начало множественности или метафизическое (а затѣмъ и трансцендентальное) *мѣсто* этого міра, и въ этомъ именно смыслъ Платонъ и опредѣляетъ матерію, какъ „родъ пространства (*τὸ τῆς χώρας*), не принимающій разрушенія, дающій мѣсто всему, что имѣетъ рожденіе“ (52 А). Это идеальное пространство и образуетъ метафизическую основу той множественности бытія, въ которой возникаетъ и временность и пространственность. Итакъ, платоновская матерія находится на самой грани между укономъ и мѣономъ, есть уконъ, превращающійся въ мѣонъ творенья, и въ этой метафизической его двойственности источникъ антиномизма въ его логическомъ опредѣленіи. По существу къ подобной же апофатической характеристикѣ первоматеріи (*πρώτη ὕλη*) приближается и Аристотель, у котораго матерія, „обладающая способностью быть или не быть всяческимъ“ (*δύνατον τὸ εἶναι καὶ μὴ εἶναι ἕκαστον*), сама по себѣ представляетъ отсутствіе всякихъ качествъ—*στέρησις*. Соединеніе отсутствія качествъ со способностью принимать всякія качества исчерпываетъ характеристику *πρώτη ὕλη* и приближаетъ ее къ платоновскому „темному и трудному роду“.

Болѣе подробную апофатическую характеристику матеріи совершенно въ платоновскомъ духѣ мы находимъ у *Плотина*, посвящающаго специальному изслѣдованію матеріи четвертую книги второй Эннеады (и шестую книгу третьей). Здѣсь онъ тщательно освобождаетъ понятіе матеріи отъ всякой качественности, устанавливая тѣмъ самымъ ея алогическую природу, противящуюся какому бы то ни было опредѣленію въ понятіяхъ. Такъ какъ матерія служить для всего, то сама она является безка-

чественной (ἀποιος). „Она не должна быть сложной, но простой и единой въ себѣ, ибо лишь такъ она будетъ пуста (ἐρημος) отъ всего“ (VIII); „она должна быть приспособленной ко всему, такъ же и къ величинѣ“ (VIII); она не имѣеть тѣла (σώματος), а въ такомъ качествѣ и безколичественна (ἀπολος), поскольку „количество есть форма“ (IX), она есть „неопредѣленность“ *aporitia* (X). Можно ли мыслить неопредѣленность, хотя бы „незаконнорожденнымъ сужденіемъ“, какъ у Платона? Но неопредѣленное опредѣляется и нѣкоторымъ положительнымъ сужденіемъ, и какъ для глаза темное есть матерія всякой невидимой краски, такъ и душа устраняетъ все, что подобно свѣту въ чувственновоспринимаемыхъ вещахъ, и, не имѣя уже опредѣленія, подобна зрѣнію, сохраняющемуся до извѣстной степени и въ темнотѣ. *Она мыслить ее не мысля, возі оύ νοῶσα*“ (X). „Матерія нужна, какъ субстратъ, чтобы воспринимать все“. Она не имѣеть мѣры и величины, но лишь способность давать имъ мѣсто (XI), потому есть лишь призрачная мѣра (*φαντασμα τοῦ ὄχου*). Матерія лишена и качества, ибо нельзя же отрицаніе, лишеніе (*στέρησις*) принимать за качество (XIII). Матерія есть неограниченное (*ἀπειρον*). „Неограниченное не есть лишь свойство матеріи, но сама она есть неограниченное“, „неограниченное, какъ таковое (*παρ' αὐτῆς*), въ противопоставленіи разуму“ (XV). *Матеріи не принадлежитъ и бытія*, она есть поистинѣ не сущее (*ἀληθινῶς μὴ ὄν*), какъ изображеніе и призракъ протяженія, стремленіе къ бытійности (*ὑποστάσεως ἕφεσις*), не успокаивающееся въ покоѣ, незримое по природѣ и убѣгающее отъ желающаго видѣть существующее, когда его не видятъ, исчезающее при всматриваніи, постепенно принимающее противоположныя личины: большого и малаго, недостаточнаго или избыточнаго, призрака, не убѣгающаго и неустойчиваго... Поэтому всѣ ея проявленія ложны: когда кажется большой, она мала, когда больше, то меньше, ея сущее въ воображаніи есть не сущее, убѣгающее, какъ игрушка, почему и то, что кажется происхо-

дящимъ въ ней, суть игрушки, образы въ образѣ, какъ предметъ въ зеркалѣ, который, находясь въ одномъ мѣстѣ, отражается въ другомъ, кажущемся наполненнымъ, не имѣющимъ ничего, но кажущемся всѣмъ. И входящія въ ея безформенный призракъ и исходящія изъ него призраки и подобія, усматриваемые по причинѣ ея безформенности, кажутся оказывающими на нее дѣйствіе, но на самомъ дѣлѣ не дѣйствуютъ нисколько, будучи безсильны и слабы и не имѣя устойчивости; и не имѣя ничего такого, они проходятъ, ея не разрѣзая, какъ черезъ воду, или какъ если бы посылать образы въ такъ называемое пустое пространство... Слабая и обманчивая, она сама есть подвергающаяся обману; какъ во снѣ, въ водѣ или зеркалѣ, оставляютъ ее не затронутой эти впечатлѣнія“ (Епн., III, lib. VI, cap. VII). Этой ея безликостью обезпечивается и ея неизвѣстность и безучастность. Но принимая все, она есть всеобщая кормилица τιδύνη, согласно опредѣленію платоновскому. Однако „то что входитъ въ матерію, какъ въ мать, ей не пользуетъ и не вредитъ, и толчокъ этотъ направляется не на нее, но другъ на друга, ибо силы эти дѣйствуютъ на противоположное, а не на субстратъ. Матерія же пребываетъ, не страдая ни отъ наступившаго холода, ни отъ приближающагося тепла, ибо и то и другое не дружественно, не враждебно ей. Поэтому всего соотвѣтственнѣе назвать ее подставкой и кормилицей (ὑποδοχή καὶ τιδύνη). Есть ли она мать, какъ говорится? сама въдъ она ничего не рождаетъ. Матерію называютъ ее только тѣ, которые роль матери по отношенію къ рождаемому опредѣляютъ лишь какъ вмѣщающей, но ничего не дающей рождаемому, а насколько у рождаемаго есть тѣло, оно получается отъ питанія. А если мать и даетъ что-либо рождаемому, то не какъ матерія, но поскольку она есть и форма. Ибо только форма способна къ рожденію, а прочая природа бесплодна“ (XIX).

Плотинъ въ болѣе пространной и запутанной формѣ даетъ по существу такую же характеристику матеріи, что

и Платонъ, при чемъ и онъ вскрываетъ антиномію этого понятія, которое зыблется между ничто и нѣчто, *οὐκ ὂν* и *μὴ ὂν*, и отливаетъ цвѣтами того и другого. Отличіе ученія Плотина отъ платоновскаго, въ соотвѣтствіи его общей метафизической системѣ, состоитъ въ томъ, что рядомъ съ матеріей этого міра онъ постулируетъ еще и умопостигаемую матерію, внѣвременную и вѣчную, идеальный субстратъ, приѣмлющій образы *ума* (*νοῦς*) и имѣющій, въ отличіе отъ низшей матеріи, и подлинность и существенность (Епн., II, lib. 4, cap. IV—V). Нашъ міръ, и съ его матеріей, представляетъ ниспаденіе или низшую ступень высшаго міра, но при этомъ онъ его воспроизводитъ и отражаетъ; а потому и матерія должна быть въ обѣихъ мірахъ, иначе говоря, матерія нашего міра должна имѣть себѣ параллель и въ высшемъ мірѣ.

Понятіе это не получаетъ у Плотина дальнѣйшаго развитія. Его *νοῦς*, идеальный организмъ идей—формъ, въ идеальной матеріи имѣющій для себя „подставку“, есть, по нашему пониманію, не что иное, какъ Софія, или же въ извѣстномъ смыслѣ то же самое, что и платоновскій міръ идей. Однако преимущество Платона передъ Плотининомъ при этомъ состоитъ въ томъ, что у перваго въ *Тимей* вводится актъ творенія, какъ моментъ, устанавлиющій связь между двумя мірами, ихъ соединяющій, а вмѣстѣ и раздѣляющій. Плотинъ же, у котораго идея творенія принципиально отсутствуетъ, принужденъ просто дублировать матерію и на ряду съ матеріей нашего міра постулировать еще и умопостигаемую и благодаря этому удвоенію на матеріальное бытіе ложится двойная тѣнь. Въ ученіи Плотина гораздо определеннѣе, чѣмъ у Платона, матерія получаетъ отрицательный коэффициентъ, рассматривается какъ начало зла, какъ сгущающаяся тѣма, погружаясь въ которую постепенно погасаетъ свѣтъ, изливающийся изъ первоисточника *ѳ*. Матерія есть пассивное зло, которое возникаетъ вслѣдствіе ослабленія добра, граничащаго съ его полнымъ отсутствіемъ.

Всякое „матеріальное“ бытіе, имѣющее силу въ одномъ отношеніи, есть вмѣстѣ съ тѣмъ небытіе во всѣхъ другихъ отношеніяхъ—*omnis determinatio est negatio*—всякое опредѣленіе есть отграниченіе, всякое отграниченіе есть отрицаніе. Существуетъ постоянный эндосмосъ и экзосмосъ бытія и небытія, во всѣ слои и прослойки бытія проникаетъ или можетъ проникнуть ѣдкая влага небытія, разлагающая связанность и цѣльность его ткани. Поэтому всякое „матеріальное“ бытіе индивидуально въ дурномъ смыслѣ: основой индивидуаціи является здѣсь дивидуація, раздробленность. А такъ какъ всякое бытіе (въ указанномъ смыслѣ) „матеріально“, т.-е. всякое бытіе сопряжено съ небытіемъ, то всякое бытіе, какъ подлежащее „дивидуаціи“, индивидуально въ отрицательномъ смыслѣ. Міръ идеальный, софійный, остается по ту сторону такого бытія-небытія, иначе говоря, въ немъ нѣтъ мѣста матеріи—ничто, и если и можно говорить о его бытіи—сущести, то лишь въ особомъ смыслѣ *сверхбытія*, до котораго не достигаетъ тѣнь небытія. Поэтому здѣсь нѣтъ мѣста и отрицательной индивидуальности, зато имѣютъ силу всѣ *principia individuationis* въ *положительномъ* смыслѣ, какъ самобытныя начала бытія, лучи въ спектрѣ софійной плеромы, которые, попадая въ міръ бытія-небытія, въ кену матеріальности, вступаютъ въ связь съ *principia individuationis* въ отрицательномъ смыслѣ.

Античная философія, хотя и умѣла подсмотрѣть ничто, какъ скрытую подоснову бытія, но осталась безсильной передъ задачей объяснить: какимъ образомъ ничто становится Хѡра, или *οὐκ ὄν* превращается въ *μὴ ὄν*, иначе говоря, какъ возникаетъ міръ явленій? И это потому, что здѣсь, въ этомъ вопросѣ, достигается *предѣлъ* философіи, кончается область логическаго выведенія началъ. Здѣсь логическій *hiatus* или чудо, предѣльное событіе, которое философіи нельзя изъяснить, а можно только констатировать, истолковывая его послѣдствія. Какимъ образомъ возникаетъ міръ, т.-е. это смѣшеніе бытія и небытія, какимъ образомъ вообще создается бытіе, и сверхбытійныя сѣмена

бытія погружаються въ ничто? Передъ этой проблемой въ естественномъ и законномъ безсиліи остановилась античная философія. Платонъ въ *Тимей* отвѣтилъ на этотъ вопросъ религіознымъ миеомъ о сотвореніи міра чрезъ посредство Демиурга и тѣмъ самымъ молчаливо констатироваль невозможность чисто философскаго отвѣта. Это же онъ косвенно подтвердилъ и въ *Парменидѣ*, обнаруживъ, какимъ образомъ мысль запутывается въ неизбѣжныхъ діалектическихъ противорѣчійхъ при анализѣ понятія бытія-небытія, и въ этомъ смыслѣ *Парменидъ* есть діалектическое прооетіумъ къ *Тимею*. Плотинъ пытался отвѣтить на этотъ же вопросъ тоже не спекулятивнымъ, но религіозно-мистическимъ ученіемъ о ѳу и эманации его лучей въ матерію: какъ бы ни относиться къ религіозной цѣнности такого построенія, очевидно, что философской убѣдительности и оно не имѣеть (хотя оно нерѣдко и принимается за философское). Очевидно, здѣсь въ законныя права вступаетъ религіозная интуиція или вѣра: о нездѣшнихъ корняхъ нашего бытія намъ можетъ повѣдать только *откровеніе*, неизбѣжно выливающееся въ форму *миеа*, который затѣмъ уже можетъ получить и философскую обработку, быть положенъ въ основу *философемы*. Къ миеу въ одинаковой мѣрѣ прибѣгаютъ и Платонъ и Плотинъ, съ той разницею, что платоновскій миеъ конкретнѣе и религіознѣе, платиновскій же выглядит обезцвѣченной мистической спекуляціей. Напротивъ, чуждый мистики и миеотворчества Аристотель въ самомъ центральномъ пунктѣ своей системы,—именно въ ученіи о формѣ и матеріи въ ихъ взаимной связи, оставляетъ весьма существенную пустоту, которой „боится“ философская система, какъ перерыва въ непрерывности. Вопросъ о *началѣ* движенія, соответствующій творенію міра, остается у Аристотеля въ сущности открытымъ. Иудео-христіанская вѣра свой богооткровенный миеъ ¹⁾ о

¹⁾ Послѣ всѣхъ предыдущихъ разъясненій можно надѣяться, что понятіе „богооткровеннаго миеа“ не вызоветъ недоразумѣній у читателя.

происхожденіи міра имѣетъ въ повѣствованіи книги *Бытія* рода: человеческого. „*Въ началѣ сотворилъ Богъ небо и землю, земля же была безвидна и пуста, и тьма надъ бездной, и Духъ Божій носился надъ водой*“ (*Бытія*, I, 1—2). *Въ началѣ*, т.-е. въ Софіи, черезъ Софію, на основаніи Софіи, Софіею, *сотворилъ*. Богъ небо и землю актомъ неизрѣченнаго и непостижимаго во всемудрости и всемогуществѣ творчества, силу и природу коего мы ощущаемъ въ каждомъ дыханіи, въ каждомъ мигѣ своего бытія. Софія небесная и софійность земная, Софія въ славѣ своей и она же въ смиренномъ и уничиженномъ зракѣ „земли безвидной и пустой“, совершенная актуальность и „безвидная и пустая“ потенціальность, божественная полнота и голодъ къ божественности, „свѣтъ Фаворскій“ и „тьма вверху бездны“,—это единство противоположностей, *coincidentia oppositorum*, трансцендентно разуму и антиномически его разрываетъ. Но и пусть это остается противорѣчіемъ для разума, мудрѣ этого противорѣчія онъ не можетъ ничего измыслить для рѣшенія проблемы. Умопостигаемый Космосъ смотрится въ превозданный Хаосъ, дѣлается его внутренней потенціей, а Хаосъ зачинаетъ Космосъ, становится хао-космосомъ.

Актъ творенія міра осуществляется созданіемъ въ *Началѣ* неба и земли, другими словами, образованіемъ въ Софіи двухъ центровъ, возникновеніемъ на ряду съ совершенной актуальностью и актуализирующей потенціальности. Это есть одинъ и тотъ же актъ, ибо тѣмъ самымъ, что создается *земля*, ей уже противостоитъ, являясь умопостигаемой основой творенія, его „архетипомъ“, *τόπος νοητός, небо. Начало*, т.-е. Божественная Софія, въ премірномъ своемъ существованіи, пребываетъ трансцендентна міру съ его неизбѣжнымъ дуализмомъ неба и земли, идей и матеріи, но въ то же время небо и земля создаются именно *въ Началѣ*, обосновываются въ своемъ бытіи въ трансцендентной бытію Софіи. Это противопоставленіе неба и земли есть основа творенія, его начальный исходъ; установленіе живой лѣствицы между небомъ и землею есть конечное зада-

ніе мірового и исторического процесса: „да будетъ воля Твоя яко же на небеси и на земли“.

Итакъ, что же такое эта „земля безвидная и пустая“? Есть ли она „матерія“ античной философіи, пустое и полное ничто, уловимое только λογισμὸς τῆς οὐσίας, пассивное и безжизненное „мѣсто“ (χωρά)? Нѣтъ, земля есть ничто, въ которое излилась уже софійность, поэтому она есть потенциальная Софія. Ничто получило актуальное бытіе и стало Хаосомъ, реальнымъ ἀπειρον, о которомъ говорятъ мифологіи грековъ, вавилонянъ и др. народовъ. Это тотъ „родимый Хаосъ“, который „шевелится“ подъ бытіемъ, а иногда и прорывается, какъ сила уничтоженія; это и есть „безвидная и пустая“, еще хаотическая земля, надъ которой носился Духъ Божій при твореніи. И однако это есть уже вся полнота земли, въ которой таинственно засѣменено мірозданіе, вложены софійныя идеи-потенци. Ея сотвореніе лежитъ *внѣ* шести дней творенія, есть его онтологическій prius, и творческіе акты отдѣльныхъ его дней предполагають своимъ субстратомъ первозданную землю: это въ ней отдѣляется свѣтъ отъ тьмы, твердь отъ воды, въ ней создается земное уже небо, въ которомъ двинутся свѣтила и полетять птицы, на ней стекается земная вода, которая „произведетъ“ пресмыкающихся, изъ нея образуется твердь или земная земля, которая произведетъ „душу живую по роду ея, скотовъ и гадовъ и звѣрей земныхъ“, изъ нея создано и тѣло чело-вѣка. Все это сотворено творческимъ словомъ Божиимъ, но уже *не* изъ ничего, а изъ земли, явилось постепеннымъ раскрытіемъ ея софійнаго содержанія, ея идейной насыщенности ¹⁾. Эта „земля“ есть поэтому какъ бы космическая

¹⁾ Св. Григорій Нисскій развиваетъ мысль о томъ, что въ твореніи міра нужно различать два акта,—общее и частное твореніе,—„въ началѣ“ и въ теченіе шести дней, при чемъ общее твореніе соотвѣтствуетъ созданію въ уконѣ мѣона-матери бытія, а второе—выявленіе всего, находившагося въ состояніи мѣональной аморфности. Изъ словъ *земля же бѣ невидима и неустроена* (Быт. I, 2) явствуетъ, что „все уже было въ возможности при первомъ устремленіи Божиимъ къ творенію, какъ бы отъ вложенной нѣкоей силы, осѣменяющей

Софія, ея ликъ въ мірозданіи, женское его начало, которое имѣеть силу, по творческому слову „да будетъ“, производить изъ себя твари, отзываться на это слово, засмѣняться имъ, рождать отъ него. Вѣчная Женственность есть здѣсь Великая Матерь, которую издревле чтили благочестиво языки: Деметра, Изиды, Кибелы, Иштарь. И эта Земля есть въ потенціи своей Богоземля; эта Матерь таитъ въ себѣ уже при сотвореніи своемъ грядущую Богоматерь, „утробу божественнаго воплощенія“, коей языческіе прообразы и предчувствія даются и въ ликахъ названныхъ божествъ. Она есть „лѣствица небесная, еюже сниде Богъ“ и „мостъ, приводящій сушихъ отъ земли на небо“ (изъ акаеиста Богоматери), въ Ней преодолевается то раздѣленіе „неба и земли“, которое закрываетъ отъ міра божественную Софію.

Изъ сказаннаго видно, сколь ограниченнымъ и неполнымъ остается понятіе матеріи у Платона и сколь извращеннымъ является оно у Плотина, для котораго матерія, какъ начало отрицательное, какъ небытіе, есть зло и даже начало зла. Оба они оказываются здѣсь ниже греческой народной религіи, которая чтитъ свято Деметру, и въ культѣ элевзинскихъ мистерій установляла причащеніе плоти міра, космическую евхаристію; нѣчто интеллигентски-декадентское проглядываетъ здѣсь въ Плотинѣ, быть можетъ не безъ связи съ его враждебностью къ христіанству. Они оба, и Платонъ и Плотинъ, знаютъ въ своей философіи

бытіе вселенной, но въ дѣйствительности не было еще каждой въ отдѣльности вещи... земля была и не была, потому что не сошлись еще къ ней качества. По переводу Симмаха это мѣсто читается: „земля была праздною и безразличною“. Словами *праздна*, по мнѣнію св. Григорія Нисскаго, выражается, что „не была еще въ дѣйствительности, имѣла же бытіе въ одной только возможности, а словами *безразлична*, что качества еще не были отдѣлены одно отъ другого и не могли быть познаваемы каждое въ особенности и само по себѣ, но все представлялось взору въ какомъ-то слитномъ и безраздѣльномъ качествѣ, не усматривалось въ подлежащемъ ни цвѣта, ни образа, ни объема, ни тяжести, ни количества, ни чего либо иного ему подобнаго, отдѣльно въ себѣ самомъ взятаго“ (Творенія св. Григорія епископа Нисскаго, часть I: О шестодневѣ, стр. 21—23). Ср. *Несмѣловъ*, цит. соч. 344—5.

лишь пустую матерію, но совершенно не знают софійной земли, матери Деметры, а потому и ихъ космологія остается незавершенной и дефектной. Они установили до-бытійную матерію, матерію матеріи, но отвергли реальную матеръ бытія, Землю.

На основаніи сказаннаго можно точнѣе отвѣтить и на вопросъ, что же представляетъ собой Аристотелевская *ἕλη*, которая оформляется идеями? Это ни въ коемъ случаѣ не есть платоновская матерія, которая вообще не существуетъ, ибо запредѣльна бытію. Бытіе же знаетъ только „землю“, софійную, насыщенную безграничными возможностями. „Земля“ и есть *всематерія*, ибо въ ней потенциально заключено *все*. Поэтому пустого, безкачественнаго „мѣста“, какимъ является матерія для греческаго идеализма, въ мірѣ нельзя уже найти. *Матеріи вообще* вовсе не существуетъ, ибо есть лишь идейно оплодотворенная, зачинающая матерія. Поэтому она жаждетъ не *оформленія вообще*, но *опредѣленной* формы, которую таитъ въ себѣ какъ возможность и несетъ въ себѣ какъ стремленіе. Это внутреннее соотвѣтствіе матеріи формѣ, этотъ голосъ матеріи, хорошо знаетъ художникъ, который умѣетъ понимать и уважать матеріаль, уловлять его стиль, тонъ, идею, будетъ ли это дерево, мраморъ, металлъ, краски, звукъ, слово. Въ матеріализмѣ, именно въ той первоначальной его формѣ, которая носитъ названіе гилозоизма, неправильное философское выраженіе придается правильному чувствованію матеріи, какъ зачинающаго и плодоносящаго, окачествованнаго, начала, матеріализмъ есть смутный лепетъ о софійной насыщенности земли, и этимъ живымъ чувствомъ земли („матеріи“) онъ выгодно отличается отъ идеализма, для котораго матерія есть незаконнорожденное понятіе о ничто или трансцендентальная *χώρα*, или убыль бытія, бытійный минусъ. Матеріалисты проникнуты благочестіемъ къ Деметрѣ, хотя и въ самомъ внѣшнемъ и грубомъ ея аспектѣ, идеалисты же, будучи лишены чувства матеріи, не имѣютъ и этого благочестія.

Итакъ, въ *Началь* есть небо и земля, міръ небесный и земной. Въ „земль“ погружены сѣмена *всего*, которое существуетъ какъ всеорганизмъ на „небѣ“ и изъ „земли“ исходить. Все произрастаетъ, въ небесномъ архетипѣ имѣя свою энтелехію и внутренней законъ своего бытія, опредѣляющій характеръ „эволюціи“, какъ смутное влеченіе, или исканіе своей собственной формы: *κινεῖ ὡς ἐρῶμενον*, по слову Аристотеля: движущее начало дѣйствуетъ не какъ внѣшнее, механическое давленіе, но какъ предметъ эротическаго влеченія. Та *μέθεξις*, причастность бытія идеямъ, о которой говоритъ Платонъ, изъяснена была имъ же и какъ всеобщая, всепроникающая сила *Эроса*, великаго посредника „между богомъ и смертнымъ“, — *μεταξὺ θεοῦ τε καὶ θνητοῦ* (*Symposium*, 202 C). Область между небомъ и землею или между божественнымъ и тварнымъ, вѣчнымъ и временнымъ, эта метафизическая *μεταξὺ*, преодолевается крылатымъ „демономъ“, сыномъ Пороса и Пеніи, Полноты и Пустоты (ибо непосредственно *θεὸς ἀνθρώπῳ οὐ μίγνυται, ἀλλὰ διὰ τοῦτον πᾶσα ἐστὶν ἡ ὁμηλία καὶ ἡ δι᾿ ἄλλου θεοῦ πρὸς ἀνθρώπου*. *Symp.* 203 A). Въ миеологической формѣ Платонъ здѣсь опредѣляетъ природу отношеній между идеей и ея эмпирическимъ „становленіемъ“ какъ эротическое стремленіе, какъ алчбу и жажду пустоты къ полнотѣ, какъ зачинательную ея силу. Матерія *любитъ* свою идею-форму и стремится къ ней. Врачъ Эвриксимахъ говоритъ въ своей рѣчи объ Эросѣ: „на основаніи медицины, нашего искусства, думается мнѣ, можно видѣть, что Эросъ имѣетъ власть не только надъ душами людей, силою красоты, но силою многоаго другого и надъ прочимъ, какъ надъ тѣлами всѣхъ животныхъ, такъ и надъ произрастающимъ изъ земли, словомъ сказать *надъ всѣмъ существующимъ* (*ἐν πᾶσι τοῖς ὄντι*), что богъ этотъ великъ и дивенъ и имѣетъ вліяніе надъ всѣмъ (*ἐπὶ πᾶν τεῖνε*) въ дѣлахъ, какъ божескихъ, такъ и человѣческихъ“ (186 A). Эросъ проявляется и въ состояніи тѣла,—здоровьѣ и болѣзни, а потому и „врачебное искусство управляется этимъ богомъ“, и гимнастика, и земледѣліе, имъ же управляется и музыка, которая есть „пері

ἀρμονία καὶ ῥυθμὸν ἐρωτικῶν ἐπιπέτην (187 С), астрономія и религія. Въ рѣчи Діотимы Эросъ получаетъ характеристику преимущественно какъ общее стремленіе къ красотѣ и творчеству, при чемъ устанавливается единство и универсальность „всеединой красоты“ (*καλοῦ τοιοῦδε*), и эта красота есть, съ одной стороны, источникъ творчества, „рожденія въ красотѣ“, а съ другой лѣствица восхожденія къ тому знанію, которое есть нечто иное, какъ знаніе красоты въ себѣ. Совершенно ясно, что Платонъ говоритъ здѣсь ни о чемъ иномъ, какъ о божественной Софіи и о софійной насыщенности тварнаго міра, и Эросъ есть лишь міеологическая транскрипція того отношенія, которое существуетъ между „землею“, матеріей и предустановленной ея формой.

Итакъ, *μέθεξις*, сопричастность матеріи идеѣ, именно и есть Эросъ, эросъ „земли“ къ „небу“. Идея—энтелехія есть одновременно и данность, какъ корень бытія, и заданіе, устремленность за предѣлы наличности. Она есть томленіе, исканіе самой себя въ своей идеальной, вѣчной сущности, самотворчество, саморожденіе. Душа ищетъ себя, какъ Суламита по стогнамъ града—своего Возлюбленнаго. У всѣхъ спрашиваетъ она, не видали ли Того, кого любить душа ея. Она изнемогаетъ отъ страстнаго желанія соединиться съ Нимъ, перерасти себя, „родить себя въ красотѣ“. Вся природа „мучится и стонаетъ“ отъ „суеты и тлѣнія“, на которое обречена она въ матеріальности и непросвѣтленности своей, вся она еще не есть то, что она есть. Все хочетъ зацвѣсти подобно растенію, чтобы въ цвѣтеніи своемъ ощутить, познать свое софійное бытіе,—и не являетъ ли краса цвѣтовъ нѣкоей живой символики софійности, ея самосвидѣтельство? Все живое инстинктивно стремится къ граціи и красотѣ, гармоніи движеній, внутреннему и внѣшнему ритму бытія. И то, что называется звѣриностью и животностью въ дурномъ смыслѣ, есть болѣзнь, искаженіе животнаго міра: не даромъ художественному глазу удается иногда подсмотрѣть неживотную, почти человѣческую тоску

о себѣ въ глазахъ твари. „Избавленія“ отъ рабства „суетѣ“, софійнаго осіянія, преображенія въ красотѣ, жаждетъ вся тварь, но объ этомъ говоритъ она лишь нѣмотствующимъ языкомъ. И только душу человѣческую, свою собственную душу, бѣдную, запуганную, изнемогающую Психею, знаемъ мы самымъ послѣднимъ, интимнымъ, несомнѣннымъ знаніемъ. Что же можетъ быть для человѣка достовѣрнѣе, какъ то, что его теперешнее я есть вовсе не я, ибо его извѣчное существо, божественная геніальность совсѣмъ иная, чѣмъ эмпирическая личность, тѣло, характеръ, психика. Нельзя никогда мириться съ собой, и эта непримиримость есть, можетъ быть, единственное достоинство человѣка: „аще хвалитися ми подобаетъ, о немощахъ моихъ похваляюся“ (ап. Павелъ), и эту непримиримость въ отношеніи къ самому себѣ могло бы исторгнуть изъ сердца, погасить въ душѣ только полное духовное паденіе, примиреніе съ своимъ рабствомъ. Платонъ влагаетъ Алкивіаду безсмертныя, вдохновенныя слова о Сократѣ, которыя невольно повторяетъ душа, поставленная лицомъ къ лицу предъ собственной божественной сущностью, какъ предъ зеркаломъ своего эмпирическаго несовершенства и безобразія. Въ этихъ признаніяхъ Алкивіада — Платона говоритъ сама Психея, ощутившая эрость своего бытія: „когда я его слышу, сердце бьется у меня сильнѣе, чѣмъ у корибантовъ, и слезы льются отъ его словъ, вижу, что со многими другими происходитъ то же. Слушая Перикла и другихъ искусныхъ ораторовъ, я находилъ ихъ краснорѣчивыми, но не испытывалъ ничего подобнаго: не приходила въ волненіе моя душа и не испытывала негодванія противъ собственнаго своего рабскаго существованія. Слушая же этого Марсіа, часто я настраивался такъ, что не стоитъ и жить, если я останусь такимъ же“ (*Symp.*, 215 E). И не сродное ли пробужденіе души отъ тяжелаго сна небытія или полубытія можетъ совершиться съ каждымъ, когда онъ встрѣчаетъ на своемъ пути истиннаго „друга“, своего Сократа, и въ немъ или черезъ него вне-

запно увидить себя, ощутить свое „рабское“ состояніе! Эта раздвоенность сознанія, это чувство, что я—не—я, есть самое достовѣрное внутреннее свидѣтельство правды платонизма. И это сознаніе относится не только къ душѣ, но и къ тѣлу, ибо ософіеное тѣло не живетъ въ разладѣ съ душой. Гдѣ-то въ глубинѣ душѣ всякій чувствуетъ себя Эндимиономъ, съ легкимъ, стройнымъ, прекраснымъ тѣломъ, какое просвѣчиваетъ въ эллинской скульптурѣ или пластическомъ танцѣ, но не хромымъ „гадкимъ утенкомъ“, съ неуклюжимъ тѣломъ, сутуловатой фигурой, чуждой всякой граціи; нельзя примириться съ нимъ, ибо съ уродствомъ нельзя мириться. Человѣкъ знаетъ въ себѣ свое собственное я, какъ свою геніальность, и дѣйствительно всякій человѣкъ надѣляется Творцомъ геніальностью, ибо каждому принадлежитъ свое особое мѣсто въ Плеромѣ Всечеловѣчества, особый лучъ Софіи, каждый имѣетъ своего „генія“, ангела-хранителя. Но этой геніальности онъ не можетъ, не умѣетъ въ себѣ познать, разрыть этотъ кастанльскій ключъ вдохновенія, хотя порой и изнемогаетъ отъ жажды. И все, что онъ дѣлаетъ, есть *не то*, не то и количественно и качественно, ибо, когда душа хочетъ пѣть, она испускаетъ невнятные и невѣрные звуки. И только въ избранныхъ, въ комъ человѣчество имѣетъ своихъ геніевъ и посланниковъ, выходитъ наружу эта скрытая, но всеобщая геніальность, каковая есть наша реальная, существенная причастность къ Софіи. И они волнуютъ людей уже однимъ своимъ существованіемъ, какъ клекоть журавлей съ высоты неба. Всѣмъ хочется летѣть въ синюю высь, и, какъ обида, чувствуется безкрылость. Все прекрасно, все геніально, все софіино въ основѣ своего бытія, въ своей идеѣ, въ своемъ призваніи, но—увы!—не въ своемъ бытіи. И задачей земного человѣческаго творчества является, въ концѣ-концовъ, найти свой подлинный, вѣчносущій ликъ, осуществить, выявить себя: человѣческое творчество, зарождаясь во внѣсофіиной ущербленности бытія, питается созерцаніемъ идей въ ихъ нетлѣнной красотѣ. Всякое твор-

чество поэтому по тону своему эротично, и вмѣстѣ съ тѣмъ всякое творчество по существу своему есть самозиданіе, самотворчество. Такимъ самотворчествомъ, обрѣтеніемъ высшаго своего существа, а въ немъ и черезъ него высшаго существа и всего міра въ его софійности, является вся земная жизнь, которая прямо или косвенно, положительно или отрицательно, суммируется въ нахожденіи своего собственного лика, она есть какъ бы лѣса, существующіе лишь ради создаемаго внутри ихъ зданія, и въ этомъ созиданіи проявляется наша свобода и наше творчество. И „наука всѣхъ наукъ“, „духовное художество“ аскетика, ставитъ передъ человѣкомъ прямо эту задачу созданія „внутренняго человѣка“, обрѣтенія своей подлинной сущности путемъ длинной и мучительной работы надъ самимъ собой, духовнохудожественнаго подвига. Это путь не только прямой, но по существу и единственный, ибо остальные пути творчества приводятъ къ цѣли лишь постольку, поскольку совпадаютъ съ нимъ въ самомъ главномъ и существенномъ. Искусство, „рожденіе въ красотѣ“, къ которому приводится всякое творчество, въ чемъ бы оно ни выражалось, есть обрѣтеніе чрезъ себя, а постольку и въ себѣ софійности твари, прорывъ чрезъ ничто, черезъ полубытіе къ сущности. Однако самопреображеніе человѣка можетъ ограничиться только этой точкой прорыва, а въ остальномъ онъ остается какъ бы своимъ собственнымъ плѣнникомъ. И такимъ образомъ создается то соблазнительное раздвоеніе въ жизни поэта, благодаря которому онъ есть одновременно и вѣстникъ горняго міра, и „презрѣннѣйшее дитя міра“. Это то, о чемъ мы знаемъ по признаніямъ Пушкина.

„Красота спасетъ міръ“—это значитъ, что міръ станетъ ошутительно софіенъ, но уже не творчествомъ и самотворчествомъ человѣка, а творческимъ актомъ Бога, завершительнымъ „добро зѣло“ твари, изліяніемъ даровъ Св. Духа. Потому искусство, творчество въ красотѣ, ощущается какъ предощущеніе благодати даровъ Св. Духа, явленной духо-

носности твари. И откровение міра въ Красотѣ есть тотъ „святой Іерусалимъ, который нисходитъ съ неба отъ Бога“ и „имѣеть славу Божию“ (Откров., 21, 10—11). И какъ сила непрестаннаго устремленія всего сущаго къ своему Логосу, къ жизни вѣчной, Красота есть внутренній законъ міра, сила мірообразующая, космоургическая; она держитъ міръ, связываетъ его въ его статикѣ и динамикѣ (эволюціи), и она въ полноту времени окончательной побѣдой своей „спасетъ міръ“.

III. Матерія и тѣло.

И въ философскихъ ученіяхъ, и въ обычномъ словоупотребленіи нерѣдко отождествляются матеріальность и тѣлесность. Съ наибольшей силой такое воззрѣніе выражено въ неоплатонизмѣ. Согласно ученію Плотина, тѣло само по себѣ есть дурное, злое начало. Напротивъ, въ платонизмѣ пониманіе тѣла, какъ зла, оковъ и темницы для духа (выраженное съ наибольшей силой въ *Федонъ* и отчасти *Федръ*) еще борется съ болѣе положительнымъ къ нему отношеніемъ, которое высшаго напряженія достигаетъ въ платоновской эротикѣ. Поэтому аскетическій мотивъ ученія Платона слѣдуетъ понимать не въ смыслѣ метафизическаго осужденія тѣла, но какъ требованія практическаго, религиозно-этическаго аскетизма, во имя борьбы съ грѣховной плотью ради побѣды духа, приводящей къ просвѣтленію и спасенію также и тѣла. Обычно эти два устремленія аскетизма, принципиально противоположныя между собой, хотя и имѣющія внѣшнее сходство, настойчиво смѣшиваются между собой, причемъ христіанскій аскетизмъ не различается отъ буддійскаго, а религія спасенія тѣла обвиняется именно въ принципиальной враждѣ къ тѣлесности. Самого Платона отъ этого дурнаго, буддійскаго аскетизма спасала не только эротическая философія, въ основѣ которой лежали, конечно, религиозныя прозрѣнія, глубокій жизненный опытъ, но и свѣтлое небо греческой религіи, въ которой, при всей ея ограниченности и слѣпотѣ, во-

обще свойственной политеизму, была однако глубоко почувствована святость тѣла. Это откровеніе объ эдемской плоти и легло въ основу греческаго антропоморфизма и отпечатлѣлось въ божественныхъ созданіяхъ пластическаго искусства, иначе говоря, въ эллинской иконографіи. Народъ-художникъ, умнымъ очамъ котораго открылась неслѣпая красота тѣла, не могъ окончательно проклясть и отвергнуть тѣло, а Платонъ былъ слишкомъ сыномъ своего народа и его религіи, чтобы совершить такую измѣну національному генію эллинства,—онъ, который умное видѣніе этого міра положилъ въ основу своей философіи. Напротивъ, неоплатонизмъ при всей своей философской утонченности, при явной насыщенности мотивами оккультизма и магіи, являетъ черты упадочности греческаго духа, и даже въ своемъ стремленіи къ реставраціи политеизма является скорѣе „интеллигентскимъ направленіемъ“, оторваннымъ отъ почвы положительной религіи. Понять это не трудно: вѣдь неоплатоники боролись за безнадежное дѣло,—религія язычества уже была сокрушена крестомъ, и попытки ее спасти, какъ бы онѣ ни были философски геніальны, все же являлись порожденіемъ духовной реакціи и обречены были на неудачу. „Ты побѣдилъ, Галилеянинъ“, въ этомъ предсмертномъ воплѣ царственнаго поклонника неоплатонизма и язычества Юліана Отступника выразился приговоръ исторіи. И всѣ философскія усилія неоплатонизма въ борьбѣ съ христіанствомъ пошли на пользу этому послѣднему, ибо въ неоплатонизмъ оно получило отточенное философское орудіе, оказавшееся полезнымъ для христіанскаго богословія. (Нѣтъ никакихъ основаній отвергать извѣстную зависимость христіанской философіи отъ неоплатонизма.)

Ученіе Плотина о тѣлѣ, какъ мы уже знаемъ, связано съ его общей эманационной космологіей, согласно которой матеріальность есть удаленность отъ Единаго, *только минусъ* и потому зло, тѣло же есть матерія. Для точки зрѣнія Плотина характерно, что онъ принужденъ не разли-

чать, но сливать и отождествлять философскую матерію, каковая есть ничто, небытіе,—съ тѣломъ, и метафизически-этическое осужденіе матеріи цѣликомъ распространяль и на тѣло. Именно въ этомъ пунктѣ отчетливѣе, чѣмъ въ какомъ-либо другомъ, обозначается вся противоположность ученія Плотина и христіанской проповѣди о спасеніи и воскресеніи тѣла, вѣры въ воскресеніе Христово и всеобщее грядущее воскресеніе. Соединеніе души съ тѣломъ само по себѣ уже есть родъ грѣхопаденія, описываемаго Плотиномъ слѣдующими чертами: „какова же причина того, что души, имѣвшія тамошній жребій и всецѣло туда принадлежавшія, позабыли своего бога отца и потеряли вѣдѣніе и его и себя самихъ? Начало зла въ нихъ есть дерзновеніе (τόλμα), и становленіе (γένεσις), и первоначальное обособленіе (πρώτη ἐτερότης), и желаніе принадлежать себѣ самимъ (ἑαυτῶν εἶναι). Такъ какъ онѣ, очевидно, радовались своему самовластію (αὐτεξουσίαν), много пользуясь свободой движенія за себя самихъ (παρ' αὐτῶν), онѣ взяли противоположное направленіе и удалились весьма далеко и утратили познаніе, что сами онѣ оттуда (какъ дѣти, отдѣлившіяся отъ отцовъ и много времени проведенія вдаль, не знаютъ ни отца, ни себя)“ (Енн. V, lib. I, сар. I). При воплощеніи душа „теряетъ крылья и попадаетъ въ оковы тѣла“, „погребается и остается въ темницѣ“, „души по необходимости становятся амфибіями, невольно ведя жизнь въ тамошней и здѣшней области“ (Енн. IV, lib. VIII, сар. IV). Душа совершаетъ при этомъ двойную вину: одна состоитъ въ побужденіи души къ снисхожденію, вторая—въ томъ, что душа творитъ дурныя дѣла“ (ib. сар. V). „Душа становится дурной (κακή) въ соединеніи съ тѣломъ, дѣлаясь подобострастной ему и во всемъ соглашаясь съ нимъ“ (Енн. I, lib. II, сар. 3). „Справедливо говорить, что душа становится гнусной (αἰσχράν) черезъ смѣшеніе, раствореніе, склѣненіе къ тѣлу“ (Енн. I, lib. VI, сар. V), и поэтому всѣ добродѣтели сводятся къ одному—къ очищенію (κάθαρσις)“ (ib. сар. VI). „Мужество есть безстрашіе передъ смертью, смерть же

есть отдѣльное существованіе души отъ тѣла; не боится этого тотъ, кто любитъ быть одинъ (*μόνος*). Если душа очистилась, она становится идеей и логосомъ и совершенно безтѣлесной, духовной и исполненной божественнаго, откуда источникъ красоты и всего сроднаго“ (ib.). „Для того, кому жизнь есть благо, она является таковымъ не потому, что есть соединеніе души съ тѣломъ, а потому что зло отвращается добромъ, но смерть есть большее благо. Слѣдуетъ вѣдь сказать, что жизнь въ тѣлѣ сама по себѣ есть зло, но черезъ добродѣтель доставляется благо душой, не утверждающей въ сложности своей, но уже раздѣляющей эту связь“ (Enn. I, lib. VII, cap. III).

Если воплощеніе души есть зло или нѣкое метафизическое *faux pas*, случайность, то въ результатъ его, даже въ благоприятномъ случаѣ, хотя не получается для души ничего дурного, но и ничего положительнаго ¹⁾, а въ неблагоприятномъ душа загрязняется и, для того чтобы освободиться отъ тѣлесныхъ оковъ, должна подвергнуться очистительному процессу, которымъ является многократное перевоплощеніе въ различныя тѣла. Характеръ каждаго перевоплощенія предустановленъ дѣлами предшествующихъ жизней, кармой, но конечная цѣль этихъ перевоплощеній есть все-таки развоплощеніе, *restitutio in integrum*. Здѣсь очевидна связь, въ которой находится это метафизическое отрицаніе тѣла съ ученіемъ о перевоплощеніи; въ послѣднемъ также отрицается и индивидуальность тѣла, навѣки связаннаго съ данной душой. Тѣла разсматриваются

¹⁾ Впрочемъ, въ этомъ отношеніи сужденія Плотина не всегда согласуются между собой: несмотря на то, что жизнь воплощенной души есть зло, она проходитъ въ ней родъ „семинарія“, практическихъ упражненій въ добродѣтели, учится, и это пониманіе земной жизни роднитъ Плотина съ теософіей. Вотъ важнѣйшее мѣсто, сюда относящееся: „если душа благодаря ускоренному уходу освобождается отъ тѣла, то она ни въ какомъ отношеніи не терпитъ ущерба, и познала природу зла съ тѣмъ, чтобы открылись заключенныя въ ней силы и обмарились энергіи творчества, которыя оставались бы втуне при спокойномъ пребываніи въ безтѣлесномъ, ибо никогда не могли бы перейти въ дѣйствіе, и отъ души осталось бы скрытымъ, что она имѣетъ“ (Enn. IV, lib. VIII, cap. 5).

здѣсь какъ нѣчто въ родѣ футляровъ для души, а вмѣстѣ и какъ отдѣльныя камеры исправительнаго заведенія, назначаемыя преступникамъ соотвѣтственно ихъ поведенію. Метемпсихозъ, который и у Платона звучитъ диссонансомъ и кажется навѣяннымъ какимъ-то неэллиническимъ вліяніемъ, здѣсь получаетъ опредѣленно жизневраждебный характеръ. Легко понять, что Плотинъ энергично отвергаетъ христіанское ученіе о воскресеніи мертвыхъ въ тѣлѣ. „Чувственное воспріятіе есть функція спящей души, ибо часть души, пребывающая въ тѣлѣ, спитъ. Подлинное пробужденіе есть подлинное воскресеніе *отъ (ἀπό)* тѣла, а не *съ (μετά)* тѣломъ. Воснесеніе *съ* тѣломъ есть переходъ отъ одного сна къ другому, какъ бы лишь перемѣна ложа; истинное же воскресеніе вполнѣ освобождаетъ отъ тѣла, которое, имѣя природу, противоположную душѣ, имѣетъ и противоположную сущность (*οὐσία*). Это свидѣтельствуется и его происхожденіемъ, и развитіемъ, и уничтоженіемъ, что не свойственно природѣ истиннаго сущаго“ (Енн. III, lib. VI, сар. VI).

Хула на тѣло оказывается нерасторжимо связана съ метафизической хулой на міръ ¹⁾ отъ свѣта, эманлирующаго изъ ѣу Плотина, на землю ложатся преимущественно тѣни. Этимъ еще рѣзче подчеркивается разница между этимъ ученіемъ и „благой вѣстью“ Евангелія о грядущемъ воскресеніи, „побѣдѣ, побѣдившей міръ“. Въ Плотинѣ говорить здѣсь та сторона эллинизма, которая запечатлѣна въ

1) Тѣмъ не менѣ Плотинъ остается еще настолько эллиномъ, что отношеніе къ мірозданію нѣкоторыхъ гностическихъ сектъ, которое иные историки, въ числѣ ихъ Целлеръ, распространяютъ и на христіанство, — (см. Zeller Die Phil. d. Gr. II, Th. II Abth. 607) вызываетъ въ немъ протестъ. „Это было бы тоже самое, какъ если бы двое людей обитали бы въ одномъ и томъ же прекрасномъ домѣ, причемъ одинъ порицалъ бы его устройство и строителя, и тѣмъ не менѣ оставался бы жить въ немъ, другой же напротивъ, не порицалъ бы, но объяснялъ, что строитель весьма искусно его соорудилъ, но ожидаетъ при этомъ, когда придетъ время, въ которое онъ выйдетъ изъ него и не будетъ нуждаться въ домѣ... Мы должны, пока имѣемъ тѣло, оставаться въ жилищѣ, приготоованномъ намъ доброй сестрой душой“. (Енн. II, lib. IX, сар. 18).

отвѣтахъ аеинянъ ап. Павлу послѣ проповѣди его въ Ареопагѣ. Тѣ самыя эллины, которые проявляли благочестіе къ „невѣдомому Богу“—*ἀγνώστῳ θεῷ*, сродному Платиновскому трансцендентному *εἶν*, „услышавъ о воскресеніи мертвыхъ, одни насмѣхались, а другіе говорили: объ этомъ слушаемъ тебя въ другое время“ (Дѣян. Ап. 17, 32), и лишь Діонисій, имени коего приписываются величественныя „Ареопагитики“, сдѣлался слушателемъ Павла и тѣмъ сталъ родоначальникомъ новаго, христіанскаго эллинизма.

Неоплатоническій уклонъ мысли въ вопросѣ о плоти проявляется иногда въ христіанствѣ. Задача христіанскаго аскетизма состоитъ въ борьбѣ не съ тѣломъ, но *за* тѣло, ибо христіанство видитъ въ тѣлахъ не оковы, а храмъ Божій ¹⁾. Уклонъ въ сторону принципиальнаго осужденія тѣла замѣтенъ напр., въ Оригеновскомъ спиритуализмѣ. Приближаясь въ этомъ отношеніи къ Плотину, *Оригенъ* разсматриваетъ сотвореніе міра и облеченіе плотью духа, какъ нѣкоторое ниспаденіе—*κατάβολή* ²⁾. Соотвѣтственно же такому пониманію творенія и концомъ его можетъ быть только—*ἀποκατάστασις*, возстановленіе міра въ первоначальное состояніе, какое онъ имѣлъ ранѣе до *κατάβολή*. Такое объясненіе происхожденія міра напоминаетъ ученія философовъ пессимизма Шопенгауера и Гартмана о слѣпомъ, ирраціональномъ движеніи воли, безъ всякаго внутренняго смысла породившемъ міръ. Конечно, такой уклонъ плохо мирится съ общимъ христіанскимъ міровоззрѣніемъ Оригена. Есть нѣкоторая аналогія съ оригенизмомъ и неоплатониз-

¹⁾ Величайшій борецъ за основнѣйшій догматъ христіанства—богочеловѣченіе Христа св. *Аванасій* Александрійскій, является вмѣстѣ съ тѣмъ и принципиальнымъ защитникомъ онтологической подлинности и святости тѣла. „У Господа—говоритъ онъ—главной цѣлью было воскресеніе тѣла, которое имѣлъ Онъ совершить; ибо знаменіемъ побѣды надъ смертью служило то, чтобы всѣмъ показать оное, всѣхъ увѣрить, что совершено имъ уничтоженіе тлѣнія и даровано уже нетлѣніе тѣламъ“ (Творенія св. Аванасія Великаго, ч. I, Слово о воплощеніи Бога-Слова, § 22 ст. 219).

²⁾ Творенія *Оригена*. Выпускъ I. О началахъ. Казань, 1899, кн. III, гл. V, § 4, стр. 284—5.

момъ въ космологіи Я. Беме, согласно которой инициаторомъ нашего міра является Люциферъ, учинившій своимъ грѣхопадениемъ для него нѣкую *καταβολή* и испортившій „сальнитеръ“ своего собственного царства. Спасая это царство и исправляя его „сальнитеръ“, Богъ принужденъ его сызнова перетворить, причемъ конечная его задача и здѣсь опредѣляется какъ *ἀποκατάστασις*, т.-е. восстановление царства, испорченного Люциферомъ, въ его первоначальное состояніе. Новѣйшая германская философія, съ преобладаніемъ въ ней акосмизма, отличается идеалистическимъ игнорированіемъ подлинной тѣлесности, которая понимается лишь какъ трансцендентальная схема чувственного опыта или его неразложимый остатокъ; въ спиритуалистическихъ же системахъ философіи, типа Лейбница или Лотце, она истолковывается исключительно въ терминахъ духа, какъ его состоянія, т.-е. сама по себѣ тоже въ сущности объявляется иллюзіей. Въ обоихъ развѣтвленіяхъ новѣйшей философіи—и идеалистическомъ, и спиритуалистическомъ въ разныхъ формахъ обнаруживается все тотъ же индійскій акосмизмъ, для котораго міръ явленной есть лишь покрывало Майи, иллюзія.

Христіанство заключаетъ въ себѣ совершенно иное пониманіе тѣлесности. Тѣлу придается въ немъ положительное и безусловное значеніе. Оно, какъ таковое, отнюдь не есть только слѣдствіе грѣха или отпаденія во что-то низшее, *καταβολή*, но есть первозданная сущность, форма тварнаго бытія. Основной догматъ христіанства боговоплощеніе—*ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* Слово плоть бысть,—и связанное съ этимъ почитаніе Богоматери, Которая со Своею пречистою плотію превознесена выше херувимовъ и серафимовъ, воскресеніе и вознесеніе съ плотію Сына Божія и сѣдѣніе Его „одесную Бога Отца“—все это столь явнымъ образомъ противорѣчитъ неоплатоническому, буддійскому, спиритуалистическому и идеалистическому отрицанію тѣла, что бесполезно даже на этомъ настаивать. Заслуживаетъ особеннаго вниманія, что Христосъ именуется въ Новомъ

Завѣтъ, какъ „самъ Спаситель тѣла“—*αὐτὸς Σωτὴρ τοῦ σώματος* (Ефес. 6, 23), и „глава тѣла, церкви“—*καὶ αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος, τῆς ἐκκλησίας* (Колосс. 1, 18). Церковь же неоднократно именуется „*тѣломъ Христовымъ*“. „Такъ должны любить мужа своихъ женъ, какъ свои тѣла: любящій жену любить самого себя, ибо никто никогда не имѣлъ ненависти къ своей плоти, но питаетъ и грѣетъ ее, какъ и Господь Церковь, потому что мы члены Тѣла Его, отъ Плоти Его и отъ костей Его. Посему оставить челоуѣкъ отца и мать и прилѣпится къ женѣ своей, и будутъ двое одна плоть (Быт. 2, 24). Тайна сѣя велика, я говорю по отношенію ко Христу и Церкви“ (Ефес. 5, 28—32). Церковь есть „*Тѣло* Его, полнота наполняющаго во всемъ“ (Еф. 1, 23). Конечно, можно аллегоризировать рѣшительно все на свѣтѣ, а потому при желаніи и „сѣе можно понимать духовно.“ Однако, это значило бы не только экзегетически насиловать данный новозавѣтный текстъ, но и не считаться со всѣмъ духомъ Ветхаго Заавѣта, съ его явнымъ тѣлолюбіемъ и тѣлоутвержденіемъ; пришлось бы въ частности сплошь аллегоризировать и священную эротику „*Пѣсни Пѣсней*“, которая отнюдь не представляетъ собой одну только лирику или дидактику, но проникнута серьезнѣйшимъ символическимъ реализмомъ. Нужно было бы перешагнуть, далѣе, и черезъ ученіе Церкви о таинствѣ брака, а вслѣдъ затѣмъ пришлось бы исключить за предѣлы принципиально допустимаго въ христіанствѣ и все то отношеніе Церкви къ природной плоти, которое находитъ выраженіе въ литургическихъ тайнодѣйствіяхъ, и не только въ св. Евхаристіи, но и въ водоосвященіи, въ освященіи хлѣбовъ, плодовъ, цвѣтовъ, домовъ, и т. д. Далѣе подлежитъ отрицанію и все церковное искусство,—иконопись, архитектура, музыка, дѣніе и т. д. Однимъ словомъ, пришлось бы отдѣлить отъ христіанства все то, что идеалистическіе и спиритуалистическіе иконоборцы (въ самомъ широкомъ смыслѣ слова) зовутъ религіознымъ матеріализмомъ, или попросту „язычествомъ“. Но въ такомъ случаѣ,

очевидно, что отъ него ничего бы и не осталось, кромѣ тощей морали и слащаваго піэтизма, ни для чего не нужныхъ. Хорошо это или плохо, нравится или не нравится, но христіанство есть религія не только спасенія души, но и духовнаго прославленія тѣла. Только въ немъ одномъ изъ всѣхъ міровыхъ религій тѣло не гонится, но прославляется, ибо Христось есть Спаситель не только душъ отъ грѣха, но, вмѣстѣ съ тѣмъ и тѣмъ самымъ, и „Спаситель тѣла“. И это безсмертное спасенное тѣло, конечно, уже не есть *μὴ ὄν*, не-сущее, Платоновская матерія. Церковь есть тѣло,—тѣло Христово. Церковь есть Софія, дѣйствующая въ мірѣ, Ея космическій центръ. Сама Софія есть тѣло Божіе, эта мысль съ особенной отчетливостью высказана у нѣкоторыхъ мистиковъ (въ частности у Порреджа), она же есть основной мотивъ Каббалы, гдѣ

Софіи въ извѣстной степени соотвѣтствуетъ Шехина. Тѣло—Софія, очевидно, не можетъ разсматриваться какъ тварное, тлѣнное, мѣоническое начало, оно есть вѣчная, святая, абсолютная тѣлесность. Тѣло надо любить такую же онтологическую любовію, какъ и духъ, или нетѣлесное начало бытія. Христіанство есть апоѳеозъ тѣла и даетъ великія обѣтованія относительно его искупленія.

Но что же такое есть это *тѣло* въ его ноуменальномъ, онтологическомъ основаніи? или поставимъ вопросъ еще общѣе: что такое тѣлесность? Чаще всего тѣлесность опредѣляется отрицательными чертами, какъ противоположность „духовности“ или не-духовность. Такое опредѣленіе, во-первыхъ, не удовлетворительно, какъ и всякое чисто отрицательное опредѣленіе, а, во-вторыхъ, и не вѣрно, если понимать отрицаніе, какъ противоположеніе или исключеніе. Тѣлесность по существу своему вовсе не есть противоположность духу, ибо существуетъ и духовная тѣлесность, „тѣло духовное“, о которомъ говоритъ ап. Павелъ: „если есть тѣло душевное, есть и духовное—*πνευματικόν*“ (I Кор. 15, 44), и именно такая тѣлесность и содержитъ въ себѣ онтологическую норму тѣла. Напротивъ, тѣ-

лесность въ смыслѣ отрицанія духовности есть лишь модальное состояніе тѣла, и притомъ состояніе болѣзненное, а отнюдь не его сущность. Святая тѣлесность, тѣло Церкви,—духовна и духоносна, а потому и сущность ея никоимъ образомъ не можетъ опредѣляться только какъ *недухъ*, но должна имѣть и положительное опредѣленіе. Эту сущность надо видѣть въ *чувственности*, какъ особой самостоятельной стихіи жизни, отличной отъ духа, но вмѣстѣ съ тѣмъ ему отнюдь не чуждой и не противоположной. Стихія чувственности совершенно ясно различается какъ отъ субстанціально-волевого ядра личности, такъ и отъ причастнаго Логосу мышленія, умнаго видѣнія идей, ихъ идеальнаго созерцанія: *на ряду* съ волей и мыслию есть еще чувственное переживаніе идей,—ихъ отѣлесненіе. Моралисты и философы, аскеты и мистики привыкли презирать чувственность, и самое слово получило ассоціаціи и привкусы, которые не легко забываются: для однихъ она есть грѣховное, плотское плѣненіе духа, нѣчто во всякомъ случаѣ подлежащее преодолѣнію, для другихъ она есть скверная, хотя и неустраняемая примѣсь, которой загрязняется чистота трансцендентальныхъ или логическихъ схемъ, необходимый трамплинъ для мышленія, или тотъ неразложимый осадокъ, который остается на днѣ гносеологической реторты и не улетучивается ни отъ какихъ идеалистическихъ реактивовъ. О, какъ легко вздохнули бы идеалистическіе философы, если бы можно было на самомъ дѣлѣ какъ-нибудь „отмыслить“ и устранить слѣпую *Empfindung*, мертвымъ балластомъ лежащую въ трюмѣ „Критики чистаго разума“. Какъ закруглилась бы фихтевская космогонія, совершающаяся путемъ отраженія я въ зеркалѣ *не-я*, еслибы можно было обойтись одними логическими импульсами и не надобился еще этотъ досадный „внѣшній толчокъ“ грубаго міра! Какъ художественно и прочно построился бы міръ діалектикой Гегеля, если бы не было нужды еще „делуцировать“ матеріальное „инобытіе“ духа презираемую эмпирію, у которой приходится дѣлать тай-

ныя позаимствованія! И развѣ побѣда матеріализма, этого темнаго Аримана, надъ царствомъ Люцифера была бы возможна, если бы не досадная „матерія“, которая упорно не хочетъ просвѣтляться и идеализироваться *до конца*. Однако при всей своей блистательности, логическія схемы, способныя вмѣстить весь міръ, не могутъ реально породить ни одной пылинки, не идеальной, но чувственной, реальной. Именно тѣлесностью или чувственностью устанавливается *res*, бытіе, и хотя съ нею и не знаетъ, что дѣлать, идеализмъ, кромѣ какъ брезгливо ее удалять изъ своего свѣтлаго царства, однако же торжествующе смѣется темный Ариманъ, который остается логическимъ неучемъ, но владѣетъ ключами къ реальности, ибо быть послѣднимъ носильщикомъ на землѣ отраднѣе, нежели бродить тѣнью хотя бы самаго высшаго ранга въ идеалистическомъ Гадесѣ.

Мы нащупали одну изъ основныхъ чертъ тѣлесности, какъ чувственности: ею устанавливается реальность міра, сила бытія. При этомъ сама она стоитъ на самой грани логической различимости свѣта и темноты, она какъ бы прячется за идею, какъ ея скрытая „подставка“. Про нее нечего высказать словомъ или мыслию, ее было бы ошибочно логизировать, а приходится просто принять или констатировать. Вотъ почему проблема реальности внѣшняго міра представляетъ такой тяжелый крестъ для идеалистической философіи, ибо эта реальность недоказуема мыслительными средствами, она только ощутима чувственностью, и въ этомъ же состоитъ причина нерасторжимости логическаго и алогическаго начала, столь характерной для всего бытія. Идеальное и реальное раздѣлимы только въ мышленіи, но не въ дѣйствительности. И если реальность устанавливается чувственностью или тѣлесностью, которая однако не существуетъ внѣ идеи, то чистая идеальность есть призрачность или отвлеченность. Идя по этому пути мысли, неизбѣжно приходится столкнуться и съ предѣльнымъ вопросомъ космологіи,—о реальности идей: свойственна ли таковая реальность высшимъ, умопостигаемымъ началамъ бы-

тія, платоновскимъ идеямъ, какъ въ ихъ раздѣльности, такъ и въ ихъ органической цѣлокупности? Приличествуетъ-ли имъ и чувственная ошутимость и тѣлесность, составляющая основу реальности, или ихъ надо понимать лишь какъ логическія абстракціи, еще разъ какъ *potius regim*? Суть ли идейныя первоначала бытія лишь идеальныя схемы, которыя по содержанію бѣднѣе, суше, однообразнѣе, нежели онѣ же въ „смѣшеніи“ съ матеріей въ реальностяхъ нашего міра, или же напротивъ имъ принадлежитъ реальность *in sensu eminentissimo*, реальнѣйшая реальность, *realitas realissima*? Достаточно только поставить этотъ вопросъ, чтобы убѣдиться, что при первомъ, идеалистическомъ, пониманіи платонизма упраздняется весь его жизненный смыслъ, причемъ онъ приравняется теперешнему идеализму гуссерлианскаго типа, безобидному, но и однако безсильному „интенціонированію“ и „идеаціи“. Либо идеализмъ Платона есть мыльный пузырь трансцендентализма, либо же его идеи слѣдуетъ понимать какъ надѣленные полнотою реальности, т.-е. и чувственностью, и тѣлесностью. Это не отвлеченныя, безликія схемы, но жизненная реальность, одухотворенная тѣлесность, идеи—тѣла. Платоновскія идеи имѣютъ тѣло, какъ бы ни отличалась ихъ тѣлесность отъ доступной низшимъ чувствамъ. Чувственность вообще отнюдь не исчерпывается нашими чувствами, теперь доступными намъ средствами воспріятія. И совершенно недостаточно отѣлесненныя идеи мыслить, какъ безкачественныя, однообразныя монады, которыя обладаютъ способностью лишь взаимно отталкиваться другъ отъ друга, и тѣмъ возбуждать общее чувство непроницаемости, но далѣе остаются „не имѣющими оконъ“, а, стало быть, и безкачественными въ своей отъединенности другъ отъ друга. Такое обѣдненное пониманіе идей мы встрѣчаемъ въ нѣкоторыхъ построеніяхъ отвлеченнаго спиритуализма: ихъ устремленіе направлено не къ тому, чтобы принять тѣлесность идей во всей конкретной ихъ полнотѣ, но ихъ возможно спиритуализировать, дематеріализировать, обезтѣлеснить. Идеи—

тѣла конкретно окачествованы и ни въ какомъ смыслѣ не повторяютъ другъ друга: каждая идея по своему себя ощущаетъ, т.-е. имѣетъ индивидуальное тѣло, есть тѣлесная энтелехія¹⁾.

Итакъ, идеи не только *знаютъ* себя, но и себя *чувствуютъ*. И эта духовная чувственность, выражающая полную адекватность бытія своей идеи, есть *красота*. Идеи не только идеально знаютъ себя, но и чувствуютъ свою красоту. Красота есть столь же абсолютное начало міра, какъ и Логосъ. Она есть откровеніе Третьей Упостаси, Духа Святаго. Красота, какъ духовная чувственность, необходимо имѣетъ субстратомъ нѣкую тѣлесность отдающуюся красотѣ, ее воспріимлющую и ею исполняющуюся. Другими словами, красота предполагаетъ нѣкоторое, выражаясь по платоновски, *ἐκμαυεῖον*, *тѣлесность вообще*, или *реальность вообще*, которая, будучи насквозь пронизана красотой и скрыта ею, ощущается, какъ запредѣльный идеямъ, алогическій субстратъ. *Реальность вообще* опознается своеобразнымъ духовнымъ осязаніемъ, соотвѣтствующимъ тому глухому „мускульному“ чувству реальности, которымъ мы опознаемъ ее и въ нашемъ мірѣ. Ибо такое *общее* чувство реальности, помимо частныхъ ощущений, безспорно существуетъ и опознается металоогически, и оно составляетъ непреодолимое, хотя и не логическое, препятствіе для идеалистической метафизики типа Геґеля, который, хотя и въ замаскированной формѣ, принужденъ былъ капитулировать предъ алогической стороной логическаго процесса. Безъ этой тѣлесности или реальности идей нѣтъ красоты, и возможна была бы только мысль о красотѣ. Нѣкое *ἀπειρον*, закрытое идеями-формами и потому никогда не обнаружи-

¹⁾ Говоря о тѣлесности, мы обсуждаемъ лишь общефилософскую сторону вопроса, оставляя безъ вниманія разные „планы“ тѣлесности. Между тѣмъ здѣсь несомнѣнно можно различать тѣла разнаго утонченія, т.-е. не только физическое, но „астральное“, ментальное, „эѳирное“ и, можетъ быть, *иные* тѣла. Для философскаго пониманія тѣлесности, эти различія не существенны, и тѣла разныхъ „плановъ“ сливаются въ общемъ понятіи тѣла.

вающее своей хаотичности, составляет скрытую подоснову всякой красоты. Хаосъ въ мѣрѣ идей никогда не обнаруживаетъ себя какъ таковой, ибо до конца и безъ остатка разрѣшается въ космосъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ совершенно реаленъ: хаосъ существуетъ лишь для того, чтобы быть возможенъ реальный космосъ.

Мы приходимъ къ признанію нѣкоей умопостигаемой матеріи, образующей основу тѣлесности въ самой Софіи, причемъ это *ἀπειρον* оказывается не слабостью или дефектностью, но напротивъ мощью и богатствомъ, той матеріей, благодаря которой она становится *ens realissimum*, *ὄντως ὄν*, а не идеалистическимъ призракомъ. Важное предчувствие этой истины мы имѣемъ въ глубокомъ ученіи Плотина о *δύοις* матеріяхъ: о мѣональной матеріи нашего во злѣ лежащаго міра и о той умопостигаемой матеріи, которая является субстратомъ для *νοῦς*, даетъ возможность раскрыться его идеямъ. По смыслу своему *νοῦς* у Плотина (какъ уже было указано) соотвѣтствуетъ именно христіанской Софіи, поскольку онъ раскрываетъ для міра силу трансцендентнаго Божества "Еυ; однако, благодаря его „эманативному пантеизму“ затемняется дѣйствительное іерерхическое соотношеніе между "Еυ и *νοῦς*, причемъ послѣдній занимаетъ какое то промежуточное мѣсто между Второй Упостасью, Логосомъ, и Софіей. Правильна и другая, сюда относящаяся, мысль Плотина, именно, что эта умопостигаемая матерія принадлежитъ къ области *νοῦς*, но не "Еυ, т.-е. не къ трансцендентному Абсолюту. И по христіанской вѣрѣ внутритроичная жизнь Божества, Богъ въ себѣ, представляетъ абсолютную, недовѣдомую тайну для всякой твари. Онъ совершенно трансцендентенъ, *Богъ никто никогда не видѣлъ, и Богъ есть духъ Πνεῦμα ὁ Θεός* (Іо. IV, 24). Говорить въ отношеніи къ трансцендентному Абсолютному о тѣлесности, въ какой бы то ни было степени утонченности и одухотворенности, было бы и кощунствомъ, и недомыслиемъ. Но Богъ, открывающійся въ Софіи, являетъ Себя въ тріупостасности Своей какъ Творецъ, Богъ-Отецъ, Ло-

госъ и Духъ Святой животворящій; животвореніемъ же дается и знаніе себя осуществленнымъ въ своей идеѣ, ее ощутившей какъ живую, дѣйствующую силу космоса, побѣду въ хаосѣ. Благодать св. Духа показываетъ святую чувственность, творить святую плоть, адекватную творческому слову, „добро зѣло“ міра. Красота есть откровеніе св. Духа по преимуществу. Софія—Церковь, воспріемлющая на себя дары откровенія тріпостаснаго Божества, идея Божія, есть, по слову откровенія, и „тѣло“ Христово, *тѣло Божіе*. Слѣдовательно, Богъ, какъ творецъ, въ твореніи имѣеть тѣло. Однако изъ этого никакъ не слѣдуетъ, что Божество въ абсолютной трансцендентности Своей тѣлесно, хотя одинаково не допустимо и обратное утвержденіе: здѣсь должна умолкнуть мысль и сомкнуться уста, умъ стать не-думаніемъ, а душа не-чувствіемъ. Здѣсь „ограда рая“, божественное НЕ.

Итакъ, красота есть безгрѣшная, святая чувственность, осязаемость идеи. Въ чемъ же состоитъ эта чувственность, и въ какомъ отношеніи находится она къ нашимъ чувствамъ? Слѣдуетъ отмѣтить прежде всего, что красоту нельзя ограничить какимъ-либо однимъ чувствомъ, напр. зрѣніемъ. Всѣ наши чувства имѣютъ свою способность ощущать красоту: не только зрѣніе, но и слухъ, и обоняніе, и вкусъ, и осязаніе, и нѣтъ рѣшительно никакихъ основаній исключать отсюда какое-либо изъ существующихъ и возможныхъ чувствъ, ибо всѣмъ имъ доступна область прекраснаго. Объ этомъ свидѣлствуетъ намъ духовный опытъ святыхъ, стяжавшихъ благодать св. Духа: они испытывали духовное услажденіе всѣми своими чувствами (ср. напр. разсказъ Мотовилова ¹⁾ о томъ какъ преп. Серафимъ сдѣлалъ для него осязаемой благодать Духа Святаго). Отсюда слѣдуетъ, насколько неосновательно лжедуховное презрѣніе къ тѣлу и чувственности, для котораго наша грѣховная, плотская

¹⁾ О цѣли христіанской жизни. Бесѣды преп. Серафима Саровскаго съ А. Н. Мотовиловымъ. Сергіевъ Посадъ 1914. То же см. въ книгѣ С. Вилуса. Великое въ маломъ.

чувственность приравняется чувственности вообще. И особенно странно, что такое смѣшеніе нерѣдко совершается именно по поводу христіанскаго аскетизма, который якобы презираетъ красоту и тѣло, подобно буддйскому. При этомъ не понимаютъ, что аскетическая борьба съ чувственностью въ христіанствѣ проистекаетъ именно изъ любви къ ноуменальной, софійной чувственности, или красотѣ духовной, и вражда съ тѣломъ мотивируется здѣсь высшею любовью къ тѣлу, что яснѣе всего выражается въ почитаніи св. мощей, какъ духоноснаго, просвѣтленнаго тѣла. Чувственность, плоть, красота въ христіанствѣ имѣютъ не только феноменальное, но и ноуменальное, метафизическое значеніе, и христіанскій аскетизмъ есть борьба съ дурной, неадекватной, феноменальной плотью во имя свѣтлой ноуменальности, ради спасенія тѣла. Нельзя презирать чувственности, органа красоты, ибо и въ ней надо видѣть „образъ и сіяніе славы Божіей“, каковымъ является божественная Софія. И насколько наша земная красота есть отблескъ небесной, софійной, поскольку и наша, обремененная тяжелою плотью чувственность есть маска, даже гробъ чувственности ноуменальной и святой.

Идея ощущаетъ себя въ красотѣ. Тѣмъ самымъ она любить самое себя, познаетъ себя, какъ прекрасную, влечется сама къ себѣ эротическимъ влеченіемъ, въ нѣкоей космической влюбленности. Не чувствуется-ли это влеченіе въ напряженномъ томленіи красы вселенной, въ пламеннѣйшій полдня, застывшаго въ своей истомѣ, въ млѣннѣи моря, сверкающаго подъ горячими поцѣлуями солнца, въ подъемѣ горныхъ высей, простирающихъ къ небу свои бѣлоснѣжные пики? Не влюблена-ли природа въ красу свою, и не есть ли въ красѣ этой что-то дѣвичье, стыдливое и страстное? Поэты и художники одни лишь видятъ и знаютъ эту космическую Афродиту, ея самолюбованіе, влюбленность природы въ свою идею, творенія въ свою форму. „Да лобзаетъ онъ меня лобзаніемъ устъ своихъ, ибо ласки твои лучше вина... Влеку меня, мы побѣдимъ за тобою“

Пѣснь Пѣсней, 1, 1—3). Не шепчетъ ли этихъ страстныхъ признаній влюбленной вся природа въ эротической истомѣ своей и въ любовномъ восхищеніи своемъ, когда въ короткіе просвѣты чувствуетъ себя свободной отъ „покоряющей ее суеты“, какъ бы очнувшись отъ каменнаго обморока своего? И не эти ли вздохи и лепетъ подслушивается поэтъ, не эти ли раскрывающіяся объятія подглядываетъ художникъ? Влеченіе къ своей собственной формѣ-идеѣ, стремленіе матеріи познать себя, найти себя, облечься въ свою собственную форму, въ существѣ своемъ есть эротическое стремленіе; въ самой реальности идей заключено нѣчто муже-женское, горять сомкнувшіяся объятія, поцѣлуй сливающихся усть. Конечно, надо различать эту божественную эротику „Пѣсни Пѣсней“ отъ сексуальной похоти, въ которой не знаетъ ея плотское самосознаніе, но вѣдь подобно тому какъ тяжелая ноша плоти есть въ нѣкоторомъ родѣ гробъ тѣла, такъ и похотливость въ извѣстномъ смыслѣ — могила эроса. Вся тварь какъ Суламита стремится навстрѣчу жениху, тоскуетъ о немъ, ищетъ его на стогнахъ, а когда находитъ, то блаженно изнемогаетъ отъ любви: „лѣвая рука его у меня подъ головой, а правая обнимаетъ меня“ (Пѣснь Пѣсней, 8, 3). И когда идейная *natura naturans* просвѣчиваетъ черезъ окаменѣвшую *natura naturata*, послѣдняя дышитъ зноемъ желанія, волнуется волненіемъ любви. Таковъ панэротизмъ природы. И то, что мы въ мірѣ дольнемъ познаемъ, какъ стремленіе каждаго земного существа именно къ своей идеѣ, къ своей энтелехической сущности, какъ эросъ творчества и самотворчества, какъ творческую задачу, муку, тревогу всей жизни; то въ мірѣ умопостигаемомъ, „въ небѣ“, есть предвѣчно завершенный блаженный актъ, эротическое взаимопроникновеніе формы и матеріи, идеи и тѣла, духовная, святая тѣлесность.

Въ этой духовной тѣлесности и коренится основа искусства, ибо художникъ прозрѣваетъ красоту, какъ осуществленную уже святую тѣлесность. Онъ томится и то-

скуеть о ней, какъ рыцарь о Прекрасной Дамѣ, всегда и беззавѣтно въ нее влюбленъ, ибо эта - то влюбленность, эрость бытія, и рождаетъ его вдохновеніе, хотя только въ рѣдкіе и скудные моменты дано ему закрѣплять свои прозрѣнія, а чаще всего и вовсе не дано. И можно быть „художникомъ въ душѣ“ и безъ этого акта закрѣпленія. Можно быть непрестанно волнуемымъ и осаждаемымъ этими образами, быть влюбленнымъ этой влюбленностью, и не извлечь изъ себя творческаго огня, бессильно сгорая отъ внутренняго пламени. Но тѣ, кого миноваль этотъ темный и печальный жребій, кому вѣдомъ языкъ боговъ, они суть избранники Софіи, творцы красоты. Что такое есть созданіе искусства, изъ чего бы ни было оно изваяно, изъ камня, слова, звука, краски, формы? Что дѣлаеть искусствомъ искусство? Есть-ли это мыслительная схема, отвлеченная идея? Нѣтъ. Есть-ли это матерія, плоть, такая же какъ и всякая другая? Тоже нѣтъ. Это есть эротическая встрѣча матеріи и формы, ихъ влюбленное сляніе, почувствованная идея, ставшая красотой, это есть сіяніе софійнаго луча въ нашемъ мірѣ.

Красота въ природѣ и красота въ искусствѣ, какъ явленія божественной Софіи, Души Міра, имѣютъ одну и ту же сущность. Какъ natura, одновременно naturans и naturata, себя осуществляющая въ своей идеѣ каждымъ актомъ житнетворчества, природа есть великій и дивный художникъ. Искусство, не какъ совокупность технически-виртуозныхъ приемовъ, но какъ жизнь въ красотѣ, несравненно шире нашего человѣческаго искусства, весь міръ есть постоянно осуществляемое произведеніе искусства, которое въ человѣкѣ, въ силу его центрального положенія въ мірѣ, достигаетъ завершенности, ибо лишь въ немъ, какъ царѣ творенія, завершается космосъ.

Идеи образуютъ организмъ идей, умопостигаемый космосъ, онъ же божественная Софія. Ясно, что связь идей выражается не въ логическомъ схематизмѣ, соподчиненіи и ранжировкѣ ихъ, но скорѣе въ ихъ внутреннемъ взаимопр-

никновеніи, коего образъ мы имѣемъ въ тѣлесномъ организмѣ; въ его отношеніи къ входящимъ въ составъ его клѣткамъ преодолѣвается эгоизмъ обособленнаго бытія клѣтокъ. Эросъ идеи не ограничивается ея предѣлами, но неизбѣжно выводитъ ее за предѣлы себя самой, приобщаетъ ее къ радостному, любовному единенію со всѣмъ: всѣ во всемъ и все во всѣхъ, особенность преодолѣвается цѣлокупностью, каждая частица бытія обрѣтаетъ себя въ цѣломъ, выводя центръ своего бытія за себя и въ томъ находя свое блаженство. А это *все*, организованное паеосомъ цѣлостности, цѣломудріемъ, эта идея идей, вмѣщающая всѣ ихъ въ единой всеобъемлющей любви, и есть совершенный организмъ, восприемлющій силу Божию, „образъ и сіяніе славы Божіей,“ божественная Софія,—небесное *все*, цѣлокупное *единое*, все—единство. Мистическому созерцанію небесная Софія являетъ себя, какъ Вѣчная Женственность, какъ „образъ женской красоты“ (Вл. Соловьевъ). Относительно Jungfrau Sophia (хотя и въ особомъ смыслѣ) учать Я. Беме и Дж. Пордеджъ, „Вѣчная Женственность“ открывалась созерцанію поэтовъ Новалиса, Гете и Вл. Соловьева, А. А. Блока и Вяч. Иванова (откровенія женственности составляютъ основное содержаніе и мистики А. Н. Шмидтъ). О ней же учили древніе—Платонъ и Плотинъ,—какъ о душѣ міра и небесной Афродитѣ. Наконецъ, что для насъ есть самое главное и несомнѣнное, о томъ же учить и откровеніе: *Письнь Письней*, Книга *Премудрости Соломоновой*, посланія ап. Павла (главнымъ образомъ, къ Ефесянамъ) и *Откровеніе* св. Іоанна.

Софія есть Дѣва, само Дѣвство въ метафизической сущности своей, Чистота, Цѣломудріе, Мудрость Цѣлости, „положительнаго всеединства“, непорочнаго согласія. Ничто самостное, своевольное, а потому грѣховное и нечистое не приближается къ Вѣчному Дѣвству. Она вся есть самоотверженное самоотданіе, устами Пречистой Дѣвы засвидѣтельствовавшая: „се—раба Господня, да будетъ мнѣ по слову Твоему“. Она не хочетъ себя и не хочетъ своего,

Она не доступна дурной множественности, разлагающей, разворачивающей или развращающей цѣлостъ и мудрость цѣлости, цѣломудріе. Какъ не хотящая ничего имѣть отъ себя и для себя, хотя и имѣющая все, она есть „дѣва благо-разумная“, идущая навстрѣчу Жениха, невѣста „Пѣсни Пѣсней“, въ Немъ лишь находящая свою усладу, радость своего бытія. Слово Божіе, а вслѣдъ за нимъ и ранняя христіанская письменность („Пастырь“, Ерма, „Пиръ десяти дѣвъ“ св. Мееодія Патарскаго), изображаютъ Церковь какъ Невѣсту Христову: „и Духъ и Невѣста говорятъ: прійди“ (Откр., 22, 17) и соотвѣтственно Христосъ въ такихъ случаяхъ именуется Женихомъ. Въ иконографіи и иконографической эпиграфикѣ нерѣдко намѣчается тотъ же образъ—Дѣвства-Цѣломудрія ¹⁾.

Итакъ, Дѣвство есть основное *качество* Вѣчной Женственности. Но этимъ качествомъ отнюдь не исчерпывается ея положительная сила: Женственность, будучи дѣвствомъ, является вмѣстѣ съ тѣмъ и женствомъ, и материнствомъ, и эти ея лики (или энергіи) метафизически совмѣстимы и не исключаютъ одинъ другого: дѣвство не отмѣняетъ женства и наоборотъ. Здѣсь мы опять останавливаемся передъ таинственными словами ап. Павла о бракѣ: „тайна сія велика есть, азъ глаголю во Христа и во Церковь“. Здѣсь рѣшительно и безоговорочно въ какомъ-то смыслѣ приравнивается брачное единеніе мужа и жены союзу Христа съ Церковью (эти слова ап. Павла звучатъ особенно внятно и знаменательно для знакомаго съ ученіями Каббалы, преданія которой восходятъ къ дохристіанской эпохѣ и, очевидно, были не невѣдомы и ап. Павлу). *Откровеніе* св. Іоанна, какъ бы вторя этому голосу, говорить о брачной вечери Агнца: „наступилъ бракъ Агнца и жена его приготовила себя“ (19, 7). Конечно, нельзя же отъ такихъ огненныхъ словъ отмахиваться робкимъ аллегоризмомъ.

¹⁾ На иконахъ св. Софіи можно встрѣтить надписи изъ „Пѣсни Пѣсней“, въ которыхъ образъ жениха и невѣсты непосредственно истолковываются примѣнительно къ отношеніямъ Христа и Церкви.

Ап. Павелъ изъясняетъ метафизическую сущность брака, какъ единеніе двухъ воедино, въ „одну плотъ“, вслѣдствіе чего жена теряетъ свою самость во всемъ своемъ бытіи и становится одной плотью съ мужемъ. Но Церковь именно и есть „тѣло Христово“, по прямому и категорическому опредѣленію апостола. Дѣва-Невѣста, само Цѣломудріе въ личномъ образѣ, актуально отдается Богу, вся обожается, охватываемая огнемъ Неопалимой Купины, горящая и не сгорающая. Она дѣлается тѣломъ Божественнаго Логоса и, такъ какъ „жена—слава мужа“ (по ап. Павлу, который здѣсь болѣе, чѣмъ въ другихъ мѣстахъ, говоритъ языкомъ Каббалы), то и она становится Славой Божіей, Престоломъ Божіимъ. На нее изливаются энергіи Божественнаго Логоса, въ коемъ почиетъ Любовь Отчая и черезъ Коего изъ нѣдръ Отчихъ изливается благодать Духа Святаго. Софія-Тѣло Божіе—становится „мѣстомъ“ откровенія св. Троицы: Богъ, трансцендентный въ сущности Своей, въ „энергіяхъ“ Своихъ, въ благодати Своей, открывается прежде всего *вѣчному міру*, не сотворенному и не возникшему во времени (хотя отъ Бога и отличному) и образуящему *natura naturans* для *natura naturata*,—для всякой твари, какова бы она ни была, какъ ангеловъ, такъ и человѣковъ. Это—высшее небо для твари, предѣлъ достигаемости, Божественная Полнота, Плерома. Выше этого—лишь самъ Богъ, живущій въ неприступномъ свѣтѣ Своемъ.

Въ предвѣчномъ бракѣ агнчемъ, въ единеніи Логоса и Софіи, возникаетъ *ens realissimum*, засѣваются умопостигаемая сѣмена бытія, *цѣломудренное всеединство*: какъ Невѣста и Дѣвство, оно есть себя-отданіе, устремленіе, готовность; какъ Жена и Тѣло Божіе, она все получаетъ, все имѣетъ. Дѣвство становится Материнствомъ. Дѣва-Матерь, Защитница и Упованіе рода христіанскаго, являетъ собой этотъ ликъ Небесной Церкви. Земное материнство, вѣчный ликъ коего явленъ въ Богоматери, есть образъ вѣчнаго Материнства, въ немъ выявляется рождающая сила Вѣчной Женственности; приѣмля дѣйствіе Божественнаго Логоса,

„имъ же вся быша и ничто же бысть еже бысть“, зарождаетъ она въ себѣ „умныя“ сущности и черезъ то порождаетъ и самый Логосъ,—небесное богоматеринство, неразрывно связанное съ земнымъ.

Софійная, святая тѣлесность остается трансцендентна нашему чувственному опыту, она можетъ постулироваться имъ только въ качествѣ необходимой метафизической гипотезы, какъ онтологическая его основа. Однако, она можетъ стать доступна созерцанію или опыту подъ благодатнымъ озареніемъ св. Духа, какъ объ этомъ свидѣтельствуесть опытъ святыхъ. Но къ этому опыту нисколько не приближаетъ (если только не удаляетъ) „окультизмъ“, научающій опытно воспринимать тѣла большей утонченности, нежели нашъ „физическій планъ“ (эеирное, астральное, ментальное тѣло), ибо по своей онтологической природѣ эти высшіе „планы“ составляютъ одно съ планомъ „физическимъ“, образуя, такъ сказать, разныя степени сгущенія тѣлесности. „Духовность“ этихъ тѣлъ или міровъ, о которой повѣствуетъ „Geisteswissenschaft“, имѣетъ значеніе вполне относительное лишь въ сравненіи съ болѣе тяжелымъ и менѣе воспримчивымъ тѣломъ, матеріальнымъ или физическимъ, но и эти тѣла „высшихъ плановъ“ представляютъ собою еще матерію или „землю“ (почему и Geisteswissenschaft, какъ мы уже указывали, исповѣдуетъ утонченный гилозоистическій матеріализмъ). Духовная тѣлесность не дается „духовному знанію“. Въ примѣненіи къ святой тѣлесности противоположеніе духа и тѣла, спиритуализма и матеріализма теряетъ всякій смыслъ, ибо оно возникаетъ лишь вслѣдствіе несоотвѣтствія, несовпаденія, неадекватности того и другого. Тамъ же, гдѣ мы имѣемъ полную и совершенную энтелехійность, духотѣлесность, это противопоставленіе теряетъ всякое значеніе, ибо какъ духъ не проявляетъ здѣсь своей противящейся матеріи спиритуальности, враждебной тѣлу, такъ и тѣло не имѣетъ косности, матеріальности, пассивнаго сопротивленія духу. Здѣсь имѣется полное и совершенное взаимопроникнове-

ніе тѣла и духа въ единомъ житнетворящемъ актѣ „вѣч-
 ную жизнь“. Нѣкоторую аналогію можетъ дать намъ
 опытъ нашего собственнаго тѣла, поскольку оно, согласно
 велѣніямъ и нуждамъ духа, сливается съ нимъ воедино ¹⁾:
 при здоровѣ мы не чувствуемъ свои глаза, когда они ви-
 дятъ, или уши, когда они слышатъ, или мускулы, когда
 они движутся, послушные волѣ, и, напротивъ, всѣ наши
 органы даютъ себя знать въ отдѣльности въ случаѣ раз-
 стройства. И вообще свое грѣховное тѣло мы чувствуемъ
 какъ границу или противоположность духа лишь тогда,
 когда оно становится непослушнымъ орудіемъ, или же
 овладѣваетъ духомъ черезъ похоть, но не тогда, когда оно
 вѣрно намъ служить. Отсюда слѣдуетъ, между прочимъ,
 что самая эта антитеза духа и тѣла, столь излюбленная
 у метафизиковъ и моралистовъ, не выражаетъ собой пер-
 воначальной сущности тѣла, но коренится лишь въ из-
 вѣстной его модальности. Другими словами, антитеза „духа
 и тѣла“, какъ противоположныхъ и борющихся началъ,
 есть только модусъ, опредѣленное состояніе тѣлесности,
 (или, что въ данномъ случаѣ есть одно и то же, духовно-
 сти), но не ея существо; отсюда понятна и неизбежная
 ограниченность и связанная съ нею ложность одинаково
 какъ спиритуализма, такъ и матеріализма, въ которыхъ дѣ-
 лается одна и та же ошибка: модальность, состояніе, смѣ-
 шивается съ самимъ существомъ тѣлесности и сопряжен-
 ной съ ней духовности.

Не могутъ быть примѣнимы къ духовной тѣлесности и
 формы „трансцендентальной эстетики“, т. е. временность
 и пространственность. Временность связана съ развитіемъ,
 становленіемъ, мѣональностью и вообще тварностью и не
 приложима къ сверхвременному, въ единомъ актѣ объ-

¹⁾ По ученію іоговъ, сознательное овладѣніе инстинктивными функціями
 тѣла можетъ быть помощью соотвѣтственнаго режима упражненій доведено
 значительно дальше нежели это имѣетъ мѣсто теперь у большинства лю-
 дей. Ср. іогъ *Рамачарака*. Хатха іога, изд. „Новый человѣкъ“ и др. изданія
 той же серіи.

емлющему все въ абсолютномъ совершенствѣ и законченности. Но то же надо сказать и о пространственности. Она обусловлена взаимонепроницаемостью, отталкиваемостью тѣлъ, которыя не могутъ сразу заполнить одного и того же пространства. Наше пространство представляетъ собою какъ бы нѣсколько пространственныхъ слоевъ разной плотности: напр., свѣтъ можетъ свободно проникать черезъ воздушное пространство, черезъ поры одного наполненія пространства можетъ просачиваться другое. Однако, основой пространственности остается, что каждый опредѣленный объемъ пространства, каждое опредѣленное мѣсто, можетъ быть заполнено одновременно только одной матеріей и становится на это время непроницаемымъ для всякой другой. Пространственность есть непроницаемость матеріи и практически опознается какъ граница или форма. Эта непроницаемость связана съ неорганизованностью, съ хаотическимъ состояніемъ міровой матеріи, имѣющей множество несвязанныхъ и независимыхъ центровъ и, стало быть, распадающейся на отдѣльныя взаимовытѣсняющіяся части (какъ бы мы ихъ ни называли: атомы, электроны, центры энергій и под.). Изъ этой взаимоограниченности возникаетъ внѣшняя форма любого тѣла, какъ ограниченная область его бытія. Если устранить эту причину пространственности, предположивъ полную и совершенную организованность мірового тѣла, при которой ничто ничего не вытѣсняетъ, но все существуетъ въ единствѣ, тогда, очевидно; реальность пространства исчезаетъ, оно становится чистой потенциальностью. Формы бытія тогда имѣютъ характеръ не внѣшней принудительности пространства, но лишь внутренней, энтелехической присущей имъ качественности. Эта внутренняя форма, осуществляющаяся въ духовномъ тѣлѣ, остается трансцендентной для теперешняго нашего опыта, скованнаго реальной пространственностью міра. И, однако, побѣду надъ пространственностью мы можемъ наблюдать изъ отдѣльныхъ случаевъ жизни святыхъ, появляющихся вдали отъ мѣста нахождения, видящихъ за предѣлами имъ

фізически доступнаго. О томъ же говорить намъ повѣствованіе Евангелія о тѣлѣ Воскресшаго Господа, свободно проходившаго черезъ непроницаемыя для фізическаго тѣла „заключенныя двери“, внезапно появлявшагося передъ апостолами и столь же внезапно скрывавшагося, при этомъ дѣлавшаго Свое тѣло осязуемымъ для осязанія Ѳомы и даже способнымъ къ принятію фізической пищи (меда и рыбы). Духовная тѣлесность не связана пространственностью ¹⁾, какъ границей, а потому внѣшняя форма должна уступить здѣсь формѣ внутренней, однако же осязуемой и осуществляемой образно и тѣлесно. Пространственность не устанавливаетъ собой тѣлесности, которая можетъ стать и свободной отъ ея граней, она сама связана съ опредѣленнымъ состояніемъ тѣлесности, именно ея непроницаемостью. Еще менѣе, однако, можно мыслить пространственность и временность, вслѣдъ за Кантомъ, идеалистически, какъ форму воспріятія, якобы вовсе не существующую для вещи въ себѣ. Мысль эта будетъ вѣрна лишь въ томъ случаѣ, если ее транспонировать на онтологическій языкъ: тѣлесность въ себѣ свободна отъ пространственности и въ этомъ смыслѣ сверхпространственна, но пространственность есть ея состояніе или модусъ. Однако, отъ этого она не становится трансцендентальной иллюзіей, ибо есть реальное состояніе нѣкоей подлинной реальности такъ же, напр., какъ не есть иллюзія болѣзнь въ организмъ, хотя она и не принадлежитъ къ его существу, а есть только его состояніе. Онтологическій смыслъ и извѣстную, хотя и относительную, реальность пространства можно установить, лишь отправляясь отъ того, что лежитъ въ его основѣ, само оставаясь сверхпространственнымъ. Таковой и является духовная тѣлесность. Отсюда слѣдуетъ, что и самое *тѣло*, какъ внѣшне ограниченная, не-

1) Даже расширеніе опыта въ сторону оккультизма даетъ уже преодолѣніе пространственности: „астральное“ тѣло не связано пространствомъ, на чемъ основана возможность „астральнаго выхожденія“, появленія двойниковъ и разныя телепатическія явленія.

проницаемая, заполненная часть пространства, есть функция пространственности, и должно уступить иному, измененному или расширенному понятію индивидуальной тѣлесности, которая устанавливается внутренней формой, энтелехіей, но не внѣшними гранями.

„Есть тѣла небесныя и тѣла земныя“—*καὶ σῶματα ἐπουράνια καὶ σῶματα ἐπίγεια* (I Кор., 15, 40), говоритъ апостоль, намѣчая всю противоположность между тѣлесностью святой, духовной, и земной, плотской. Въ чемъ же эта разница? Она, очевидно, связана со свойствами земли, какъ матеріи земной тѣлесности. Мы знаемъ землю, какъ всеобщую матеръ, изводящую изъ своего лона и растенія, и животныя, и наконецъ, плоть человѣка. Земля есть общая матерія различныхъ видовъ плоти, о которыхъ говоритъ апостоль Павелъ: „не всякая плоть та же самая плоть (*οὐ πᾶσα σὰρξ ἡ αὐτῆς σὰρξ*), но иная плоть у скотовъ, иная у рыбъ, иная у птицъ“ (I Кор. 15, 39). Земля, какъ противоположность небу, есть лишь потенциальность духовной тѣлесности, сплавъ ея съ ничто, нѣкое первичное смѣшеніе (о которомъ говоритъ Платонъ въ *Тимей*). Та мѣональная основа тѣлесности, которая въ духовномъ тѣлѣ остается лишь въ потенциальности, ибо побѣждена и до конца преодолена идеей,—стала ей адекватна, здѣсь, въ „земномъ тѣлѣ“, утверждаетъ свою актуальность, а идея становится только искомой и заданной; отсюда и возникаетъ процессъ, развитіе, становленіе. Земля въ этомъ смыслѣ есть *становящаяся* духовная тѣлесность, она лишь стремится стать той „новою землею“, которая выявится по окончаніи мірового процесса, когда черная и темная масса преложится въ „море стеклянное, подобное кристаллу“ (Откр. 4,6). Земная плоть обременена матеріей или ничто, г.-е. косностью, тяжестью, дебелостью. Поэтому она есть одновременно и узы, облакающія тѣло мѣональной средой, и земля производящая. Это таинственное продолженіе матеріи идеей мы наблюдаемъ при всякомъ изведеніи „изъ темной глыбы ликовъ розъ“, деревьевъ, цвѣтовъ и злаковъ, стремящихся создать себѣ тѣло, явить въ немъ свою

идею. Это же самое осуществляется и искусствомъ, просвѣтляющимъ матерію идеей. Наконецъ, это же самое чело-вѣкъ въ духовной работѣ производитъ и надъ самимъ собой, созидая свое высшее я, а черезъ него созидая и свое тѣло. Тѣлесность не есть матерія, ибо матерія пуста, безжизненна, мѣональна, но въ то же время тѣлесность возникаетъ въ матеріи и связана съ нею таинственными и нерасторжимыми узами до дня послѣдняго раздѣленія. Тѣло и матерія отнюдь не тождественны, какъ это обычно считаютъ; они настолько различны, что связь тѣлесности съ матеріей есть загадка, по-своему не менѣе таинственная, нежели связь души съ тѣломъ; безтѣлесное же существованіе идей есть фикція и абстракція: *nulla idea sine corpore*. Вся земля есть потенциальное тѣло; изъ состоянія „невидимаго и пустого“ она непрестанно облекается въ славу шести дней творенія: все исходитъ изъ земли и возвращается въ землю. Земля въ этомъ смыслѣ есть „Божья нива“, кладбище, сохраняющее тѣла для воскресенія, и объ *этой* землѣ сказано: «земля еси и въ землю отыдеши». Между тѣлесностью и материальностью устанавливается антагонизмъ, который религиозно-практическое выраженіе находитъ въ аскетизмѣ. На почвѣ этого антагонизма и возникаетъ ложное противопоставленіе духа и плоти, которое выражается въ односторонностяхъ спиритуализма и материализма. Земля, какъ плоть, затемняетъ, закрываетъ, противоборствуетъ идеѣ—энтелехіи, и этимъ создается чувство *плотности*, какъ начало грѣховное, ограничивающее. Къ этому *тѣлу плоти* въ сущности относятся и воздыханія Платона, и вопль великаго апостола: „бѣдный я чело-вѣкъ, кто избавить меня отъ этого тѣла смерти“, и его же свидѣтельство о двухъ законахъ, живущихъ въ чело-вѣкѣ и другъ другу противоборствующихъ. Здѣсь же лежатъ и онтологическіе корни морали съ ея орудіемъ категорическаго императива, непрестанно обличающаго, производящаго судъ надъ обезсиленной плотью, чело-вѣческой волей: на этомъ пути, „дѣлами закона“, нѣтъ спасенія, и только преизбыто-

чувствующая благодать избавляетъ насъ отъ этого „тѣла смерти“.

Матеріей устанавливается временность и пространственность, какъ общая форма нашего міра. Потенціальная энтелехійность матеріальной тѣлесности, земли, можетъ осуществиться только въ процессѣ, во времени, и этимъ полагается основа времени, которое коренится поэтому въ мѣональности, въ полубытіи, частичномъ бытіи; но частичное бытіе не можетъ оставаться таковымъ, а стремится стать цѣлостной энтелехіей, и это становленіе есть время. Матеріальностью же устанавливается и пространственность міра, ибо потенціальность, частичность бытія вводитъ поры небытія въ единую цѣлостную, неразрывную ткань тѣлесности духовной, умопостигаемаго космоса. Міръ оказывается раздробленнымъ, ограниченнымъ, множественнымъ, ибо слои бытія въ немъ всюду переложены слоями небытія. Только въ духоносной тѣлесности каждая отдѣльная идея не только не ограничиваетъ всѣ другія и неограничиваемыми, но въ нихъ находитъ свое собственное развитие, бытіе и восполненіе, какъ клѣтки тѣла въ здоровомъ его состояніи не ограничиваются одна другою, но живутъ другъ другомъ и другъ въ другѣ. Поэтому, если духоносное тѣло и знаетъ пространственность, какъ общій атрибутъ чувственности или тѣлесности, то эта пространственность качественно иная, нежели наше пространство, она не раздѣляется, но соединяетъ, она проникаема, однимъ словомъ, она обладаетъ такими чертами, которыя дѣлаютъ ее трансцендентной теперешней пространственности. Вѣдь весь міръ есть *одна* тѣлесность и *одно* тѣло, въ которомъ, однако, вполне индивидуально должна ощущать себя каждая тѣлесная энтелехія. Благодаря нашей пространственности связность бытія ощущается слабѣе, чѣмъ его раздѣленіе: непроницаемость пространства поэтому становится аксіомой для эмпирическаго сознанія (этимъ объясняются напр., недоумѣнія о томъ, какимъ образомъ одновременно или одновременно во многихъ мѣстахъ совершается одна и та же евхаристи-

ческая жертва, при чемъ всякій разъ Господь всецѣло сообщаетъ Себя каждому причащающемуся). Качественная множественность тѣлесности, благодаря пространственности, превращается въ неопредѣленное множество раздѣльныхъ тѣлъ, движущихся и сталкивающихся подобно атомамъ въ міровомъ мѣшкѣ, по представленію атомистовъ. Конечно, единство тѣлъ не можетъ быть вполнѣ разрушено и въ пространственномъ мірѣ,—оно косвенно подтверждается функціями питанія, дыханія, обмѣна веществъ, всеобщей связанности сущаго ¹⁾, однако, это сознаніе является болѣе плодомъ умозаключенія, чѣмъ непосредственнаго опыта. Міръ, будучи единой тѣлесностью въ своей сущности, остается раздробленнымъ въ своемъ состояніи.

Однако, единая тѣлесность отнюдь не отрицаетъ индивидуальности тѣла, хотя бы попытка ее опредѣлить на языкѣ извѣстной намъ матеріальной тѣлесности вела къ антиноміямъ и апоріямъ ²⁾. Всеобщая проникаемость тѣлъ можетъ сочетаться съ динамической ихъ индивидуальностью въ качествѣ центровъ для разныхъ воплощенныхъ душъ, причемъ она выражается и въ нарочитой связанности ихъ съ опредѣленными тѣлесными единицами (кѣлками). Это признаніе индивидуальности тѣла неразрывно связано съ догматомъ боговоплощенія. Господь облекся плотью не только въ смыслѣ общей причастности къ ней—„и Слово плоть бысть“, но и въ самомъ конкретномъ смыслѣ: воплотился въ индивидуальное тѣло, съ нимъ жилъ и страдалъ, съ нимъ и воскресъ, оставивъ пустую гробницу (пустота эта, въ смыслѣ отсутствія тѣла, еще подчеркивается оста-

¹⁾ О смыслѣ этихъ функцій ср. въ моей „Философіи Хозяйства“ главу III о ѣдѣ и трудѣ.

²⁾ Отрицаніе индивидуальности тѣла, проистекающее изъ его универсальности, составляетъ главный порокъ разсужденій Леруа о воскресеніи Христовомъ: *Леруа, Догматы и критика*, стр. 146—243. Въ результатѣ Леруа приходитъ къ спиритуализму, враждебному тѣлу, и въ сущности отрицаетъ Воскресеніе Христово, какъ конкретный фактъ. Простая послѣдовательность требовала бы отъ него пойти дальше и отрицать и конкретное боговоплощеніе, т.-е. самую основу христіанства.

вленными въ ней погребальными пеленами и „платомъ, который былъ на главѣ Его“. (Io., 20, 7). Конечно, съ нимъ потенциально воскресла, а нѣкогда и реально совоскреснетъ вся тварь, ибо вся она есть въ нѣкоторомъ смыслѣ тѣло Христово, какъ причастная такъ или иначе Церкви Его. Но, имѣя тѣломъ Своимъ всякую плоть, Христосъ имѣетъ и Свое собственное Тѣло, съ которымъ Онъ вознесся на небеса и „сидитъ одесную Отца“. Проповѣдь воскресенія въ индивидуальныхъ тѣлахъ изначала составляла зерно христіанскаго благовѣствованія (вспомнимъ уже проповѣдь ап. Павла въ аѳинскомъ ареопагѣ и скептически-ироническое отношеніе къ нему тогдашнихъ аѳинскихъ спиритуалистовъ: Дѣян. Ап., 17, 32). Вопросъ этотъ неоднократно обсуждался въ христіанской письменности ¹⁾. Признаніе индивидуальности тѣла лежитъ и въ основѣ почитанія св. мощей.

¹⁾ Св. Григорій Нисскій въ своемъ діалогѣ: „О душѣ и воскресеніи. Разговоръ съ сестрой Макриной“ даетъ слѣдующій отвѣтъ на нѣкоторыя недоразумѣнія, связанные съ вопросомъ объ индивидуальномъ характерѣ тѣла воскресенія. „Душа, естественное свойство стихій, стекающихся въ составъ того тѣла, съ которымъ она была соединена, знаетъ и по разложеніи ихъ. И хотя бы естественно стихіи сіи, по причинѣ вложенныхъ въ нихъ противоположныхъ качествъ, далеко отвлѣкло одну отъ другой, удерживая каждую изъ нихъ отъ смѣшенія съ противоположною, тѣмъ не менѣе душа будетъ при каждой стихіи, познавательной силой касаясь и держась свойственнаго ей, пока не произойдетъ опять стеченія разъединенныхъ стихій въ одну совокупность для восстановленія разложившагося, что въ собственномъ смыслѣ есть воскресеніе и имъ именуется“... „Съ какими стихіями она соединена первоначально, въ тѣхъ пребываетъ и по разрушеніи, какъ бы поставленная стражемъ своей собственности, и по тонкости и удобоподвижности духовной силы не оставляетъ собственно ей принадлежащаго при раствореніи этого съ однороднымъ, не подвергается никакой ошибкѣ при раздробленіи на мелкія части стихій, но проникаетъ собственныя свои, смѣшанныя съ однородными, и не ослабѣваетъ въ силахъ, проходя съ ними, когда разливаются во вселенной, но всегда остается въ нихъ, гдѣ бы и какъ бы ни устроила ихъ природа. Если же распоряжающаяся вселенною сила дастъ знакъ разложеннымъ стихіямъ снова соединиться, то, какъ къ одному началу прикрѣпленныя разныя верви всѣ вмѣстѣ и въ одно время слѣдуютъ за влекомымъ,—такъ по причинѣ влеченія единою силой души различныхъ стихій при внезапномъ стеченіи собственно принадлежащаго соплетется тогда душою цѣпь нашего тѣла, при чемъ каждая часть будетъ вновь соплетена, согласно съ первоначальнымъ и обычнымъ ей состояніемъ, и облечена въ звякомый ей

IV. Природа зла.

Мір, сотворенный *изъ ничего въ Началѣ*, т.-е. потенциальная и актуализирующаяся софійность, въ первоизданной своей „добротѣ“ не имѣетъ ничего *антисофійнаго*, не содержитъ никакого зла. Ибо зла еще нѣтъ въ потенциальномъ ничто, составляющемъ основу тварнаго міра, напротивъ, оно становится благимъ, приобщаясь ко благу, изъ темнаго ничтожества становясь бытіемъ. Міръ *до* грѣхопаденія и представлялъ собою такую безгрѣшную потенциальность софійности, метафизическую „землю“, на которой могъ произрасти Эдемъ. Но онъ и не достигъ еще состоянія завершенности, актуализации своей софійности: такъ же, какъ и Адамъ, онъ находился въ начальной, дѣтской стадіи своего развитія, которое лишь должно было привести къ полному одуховленію матеріи, „новому небу и новой землѣ“. И объ этомъ краснорѣчивѣе всего свидѣтельствуешь уже самая возможность той духовной и космической катастрофы, которая совершилась въ грѣхопаденіи и сдвинула міръ съ его прямого пути. *Ничто* не ощущалось въ мірѣ, какъ актуальный принципъ мірозданія, но пребывало, какъ его темная, нѣмая основа. Въ этомъ проявилась побѣда *благости* Творца, призывающаго къ жизни самое *ничто*. Но эта основа мірозданія въ себѣ таила возможность актуализации и вмѣшательства въ судьбы міра, т.-е. грѣха и зла. Достаточно было для этого, чтобы *ничто* вышло изъ потенциальности, сдѣлалось осязательнымъ, какъ темная основа мірозданія. *Ничто* само въ себѣ, конечно, не можетъ стать

видѣ“ (Творенія св. Григорія, еп. Нисскаго, часть IV, 254—5). Въ дальнѣйшемъ развитіи своихъ идей св. Григорій поясняетъ, что здѣсь имѣется въ виду не возстановленіе тѣла въ томъ видѣ, какой оно имѣло при смерти, и вообще не матеріальное тѣло (*σῶμα*), но нѣкоторое динамическое тѣло (*εἶδος*), черезъ которое совершится „возстановленіе нашего естества въ первобытное состояніе“ (ib. 314, 322), свойственное человѣку до грѣхопаденія. Слѣдовательно, совлекутся „кожанья ризы“, которыя, въ пониманіи св. Григорія, означаютъ низшую матеріальную тѣлесность, и возстановится тѣлесность высшая, однако, вполне индивидуальная. Ср. *Несмысловъ*, цит. соч., 598—606.

актуальнымъ принципомъ мірозданія, началомъ *всего*, *ex nihilo nihil fit*,—но оно можетъ ворваться въ осуществленное уже мірозданіе, прослоиться въ немъ, какъ хаотизирующая сила, и въ такомъ случаѣ міръ получаетъ свой теперешній характеръ,—хаокосмоса. Такимъ образомъ, *возможность* зла и грѣха, какъ актуализаціи *ничто*, была заранѣе дана въ мірозданіи: благость и любовь, проявившіяся въ твореніи міра, не остановились и передъ тѣмъ, чтобы смириться, давъ мѣсто бунтующему, хаотическому *ничто*, которое самую возможность самоутвержденія получаетъ лишь благодаря *всему*, какъ тьма и тѣнь получаютъ свое бытіе только отъ свѣта, хотя и стремятся съ нимъ соперничать. Актуальность *ничто* есть поэтому метафизическое хищеніе, на которое, однако, напередъ дано было соизволеніе Творца всяческихъ, возлюбившаго міръ въ его свободѣ, а не въ качествѣ лишь объекта Своего всемогущества. Любовь, смиряющаяся до почтенія твари, попускаетъ вмѣстѣ съ тварной свободой и своеволіе *ничто*. Актуализація *ничто* полагаетъ начало тому множественному, хаотизированному бытію, которое во всѣхъ другихъ отношеніяхъ есть небытіе. И уже само это бытіе—небытіе, какъ общее состояніе мірозданія, есть метафизическій грѣхъ, о которомъ сказано въ Словѣ Божіемъ: *міръ во зль лежитъ*. Есть какая-то изначальная тоска и злоба, выражающаяся и въ „мировой скорби“, и во враждѣ всего со всѣмъ: *πολεμος πατήρ πάντων* (Гераклитъ), *In Ja und Nein bestehen alle Dinge* (I. Böhme). Въ міръ есть этотъ „минусъ“ бытія, которымъ заявляетъ себя Мефистофель и „чортъ“ Ив. Карамазова. Тайнственно и властно влечетъ къ себѣ разверстая пасть небытія. Подобно тому какъ на высотѣ испытывается мучительное и головокружительное стремленіе внизъ, такъ все живое испытываетъ соблазнъ метафизическаго самоубійства, стремленіе уйти изъ „распаленного круга бытія“, *τροχός τῆς γενέσεως*, и однако оно *ни въ комъ и никогда* не можетъ дойти до конца, т.-е. до полного осуществленія, ибо творческое „да будетъ“, почіющее на каждой твари, неистребимо всѣми силами мі-

ра. Тварь поэтому не может съ полной искренностью сказать себѣ: умри, ибо уже въ самомъ актѣ утвержденія къ небытію оно осуществляетъ себя, какъ бытіе,—живое и жизнеутверждающее начало. Отсюда неискренность и фальшь (въ самомъ послѣднемъ, глубокомъ смыслѣ) метафизическаго пессимизма, ибо возжелать своего самоуничтоженія *не можетъ* никакая тварь, ни демоны, ни люди. Самыя жесточайшія муки, червь неусыпающій и огонь неугасающій, только заново утверждаютъ силу бытія. Нужно ли говорить, что самоубійство есть всегда и всецѣло актъ жизнеутвержденія, хотя больной, капризный или своевольный; отъ него далеко отстоитъ та воля къ небытію, о которой бессильно вздыхаетъ буддизмъ. Метафизическая смерть—да и то не смерть, но вѣчное умираніе—низверженіе въ „тѣмную кромѣшную“ на самый край бытія можетъ совершиться для нераскаянныхъ грѣшниковъ только по волѣ Всемогущаго,—да смилуется Онъ надъ созданіями Своими! Однако и тамъ, въ этой тѣмѣ, будетъ слышаться плачь и скрежетъ зубовой, и тамъ отверженная тварь будетъ судорожно корчиться въ тискахъ охватывающаго ее ничто, но и тамъ не найдетъ небытія, ибо Божіе опредѣленіе вѣчно и неотмѣнно, и хотя сотворенные во времени, мы корни своего бытія имѣемъ въ вѣчности и не властны исторгнуть ихъ, не сильны даже этого захотѣть...

Тоска бытія молчаливо свидѣтельствуетъ, что оно отравлено небытіемъ, и жизнь несетъ въ себѣ смерть. вмѣстѣ съ грѣхомъ въ міръ вошла и смерть, какъ начало враждебное бытію, его разрушающее. До грѣхопаденія человѣкъ а въ немъ и всѣ твари созданы были не бессмертными, но и не смертными: *ничто*, находясь въ состояніи потенциальности, было бессильно ввести въ міръ смерть, но вмѣстѣ съ тѣмъ оно не было еще обезсилено уже окончательно совершившейся актуализаціей бытійнаго начала. И какъ только плотина бытія прорвана была актомъ грѣхопаденія, небытіе излилось въ міръ и наводнило все существующее: смерть стала всеобщимъ и послѣднимъ врагомъ. Прароди-

тели жили въ дѣтскомъ невѣдѣніи добра и зла и, конечно, они могли бы вовсе миновать опыта зла. Грѣхопаденіе или, напротивъ, послушаніе волѣ Божіей слѣдуетъ во всякомъ случаѣ считать актомъ свободы, а отнюдь не природной необходимости: въ природѣ твари была только возможность грѣха; но не было никакой къ нему принудительности. Соблазнъ именно въ томъ и состоялъ, чтобы вѣдѣніе, конечно, обманчивое и призрачное, предпочесть послушанію, источнику истиннаго, положительнаго вѣдѣнія. Змѣй прельщаль прародителей возможностью стать *какъ боги*, т.-е. завлекалъ ихъ на путь притязательной, себялюбивой множественности, возбуждалъ желаніе *каждому* стать богомъ будучи тварью, имѣть *все* для себя какъ бы отъ себя. Змѣй не обѣщаль имъ стать на самомъ дѣлѣ богами, ибо вѣщему ихъ сознанію, питавшемуся живымъ общеніемъ съ Богомъ, было ясно, что Богъ—единъ; поэтому онъ звалъ ихъ стать „*какъ боги*“. И соблазнъ змѣя оказался реально осуществимъ, ибо стихія освобожденнаго *ничто*, прорвавшись въ міръ, окружила всякую тварь ледянымъ холодомъ одиночества, разъединила всеединое и центробѣжную силу превратила въ центростремительную: тогда родилось наше малое *я*, которое раздувается въ *я* космическое, весь міръ считая своимъ престоломъ: во истину „будете, какъ боги“. Для такого отравленнаго бытія, не имѣющаго въ себѣ положительной силы безсмертія, жизни вѣчной въ Богѣ и Его мірѣ, какъ положительномъ всеединствѣ, *пассивное* безсмертіе, т.-е. простое отсутствіе смерти, было бы величайшимъ бѣдствіемъ, адомъ на землѣ. Господь пощадилъ Свое созданіе и не далъ ему такого безсмертія, Онъ удалилъ челоуѣка отъ „древа жизни“, плодовъ котораго онъ уже не достоинъ былъ вкушать, и обрекъ его на возвращеніе „въ землю, изъ которой взятъ“, съ тѣмъ, чтобы нѣкогда вновь возвратитъ этой землѣ ея софійную силу въ „жизни будущаго вѣка“. Такимъ образомъ, основная метафизическая и космологическая катастрофа грѣхопаденія, введя въ міръ смерть, обусловила и вызвала другую косми-

ческую катастрофу, но уже благоую и радостную, — воскресеніе мертвыхъ, предваряемое воскресеніемъ Одного — Первенца отъ мертвыхъ, и преображеніе всего міра черезъ созданіе „новой земли и новаго неба, въ нихъ же правда живеть“.

Грѣхопаденіе, которое по своему значенію было космическимъ, произошло, конечно, не въ душѣ міра, какъ Ангелъ-Хранитель твари, не въ божественной Софіи ¹⁾, не въ „Началъ“. „Небо“, *κόσμος ὑψηλός*, міръ умопостигаемый, нетлѣнный и вѣчный, пребываетъ въ недосыгаемой для грѣха области, превыше всякаго бытія, и софійными лучами, бытійными своими энергіями связываетъ его, спасаетъ отъ распыленія, сохраняетъ отъ всегубительныхъ войнъ свирѣпѣющаго хаоса — ничто. Грѣхопаденіе произошло лишь въ *низшемъ* центрѣ софійной жизни, въ твореніи съ его онтологическимъ центромъ — человѣкомъ.

Что же такое зло? Очевидно, что оно не можетъ быть понято, какъ *второе* начало бытія, существующее рядомъ съ добромъ: такое манихейство, помимо религіозной абсурдности своей, представляло бы собой и метафизическій *non-sens*. Этотъ дуализмъ необходимо требовалъ бы высшаго, обосновывающаго начала, и поэтому манихейзмъ нигдѣ не является послѣдовательно и до конца выдержанной доктриной. Очевидно также, что зло, какъ таковое, не могло быть создано благимъ и любящимъ Творцомъ, а потому и не можетъ имѣть въ себѣ бытія или самостоятельнаго источника жизни, который, однако, присущъ сама малѣйшей твари. *Есть только благо*, а все, что не благо, не есть. Однако, *не есть* не означаетъ необходимо *нѣтъ* въ смыслѣ полного отсутствія. Зло можетъ мыслиться какъ попущеннымъ или вкрадшимся въ мірозданіе, какъ его частное самоопредѣленіе, положеніе или состояніе, именно

¹⁾ Нѣкоторая двусмысленность и неясность по этому основному вопросу свойственна ученію Вл. С. Соловьева, который приписываетъ грѣхопаденіе то міровой душѣ, то Адаму. Противъ перваго мнѣнія справедливо возражаетъ кн. Е. Н. Трубецкой (цит. соч.).

какъ не должное актуализированіе того *ничто*, изъ котораго сотворень міръ. Этому *ничто* Создателемъ указано положеніе темной основы, пассивнаго, послушнаго начала, изнанки, а не лицевой стороны бытія, но тварная свобода вольна вызвать къ бытію и небытію, актуализировать *ничто*, влить въ него собственную жизнь, тогда и оно косвенно получаетъ жизнь, а вмѣстѣ съ нею силу вредить, становится зломъ, которое есть поэтому *паразитъ* бытія. Итакъ, зло есть состояніе твари, проистекающее изъ нарушенія онтологическаго равновѣсія, актуализированія *ничто*. Но разъ актуализировавшись, зло, какъ и добро, становится многократно, многообразно и многолико, оно существуетъ тогда и какъ космическое начало, зло въ природѣ, и какъ антропологическое, злая воля въ человѣкѣ. Но во всѣхъ видахъ оно имѣетъ одну сущность: отторженность отъ всеединства, внѣсофійность, или антисофійность, самость, себялюбіе, заключеніе себя въ невидимую, но непроницаемую оболочку *ничто*.

Что же означаетъ власть *ничто* или зла для тѣлесности? Тѣлесность тварнаго міра есть „земля“, она есть матеръ, однако, не матерія, которая существуетъ въ ней лишь какъ возможность. Мать земля порождаетъ жизнь еще не безсмертную, но способную стать безсмертной; въ ней воплощаются тѣлесные образы, хотя еще не софійные, но способные къ ософіенію, хотя еще не энтелехій, но стоящіе на прямомъ пути къ энтелехійности. Такъ, дѣтскій обликъ не есть еще окончательное выраженіе духовной индивидуальности, однако представляетъ собой начальный и существенный моментъ ея роста. Напротивъ, болѣзнь, уродство, извращеніе не суть моменты развитія организма, хотя они властно врываются въ жизненный его отправление. Идеи-формы, которыя порождаетъ мать земля, запечатлѣны присутствіемъ *ничто*, какъ темной основы твари: онѣ хрупки, не прочны, не гарантированы отъ разрушенія, онѣ не имѣютъ еще на себѣ закала вѣчности. Иначе и невозможно было бы грѣху въ такой степени испортить мірозданіе, внесши въ него раз-

рушеніе, болѣзнь и смерть. Дѣйствіе грѣхопаденія вырази-лось именно въ томъ, что „земля“ стала матеріей, не утравъ конечно, своей софійной насыщенности и рождающей силы. Оѣх ѡу, ничто, не-сущее, получило не должную силу въ первоматеріи, въ мѡонѣ, равновѣсіе было нарушено въ сторону небытія, въ міръ вошла смерть, какъ сила небытія, незримо присутствующая во всей твари и неотвратимо совершающая свою работу. Потому роковой двойственностью запечатлѣны всѣ процессы жизни: ростъ неразрывно связанъ съ разрушеніемъ, онъ есть движеніе навстрѣчу неизбежному, неотвратимому концу; съ каждымъ днемъ и часомъ своего бытія, цвѣтенія, энтелехирования, все живое приближается къ смерти и разрушенію, т.-е. моменту безусловно анти-энтелехическому, и эта неразрывность жизни и смерти представляетъ одну изъ величайшихъ загадокъ бытія. Земля, ставшая матеріей, неспособна уже породить безукоризненные, бессмертные, энтелехическія формы. Имъ неизмѣнно присуща тяжесть, косность, непроницаемость,—какой-то нерастворимый осадокъ „матеріи вообще“ тяжело ложится на днѣ всякой формы. Развѣ софійное очарованіе цвѣтовъ не заключается въ ихъ пронизанности формой, при чемъ минимумъ матеріи соответствуетъ здѣсь максимуму формы? Не въ этомъ ли тайна розы? Не этимъ ли волнуется свѣтоносная, прозрачная эпомея, которая и платится за достигнутое совершенство, за почти райскую духоносность своей плоти краткостью своей часовой жизни? Земля ставшая матеріей, перестаетъ уже породить чистую, духовную тѣлесность, она производитъ „плоть“, тѣла плотскія, непрозрачныя, недуховныя, дебелыя, обремененныя своей собственной тяжестью, составляющія оковы и темницу для духа. Ученіе Плотина о матеріи, какъ злѣ, совершенно справедливо въ примѣненіи именно къ этому состоянію бытія. Его невѣрность состоитъ лишь въ осужденіи всяческой тѣлесности, въ хулѣ на Мать Землю, Деметру. Но всеобщее чувство человечества, тяготящагося своимъ плотскимъ существованіемъ, стыдящагося

своего тѣла, ошущающаго его, какъ оковы, есть многозначна-
 менательное свидѣтельство о порчѣ природнаго бытія, о
 болѣзни тѣлесности, ея оплотненіи. Оно же составляетъ
 основу и сущность христіанскаго аскетизма, который стре-
 мится отнюдь не къ освобожденію отъ тѣла, но къ его
 апопоеозу путемъ побѣды надъ плотью. Но хотя мы и сты-
 димся своей плотяности, однако черезъ нее ошущаемъ и
 свою тѣлесность. И мы перестаемъ чувствовать эту свою
 плотяность, забываемъ о ней, когда искусство показываетъ
 намъ нашу подлинную тѣлесность, насъ же самихъ въ до-
 стойномъ, должномъ образѣ бытія: божественныя изваянія
 эллиновъ, запечатлѣвшія нѣкую правду человѣческаго тѣла,
 даютъ это высшее *знаніе* о нашей тѣлесности. Отчего же
 предъ великими произведеніями искусства мы утрачиваемъ
 это болѣзненное чувство стыда передъ наготой, словно
 хотя на мигъ ошущаемъ себя въ Эдемѣ? И притомъ чув-
 ствуется съ несомнѣнностью, что эти прекрасныя тѣла
 и должны быть обнажены, ибо всякая одежда была бы
 умаленіемъ ихъ красоты. Кому пришла бы въ голову мысль
одѣть Венеру Милосскую? Наоборотъ, *внѣ* этого просвѣт-
 ленія, нарушеніе завѣтовъ стыдливости, ея притупленіе и
 утрата свидѣтельствуеъ о развращенности и цинизмѣ и
 души и тѣла (такъ „дэкольтэ“ всегда есть болѣе или ме-
 нѣе вызовъ стыдливости). Чувство стыда своего тѣла, нѣ-
 котораго своего безобразія, которое только сильнѣе под-
 черкивается случайными проблесками красоты, „миловид-
 ностью“ „хорошенькихъ“, есть одно изъ самыхъ глубо-
 кихъ и подлинныхъ мистическихъ самоощущеній. Оно глу-
 боко правдиво, ибо всѣ люди, дѣйствительно, находятся
 по отношенію къ своему тѣлу въ положеніи „Золушки“
 или „Гадкаго утенка“, всѣ они въ большей или меньшей
 мѣрѣ тоскуютъ по своимъ эдемскимъ тѣламъ, облеченнымъ
 красотой и софійной славой. Знаютъ, что эти тѣла они
 имѣютъ, хотя и не въ силахъ ихъ реализовать. И отсюда
 же эта роковая, магическая власть красоты, ея мучитель-
 ная загадка (которую такъ жгуче чувствовалъ Достоевскій).

Власть красоты непонятно, незакономерно и совершенно иррационально врывается въ этотъ міръ и царить въ немъ, ибо вѣдь красота царственна и не можетъ не царить, и весь міръ, какъ къ свѣту, тянется къ красотѣ. Она есть наше собственное воспоминаніе объ Эдемѣ, о себѣ самихъ въ своей собственной подлинности. Но эта безсильная, а потому и призрачная, лживая красота обманываетъ, ибо покрываетъ собой плоть и тлѣнь. Вотъ почему такимъ губительнымъ и испепеляющимъ является ея пламень, почему она рѣдко поднимаетъ и спасаетъ, но чаще губить: „красота это страшная вещь, здѣсь Богъ съ дьяволомъ борется“ (Достоевскій). Эдемская красота въ не-Эдемѣ, въ царствѣ „князя міра сего“, есть до извѣстной степени хищеніе или поддѣлка, и потому она жалитъ, какъ змѣя, и губить сладкою своею отравой. Земная красота загадочна и зловѣща, какъ улыбка Джіоконды; съ Елизаветой Тюрингенской соперничаетъ здѣсь гротъ Венеры. И „женѣ, облеченной въ солнце“ противостоитъ „жена блудница“, облеченная въ сатанинскую красоту; соперничаютъ и мучительно борются онѣ объ въ душахъ людей, Эдемъ утерявшихъ, но его не забывшихъ и всегда о немъ тоскующихъ... Томленіе по красотѣ, мука красотой, есть вопль всего мірозданія.

Итакъ, матерія, матеріальность есть не субстанція какъ думаютъ матеріалисты, а только *качество* тѣла, болѣзнь, извращеніе тѣлесности, дѣлающее тѣла плотью, облакающее кожаною ризой ихъ славу и красоту. Но это качество проникаетъ *всю* жизнь, не только тѣла, но и духа. Вся жизнь тѣла, всѣ его функціи получаютъ отпечатокъ матеріальности и плотскости, что съ особенной остротой ощутимо въ центральныхъ узлахъ жизни, именно въ функціяхъ питанія и размноженія, иначе говоря, космическаго и полового общенія. Поэтому остріе аскетизма всегда направляется именно въ эту сторону, и сюда же устремляется обостренная брезгливость, не умѣющая или не желающая отличать *состояніе* отъ *существа* этихъ функцій. Эта метафизическая брезгливость особенно привилась въ философіи Плотина и въ системѣ Бе-

ме, который считаетъ и genitalia, и „Mädensack“ появившимся только послѣ грѣхопаденія. Въ этомъ онъ имѣетъ, впрочемъ, себѣ предшественниковъ уже въ нѣкоторыхъ изъ отцовъ Церкви. Однако, особенная чувствительность, завуалированность, стыдливость можетъ быть истолкована и какъ выраженіе нарочитой священности, глубочайшей интимности, нѣжности этой стороны жизни; и именно потому она поражена грѣхомъ наиболѣе ощутительно. Ни въ питаніи, ни въ размноженіи, которыя Богъ установилъ для человѣка уже въ эдемскомъ его состояніи, очевидно, нѣтъ ничего грѣховнаго,—объ этомъ свидѣлствуютъ христіанскія таинства брака и питанія (Евхаристіи), они суть бытійственныя узы, связывающія человѣка съ міромъ и Софіей и въ ней съ Богомъ.

Въ матеріальности плоти заключается и источникъ ея смертности. Матеріальность есть грѣхъ тѣлесности, ея оплотненіе, она является лишь послѣдствіемъ основного самоопредѣленія человѣка. Актуализированное ничто, небытіе, властно ворвавшееся въ бытіе, парализуетъ силы жизни, хотя и неспособно обезсилить ее совершенно. Жизнь снова и снова подьмлетъ свой водометъ, разбивающійся мириадами брызгъ и свергающійся обратно къ первоисточнику. „Земля еси и въ землю отыдеси“, былъ приговоръ Божій Адаму, а въ немъ и всему человѣческому роду и всей твари. Здѣсь и судъ, и спасеніе: возвращеніе въ землю, разбитіе созданной формы. Смерть есть крайнее зло, „последній врагъ“, но она не есть полное истребленіе жизни. Ибо мать земля неистошима въ своихъ рожденіяхъ, снова и снова порождаетъ жизнь, ибо она есть становящаяся Софія. „Возвращаемое въ землю“ только замираетъ какъ сѣмя, ожидая своего воскресенія. Сынъ Человѣческій былъ тѣмъ зерномъ, которое три дня и три ночи прозябало въ нѣдрахъ земли, чтобы породить плодъ воскресенія. И вслѣдъ за этимъ Первенцемъ изъ мертвыхъ, земля вновь породить возвращаемыхъ въ нее мертвецовъ, уже въ новыхъ не матеріальныхъ, не плотяныхъ тѣлахъ, и сама земля будетъ

„земля новая“, та, каковою предназначено ей быть Творцомъ. Человѣческая смерть есть расторженіе тѣла, возвращаемаго землѣ, и духа, временно ведущаго жизнь безъ тѣла и проходящаго въ ней невѣдомую стезю опыта. Смерть прочихъ тварей есть только возвращеніе ихъ землѣ, но и оно не можетъ означать ихъ полнаго уничтоженія, ибо и онѣ ждуть своего искупленія, „покорившись суетѣ“ не добровольно, но вынужденно, черезъ человѣка. Онѣ имѣли до грѣхопаденія то естественное безсмертіе, которое принадлежало неповрежденной ихъ тѣлесности. Съ ея поврежденіемъ извратилась и самая природа ихъ, измѣнились инстинкты въ животныхъ, появилась „звѣриность“. И почему же надо думать, что въ царствѣ славы они не получаютъ хотя того, что имѣли, но потеряли по волѣ своего царя-человѣка? Почему думаютъ, что преображенная мать-земля позабудетъ объ этихъ безсловесныхъ чадахъ своихъ и не изведетъ ихъ къ жизни? Трудно мириться съ мыслию о прославленіи человѣка въ пустынномъ мірѣ, не населенномъ преображенной тварью, которая теперь населяетъ даже землю проклятія. И тогда во свѣтѣ преображенія спадетъ со всѣхъ нихъ позоръ ихъ кажущейся „антиидейности“ и проклятіе ихъ „звѣриности“, и вновь стануть они младшими братьями и друзьями человѣка. Вѣдь даже и теперь дѣти, еще сохраняющія на себѣ отблескъ Эдема, въ звѣряхъ имѣютъ нерѣдко лучшихъ друзей своихъ. И тогда окажется, быть можетъ, что иные изъ нихъ, теперь особенно ненавистные и отвратительные зловредностью своей или безобразіемъ своимъ, были лишь оклеветаны клеветникомъ-дьяволомъ, сдѣлались жертвами его лжи и насилия, начиная съ „змѣя, мудрѣйшаго изъ звѣрей“, навлекшаго на себя особое проклятіе за свою роль въ качествѣ орудія искушенія. И спасется *вся* тварь до послѣдняго созданія Божьяго ¹⁾.

¹⁾ Конечно, нельзя говорить объ индивидуальномъ безсмертіи животныхъ, ибо вообще понятіе индивидуальности въ человѣческомъ смыслѣ здѣсь не приложимо. Вѣрнѣе здѣсь слѣдуетъ думать о нѣкоторой родовой жизни, осуществляющейся во многихъ особяхъ.

Первородный грѣхъ совершился не въ душѣ міра, но въ ея низшемъ, становящемся центрѣ, въ области тварности. Поэтому онъ и не могъ уничтожить софійной основы міра и породить иную, уже антисофійную основу. Онъ могъ только повредить или отравить, но не умертвить природу, извратить ее въ состояніи, но не въ существѣ. Другими словами первородный грѣхъ принесъ съ собой не субстанціальную, но лишь функциональную порчу міра, „міръ во злѣ лежитъ“, но не есть зло, оно есть его состояніе, но не естество. Иначе развѣ возможно исповѣдывать вѣру въ Бога, облекшагося плотію этого міра, содѣявшаго ее одеждой неизреченнаго своего Божества? Въ опредѣленіи степени порчи міра первороднымъ грѣхомъ выражается весьма важный оттѣнокъ міроощущенія, который далеко не всегда и не вполнѣ поддается отчетливой формулировкѣ, но оказываетъ сильнѣйшее вліяніе на все міровоззрѣніе. Это вполнѣ очевидно, если мы сопоставимъ крайніе полюсы: напр. натурализмъ разныхъ оттѣнковъ, который вообще слѣпъ къ злу въ мірѣ и видитъ въ немъ случайность, недоразумѣніе или заблужденіе (таковъ же и новѣйшій гуманизмъ съ его теоріями прогресса: социализмомъ, анархизмомъ, позитивизмомъ), и антикосмизмъ, который слѣпъ къ добру въ мірѣ и видитъ въ немъ только злую майю (буддійскій аскетизмъ, философскій пессимизмъ). Но существуютъ и разныя промежуточныя мнѣнія. Согласно одному мнѣнію, весьма вліятельному и въ христіанствѣ, подъ вліяніемъ грѣха существенно извратилась какъ душа такъ и тѣло, при чемъ въ немъ появились совершенно новыя функціи и соотвѣтствующіе имъ органы, именно пола и пищеваренія. Согласно этому же мнѣнію, теперешніе органы пола отсутствовали у прародителей, и самое размноженіе должно было бы совершаться инымъ, невѣдомымъ путемъ ¹⁾. Согласно еще болѣе край-

¹⁾ Напр. св. Григорій Нисскій говоритъ по поводу воскресенія: „а воспріятое нами отъ кожи безсловесныхъ—плотское смѣшеніе, зачатіе, рожденіе, нечистота, соспы, пища, изверженіе, постепенное прихождение въ совершенный возрастъ, зрѣлость возраста, старость, болѣзнь, смерть“, все это не подлежитъ воскресенію (Творенія, часть IV, 315—16).

нему мнѣнію, принадлежащему Я. Беме, и самый полъ есть уже слѣдствіе грѣхопаденія, ибо жена создана человѣку уже послѣ его внутренняго отдѣленія отъ Jungfrau Sophia (ср. экскурсъ о Бѣме), въ перевозданномъ состояніи чело-вѣкъ пребывалъ совершенно сверхполымъ. Ибо Jungfrau Sophia есть отвлеченный принципъ мудрости, *Spiegel der Weisheit*, и ея отношеніе къ полу устанавливается только ея именемъ, очевидно, навѣяннымъ „Книгою Премудрости Соломона“. Но для этого „зеркала мудрости“ совсѣмъ нѣтъ необходимости быть не только „Женственностью“, но даже и просто „Дѣвой“. При такомъ пониманіи пола, самымъ центральнымъ проявленіемъ грѣха является зачатіе, отъ котораго человѣкъ рождается, а первоначальная сущность первороднаго грѣха есть половая похоть,—змій возбудилъ въ Евѣ блудное разженіе. Слова покаяннаго (50) псалма: „въ беззаконіяхъ зачать есмь и во грѣсѣхъ роди мя мати моя“, получаютъ истолкованіе въ узкомъ смыслѣ, примѣнительно къ самому зачатію. Здѣсь утверждается почти уже субстанціальная порча естества: черезъ врата пола не можетъ родиться ничто чистое и святое уже потому, что это есть полъ.

Напротивъ, этой принципиальной брезгливости къ полу и тѣлу не знала художественная прозорливость эллиновъ, которые съ эдемской наивностью не боялись обнаженности, подобно тому, какъ и дѣти не знаютъ этой брезгливости. Церковь также учитъ насъ *ничѣмъ не брезгать* въ природѣ и ничего въ ней не отдаетъ Люциферу. Нѣтъ жизненныхъ функцій, которыя бы она осуждала, *какъ таковыя*, и всего яснѣе это сказывается на томъ, что она даетъ молитвенное свое благословеніе и на ѣду и на разную³ потребу и *принципиально принимаетъ полъ*, какъ это со всею очевидностью слѣдуетъ изъ таинства брака¹⁾. Бракъ есть „вѣн-

1) Въ „чинѣ послѣдованія вѣнчанія“ послѣднее изображается, какъ перковное и человѣческое торжество, и совершенно отсутствуютъ какія бы то ни было черты брезгливости къ полу и браку, какъ таковому. Напротивъ, вспоминается бракъ въ Канѣ Галилейской, освященный присутствіемъ самого

чаніе“, усвоеніе челоуѣку нѣкоего принадлежащаго ему царственнаго достоинства, которое, однако, реально осуществимо только въ двуединствѣ мужа и жены. Церковь осуждаетъ скопчество, проистекающее изъ брезгливости къ полу, изъ метафизическаго его отрицанія. Путь монашескій, „равноангельскій“, есть особый путь, во-первыхъ, принципиально равноцѣнный браку (какъ это и свидѣтельствуется многими подвижниками, прошлыми и современными), а во-вторыхъ, отнюдь не предполагающей метафизическаго отрицанія пола. Кто вдумывался въ нѣкоторыя черты подвижничества, запечатлѣвшіяся въ житіяхъ, тотъ понимаетъ, что это не такъ и что монашество есть въ извѣстномъ смыслѣ какъ бы обходный путь къ небесному вѣнчанію: Вѣчная Женственность для нихъ не имѣетъ земнаго лика, но зато они зрятъ ее лицомъ къ лицу... И „третьяго“ пути жизни пола, внѣ брака или монашества, который измышлялъ Влад. Соловьевъ, тоже слегка страдавшій брезгливостью къ полу, внѣ „прелести“ или же „разжиганія“ (котораго избѣгать мудро совѣтуетъ ап. Павелъ), для Церкви не существуетъ. Пониманіе космическаго зла и вліянія первороднаго грѣха имѣетъ безконечную важность для ученія о природѣ нашего спасенія, ибо въ немъ предрѣшается вопросъ о Богородицѣ и боговоплощеніи. Очевидно, что для тѣхъ, кто порчу природы считаетъ почти субстанціальной и въ самомъ рожденіи челоуѣка видитъ узелъ грѣха, боговоплощеніе невозможно на основѣ тварнаго восхожденія, восполняемаго благодат-

Господа, вспоминаются ветхозавѣтные патріархи, которые считаются состоящими въ родословной Господа Іисуса, испрашивается обручающимися единоумудріе и цѣломудріе (явный знакъ того, что между цѣломудріемъ и бракомъ не существуетъ противорѣчія): „честный бракъ ихъ покажи, нескверное ихъ ложе соблюди, непорочное ихъ сожителство пребывать благослови“, „сочетай... зане отъ тебя сочетаваются мужу жена, сопрязи ихъ въ единоумудріи, вѣнчай я въ плоть едину, даруй имъ плодъ чрева, благочадіе, воспріятіе“. А обведеніе брачующихся въ вѣнцахъ вокругъ аналая, какъ извѣстно, сопровождается тѣми же самыми пѣснопѣніями, какъ и посвященіе во іереи,— и уже это одно показываетъ, какъ высоко оцѣнивается бракъ Церковью.

ной силой. Оно осуществимо лишь ея поглощеніемъ, замѣной, фактическимъ ея отстраненіемъ, т.-е. это ученіе ведетъ къ болѣе или менѣе явному монофизитству, каковое мы и имѣемъ, напр., у Беме, отрицающаго своимъ ученіемъ возможность Богородицы. Станнымъ образомъ, на почвѣ юридическаго, а потому тоже нѣсколько монофизитскаго пониманія искупленія у католиковъ появилось ученіе, которое въ стремленіи наипаче прославить Пресвятую Дѣву въ дѣйствительности Ее умаляетъ. Мы разумѣемъ здѣсь новый католическій догматъ, провозглашенный въ 1854 году, о непорочномъ зачатіи Пресв. Дѣвы. Въ буллѣ папы Пія X, формулировавшей на соборѣ самую сущность догмата, она выражена въ слѣдующихъ словахъ: „Преблагословенная Дѣва Марія въ первомъ мгноvení своего зачатія, по особенной благодати Всемогущаго Бога и особому преимуществу, ради будущихъ заслугъ І. Христа, Спасителя рода человѣческаго, была сохранена свободной отъ всякой первородной вины“ ¹⁾. По смыслу этого ученія, Пресв. Дѣва превозмогающимъ дѣйствіемъ благодати какъ бы механически изъимется изъ природы и соблюдается для своего предназначенія. Нетрудно видѣть, что это ученіе имѣетъ соблазнительную близость съ воззрѣніемъ Беме, по кототому Марія при гласѣ Архангела какъ бы метафизически подмѣняется Jungfrau Sophia, ея же собственная природная оболочка, послѣ выраженнаго ею согласія на вселеніе Jungfrau Sophia, теряетъ свое значеніе для боговоплощенія. Католики, обнаруживая въ этомъ общую дефектность своей антропологии, нѣкоторую „без-человѣчность“ своего „юридизма“, эту же мысль о метафизическомъ насилии надъ природой и человѣческимъ естествомъ отнесли уже къ самому зачатію Богоматери. И справедливо напрашивается вопросъ: если непорочность Богоматери обусловлена ак-

¹⁾ Ср. весьма содержательное изслѣдованіе прот. *Александра Лебедева*. Разности Церквей восточной и западной въ ученіи о пресв. Дѣвѣ Маріи Богородицѣ по поводу латинскаго догмата о непорочномъ зачатіи. Варшава. 1881, стр. 117.

томъ благодати, изъяснимъ изъ власти естества самое Ея зачатіе и означающимъ какъ бы новое твореніе, то всемогущество Божіе могло вѣдь совершить это въ любой моментъ исторіи человѣческаго рода и надъ каждою изъ дочерей Евиныхъ. Не устраняется ли этимъ ученіемъ значеніе самой личности Пресвятой Дѣвы, Ея свобода и подвигъ? Не устраняется ли этимъ весь Ветхій Заветъ, который имѣлъ цѣлью воспитаніемъ еврейскаго народа подготовить въ немъ рождество Богоматери? Правда, Рождество Господне произошло сверхъестественнымъ путемъ „безсѣменнаго зачатія“ отъ Духа Св., ибо не могъ Богъ родиться вполне какъ человѣкъ. Однако Онъ родился отъ вполне человѣческой матери, имѣющей въ себѣ все человѣческое. Православная Церковь, не менѣе католической прославляющая „честнѣйшую херувимъ и славнѣйшую безъ сравненія серафимъ“ и чтущая особымъ праздникомъ (9 декабря) Ея зачатіе, мудро не опредѣляетъ формулой того, что неизреченно теплится въ вѣрующемъ сердцѣ, молитвенно припадающемъ къ Пречистой Заступницѣ. Однако, наблюдая отдѣльныя черты Ея почитанія, насколько оно выражается въ богослуженіи, можно сдѣлать и нѣкоторые выводы по интересующему насъ вопросу. Православная Церковь чтитъ зачатіе Богоматери, предвозвѣщенное ангеломъ „богоотцамъ“ Іоакиму и Аннѣ (подобно тому, какъ она чтитъ и зачатіе св. пророка Іоанна Предтечи), но въ то же время не изъимлетъ этого зачатія изъ общаго порядка природы, не провозглашаетъ его „непорочнымъ“ въ католическомъ смыслѣ¹⁾. Не зна-

¹⁾ Въ службѣ Зачатію Богородицы (Миня мѣсячная, декабрь), въ стихирахъ на „Господи возвахъ“ читаемъ: „Пророческая рѣченія нынѣ исполняются: гора бо святая въ ложеснахъ водружается; лѣствица божественная насаждается; престоль великій царевъ приуготовляется; мѣсто украшается боговходимое; купина неопалимая начинаетъ прозябати, мвроположница святни уже истекаетъ... Недовѣдомое ангеломъ и человѣкомъ великое, еже отъ вѣка сокровенное таинство преславное, днесь въ ложеснахъ цѣломудренныя Анны младоносится Марія Богоотроковица, уготовляема во вселеніе всѣхъ Царя вѣковъ и въ обновленіе рода нашего“... Сѣдалень: „Новое небо во чревѣ Анны зиждется Бога вседѣтеля повелѣніемъ, изъ него же возсіяетъ

читать ли это, что Церковь относится къ человѣческому зачатію, какъ таковому, не только безъ принципиальной неприимиримости и метафизической брезгливости, но и свидѣтельствуеъ о возможной для него благословенности, выражающейся даже въ особомъ явленіи ангела. И не значить ли это, съ другой стороны, что въ зачатіи и рождествѣ Богородицы дѣйствовала, хотя и вспомошествоваемая, но не вытѣсняемая благодатію природа, и она способна была возвыситься въ Богородицѣ до той чистоты и святости, которую неизмѣнно славить Церковь словами Архангела: „радуйся; Благодатная, Господь съ тобою, благословенна ты между женами“ (Лк. I, 28). „Ангель воішше Благодатнѣй: чистая Дѣва, радуйся“ (пасхальный задостойникъ). Въ Богоматери природа, „земля“, снова достигла своей вершины, той высшей чистоты и непорочности, на которую она и пораженная грѣхомъ оказалась способна. Къ приуготовленію этой чистоты, къ зачатію Пресв. Богородицы, вело благодатное строительство Церкви ветхозавѣтной, въ чистотѣ Богоматери сосредоточилась вся ветхозавѣтная, благодатная и природная святость, человѣческое естество приуготовилось и приукрасилось, чтобы принять въ себя Бога. Поэтому появленіе Богоматери, а слѣдовательно, и боговоплощеніе возможно было только въ „полноту время“, когда совершился естественный, хотя и вспомошествоваемый благодатію, процессъ внутренняго возрожденія и оздоровленія природы, центромъ коего и является пресв. Дѣва. Грѣховное дѣло Евы не оказалось неисправимымъ. Марія, сѣма жены, осуществила то, къ чему не была призвана Ева. Въ

вечернее солнце“... Канонъ, пѣснь I: „Зачатіе днесь, богомудрая Аяно, твое празднуемъ, яко вмѣстившую нигдѣ же вмѣстимаго начала еси“...
 * „Анна славная нынѣ зачинаетъ чистую, безплотнаго заченшую Господа прѣблагаго“... „Отъ тлѣнныхъ воссіяла еси, Дѣво, ложеся: въ нетлѣннѣ бо чрезъ славы солнце носила еси, бывша якоже есьмы, кромѣ вращенія и смѣшенія“. Въ приведенныхъ отрывкахъ заключаются основные мотивы, на которыхъ построена эта служба: здѣсь нѣтъ мысли о „непорочномъ зачатіи“, и ничѣмъ не отрицается его природный характеръ, но пѣснословится зачатая Приснодѣва.

лицѣ Маріи природа, „зѣмля“, оказалась достойной принять небо, соединиться съ нимъ нераздѣльно и несліянно въ Богочеловѣкъ. И Богоматерь, сушая превыше всѣхъ тварей, есть въ то же время и слава земли. Это именно и чувствовалъ и провозгласилъ нашъ прозорливецъ „матери-земли“, Ф. М. Достоевскій, въ словахъ своихъ: „Богородица мать-сыра земля есть, и великая въ томъ заключается для человѣка радость“. Матерь земля оказалась матерью Матери Бога, въ ней образовался новый центръ софійности, становящейся Церкви.

Въ противоположность католическому ученію о непорочномъ зачатіи, Богоматерь произошла природнымъ, человѣческимъ путемъ, и ничто человѣческое—не въ смыслѣ возможныхъ извращеній и грѣховъ, но въ смыслѣ естества и искушеній—не было ей чуждо. Потому-то и является поворотнымъ моментомъ въ исторіи міра та таинственная и священная минута, когда Дѣва рекла: „се раба Господня“, ибо въ ней, съ ней и черезъ нее рекла это вся природа, все человѣчество. Потому и человѣчество, воспринятое Господомъ отъ „чистыхъ кровей“ Богоматери (Послѣдство св. причащ., Богородиченъ), было полное и несомнѣнное, въ противоположность всякому докетизму и монофизитству: Господь Иисусъ сталъ воистину человѣкомъ, воспріялъ всю полноту человѣческой природы, а потому и искупилъ ее Своею Кровію. Онъ принялъ полноту человѣчества и понесъ на Себѣ и всю тяжесть его смертной природы, Онъ подъялъ на Себя крестъ міровой смерти и побѣдилъ ее славнымъ Своимъ Воскресеніемъ. И вмѣстѣ съ Нимъ, вознесшимъ на крестъ плоть, „со страстями и похотями“, сопереживала искупительную муку и сама природа въ лицѣ Пречистой Матери Его, Которой воистину орудіе прошло душу. Слово свое: „се раба Господня, да будетъ мнѣ по слову Твоему“, Она осуществила всею своей жизнью и своимъ соучастіемъ въ подвигъ послушанія Сына своего, молитвенно восхотѣвшаго: „не якоже Азь хошу, но якоже Ты“. Болѣе жестокой муки не въ-

дала тварь, но эта мука и сдѣлала Богоматерь „всѣхъ скорбящихъ радостью“. Вмѣстѣ съ Распятымъ на Голгоѣ Богочеловѣкомъ сораспиналось и природно-человѣческое естество, въ чистѣйшемъ и святѣйшемъ Существовѣ, Приснодѣвѣ-Матери. Богоматерь есть не только освященіе и спасеніе міра черезъ Родившагося отъ Нея, но и сама Она есть прославленіе и просвѣтленіе природы, оказавшейся къ тому способной и того достойной. А это значить, что сила первороднаго грѣха, хотя была велика и вредительна, но осталась ограниченной, ибо въ субстанціально испорченномъ мірѣ не могла бы родиться Богоматерь, и такую плоть не могъ бы пріять на Себя Спаситель міра. Окончательно испорченный міръ былъ бы достоинъ уничтоженія и, конечно, самъ въ себѣ нашель бы сѣмена смерти и разрушенія. Но Божіе твореніе въ своей глубочайшей первоосновѣ вовсе и не можетъ быть такъ непоправимо, такъ *неискупимо* испорчено отъ навѣтовъ злобы. Міръ боленъ, но эта болѣзнь не къ смерти, и Богоматерь есть явленіе софійности въ мірѣ, въ силѣ и славѣ лицъ Богоматери и Софіи.

Экскурсъ первый. Ученіе о злѣ у св. Діонисія Ареопагита.

Пониманіе зла, какъ не-сущаго, подробно развивается въ сочиненіи „О божественныхъ именахъ“, приписываемомъ св. Діонисію Ареопагиту. Все сущее происходитъ изъ добра, а не изъ зла, и потому зло не есть вполне зло, но участвуетъ въ добрѣ. „Развѣ не бываетъ часто уничтоженіе одного возникновеніемъ другого“? ¹⁾ Въ своемъ комментарий къ этому творенію Ареопагита св. Максимъ Исповѣдникъ говоритъ слѣдующее: „мы сказали, что если Богъ, сверхсущественно сущій (*ὑπερουσίως ὄν*), называется безначальнымъ и всего виновникомъ, то антитезой, предѣломъ бытія и безсущностнымъ (*ἔσχατον τῶν ὄντων καὶ ἀνούσιον*), подобно тому

¹⁾ *St. Dionysii Areopag., de divinis nominibus, IV, 19 (Migne patrolog. ser. gr., III, c. 717).*

какъ Богъ сверхсущностей, является матерія (ὄλη), она называется и не (μη) существующимъ и существующимъ въ (ἐν) Богѣ, возникая благодаря Его благодати, и черезъ смѣшеніе съ чувственнымъ становится не вполнѣ зломъ и не вполнѣ добромъ, обнаруживаясь черезъ неустойчивое (ἀστατον). Ибо зло въ неустойчивомъ имѣетъ и часть блага, ибо отъ Бога вышло и въ Богѣ находится. Зла же какъ такового (αὐτόμακον) не существуетъ ни въ сущемъ, такъ или иначе стремящемся къ добру, ни въ не-сущемъ... Зло дальше отстоять отъ добра чѣмъ не-сущее, т.-е. матерія, и соотвѣтственно болѣе лишено субстанціальности (ἀνουσιώτερον) чѣмъ матерія; само по себѣ зло есть совершенное ничто (τὸ αὐτὸ κακὸν ὡς πάντῃ οὐδὲν ὄν). Коротко говоря, зло какъ таковое никогда и никакъ не существуетъ. Зло же въ матеріи есть только по недостатку добра и потому представляется и неосяжимымъ и невидимымъ" ¹⁾.

„Зло, какъ зло—продолжаетъ св. Діонисій—не образуетъ никакой сущности или бытія, оно лишь ухудшаетъ и разрушаетъ видъ существующаго, насколько отъ него зависеть" ²⁾. „Одно и то же не можетъ быть въ томъ же самомъ отношеніи добромъ и зломъ, уничтоженіемъ или возникновеніемъ, оно не имѣетъ самостоятельной силы и способности къ разрушенію (αὐτοδύναμις ἢ αὐτοφθορὰ)... То что существуетъ, существуетъ лишь по силѣ добра, столь преизбыточной, что можетъ восполнить даже отрицаніе и отрицательное (στέρησις καὶ τὰ ἐστέρημένα); то же, что совсѣмъ лишено блага, не можетъ существовать... И возникновеніе, проистекающее изъ уничтоженія, есть не сила зла, но личность меньшаго добра также, какъ болѣзнь есть недостатокъ устройства тѣла"... Добро даетъ бытіе даже собственному отрицанію (καὶ οὐσιῶι καὶ τῆν ἑαυτοῦ στέρησιν τὸ ἀγαθόν). „Итакъ, зло не есть сущее—οὐκ ἄρα ὄν τὸ κακόν" ³⁾. Зла нѣтъ въ Богѣ, иначе мы должны были бы признать въ Немъ

¹⁾ St. Maximi scholia in lib. de divinis nominibus (Migne, IV, c. 73).

²⁾ De div. nom., IV, 20, Migne, IV, c. 273.

³⁾ Ibid.

вражду и дисгармонію. Зла нѣтъ и въ ангелахъ,—они злы, когда наказываютъ грѣшниковъ, но здѣсь зломъ является не наказаніе, но само наказуемое. По природѣ своей незлы и демоны,—они могутъ вносить порчу, но не могутъ уничтожить бытія, и злоба ихъ состоитъ въ прекращеніи участія въ дарахъ божественныхъ. Будучи злы по природѣ, они были бы вѣчно злы, между тѣмъ „зло непостоянно“, и „быть всегда неизмѣннымъ (αὐτόν) свойственно только добру“ (IV, 23). Если они злы не по природѣ, только по недостатку даровъ ангельскихъ, зло въ нихъ составляетъ „*θυμὸς ἀλογος, ἄνοος ἐπιθυμία, φαντασία προσητής*“. Дары ангельскіе и въ нихъ не измѣнились, хотя сами они уже не видятъ ихъ, но насколько они существуютъ, они причастны добру, *ἐκ ἀγαθοῦ εἶσι*, насколько злы, постольку и не существуютъ, *καθ' ὃ οὐκ εἶσιν*, и, стремясь къ не-сущему, стремятся ко злу ¹⁾ (IV, 23). Не злы по природѣ и души человѣческія (IV, 24), ибо и въ нихъ зло есть отсутствіе, неполнота блага. Не злы и животныя, и нѣтъ зла во всей природѣ,—оно лишь въ томъ, что она не достигаетъ своего совершенства (IV, 26). „Зла нѣтъ и въ тѣлѣ, ибо безобразіе и болѣзнь есть недостатокъ формы и отсутствіе порядка“ (IV, 27); окончательное упраздненіе (*λύσις*) красоты, формы и порядка означало бы уничтоженіе и самаго бытія. „Для всѣхъ: и умовъ, и душъ, и тѣлъ зло состоитъ въ безсиліи (*ἀσθένεια*) обладать свойственнымъ имъ благомъ и въ отпаденіи отъ него“ ²⁾.

¹⁾ Демоны представляютъ собой какъ бы карикатуру на свою собственную сущность, хотя древо ихъ бытія остается попрежнему бытійнымъ, благимъ, неуничтожимымъ. Они *довольны* своимъ состояніемъ, сами себѣ не противны, хотя отъ него и мучаются вслѣдствіе недостаточности усвояемаго ими добра. Но что же должно произойти, если демонъ утерять сущность своего демонизма—самодовольство и самъ себѣ опротивѣть, увидить свою собственную пошлость? Онъ въ эту же самую минуту покаянія сталъ бы ангеломъ. Изъ смерти демонской, какъ изъ огня, родился бы младенецъ-ангелъ, какъ бы новорожденный. Милосердіе Отца Небеснаго не имѣетъ предѣла. Но мы не имѣемъ никакихъ опытныхъ данныхъ чтобы судить, какъ возможно и вообще возможно ли перерожденіе существа иного міра, и потому здѣсь остается безмолвствовать.

²⁾ De div. nom., IV, 27 (Migne, IV, с. 728).

Невѣрно далѣе и столь часто выражаемое (неоплатониками) мнѣніе, будто зло коренится въ матеріи какъ таковой, ибо и она участвуетъ въ космосъ, формѣ и красотѣ. Въѣ этого пребывающа матерія безкачественна и безвидна; какъ же можетъ что-либо дѣлать матерія, если сама по себѣ она не имѣетъ способности воспріятія (*πάσχειν*)? И какъ можетъ быть матерія зломъ, если она сама по себѣ нигдѣ и никогда не существуетъ? А если какъ-нибудь и существуетъ, то все существующее происходитъ отъ блага, слѣдов., и она была бы изъ блага, стало быть, или благо производило бы зло, или же зло, происходя изъ блага, было бы благомъ. Или же существуетъ два начала и они подчинены одному высшему. Если же говорятъ, что матерія нужна для восполненія всего міра, то какъ же матерія есть зло?... и какъ могла бы она, будучи зломъ, порождать и питать природу?“¹⁾

Также и ограниченіе, отсутствіе само по себѣ не можетъ считаться причиной зла, ибо полное отрицаніе уничтожаетъ самую природу бытія—добра, частичное же имѣетъ силу не само, но по силѣ имъ отрицаемаго добра. „Коротко говоря, благо происходитъ изъ единственной и цѣлостной причины, зло же изъ многихъ и частныхъ недостатковъ. Богъ вѣдаетъ зло какъ благо (*τὸ κακὸν ἢ ἀγαθόν*), и передъ Нимъ причины зла суть силы, творящія добро“²⁾. Причина добра—единое. Если добро противоположно злу, то существуетъ много причинъ зла, не только причины и силы, вызывающія зло, но и безсиліе, слабость, несогласное смѣшеніе неподобнаго. Зло неподвижно, не находится всегда въ неизмѣнномъ состояніи, но неограниченно, неопредѣлимо, проявляется въ другомъ, притомъ также неограниченномъ. И начало, и цѣль всего, также и зла, есть благо, ибо ради блага и существуетъ все, и благое, и ему противоположное. Въѣдъ и послѣднее мы дѣлаемъ по моти-

1) Ib., IV, 28. (Migne, IV, с. 729).

2) Ib. IV, 30 (col. 729).

вамъ, никто вѣдь не дѣлаетъ того, что дѣлаетъ, имѣя въ виду зло, ибо зло не имѣетъ лика, но лишь лже-ликъ (*παρομοίωσις*); существуетъ ради добра, а не ради себя самого. Зло является въ этомъ смыслѣ акциденціей (*κατὰ συμβεβηχός*), существуя ради другого, но не по собственной причинѣ, ибо возникновеніе кажется правымъ, возникая ради добра, въ дѣйствительности же неправо, ибо мы неблагое принимаемъ за благое... Зло находится поэтому внѣ пути, цѣли, природы, причины, начала, границы, желанія, впостаси¹⁾.

„Происхожденіе зла не отъ силы, но отъ слабости“²⁾.

Сродныя воззрѣнія на природу зла развиваетъ и св. *Григорій Нисскій*, по ученію котораго „зло не существуетъ само по себѣ, а является съ лишеніемъ добра; добро же всегда неизмѣнно пребываетъ твердымъ и неподвижнымъ и составляется безъ всякаго предварительнаго лишенія чего-нибудь. Итакъ, мыслимое по противоположности съ добромъ по сущности не существуетъ, такъ какъ что не существуетъ само въ себѣ, то не существуетъ совсѣмъ: слѣдовательно, зло есть не бытіе, а отрицаніе бытія. Мы понимаемъ зло не какъ нѣчто самостоятельное въ нашей природѣ, но смотримъ на него, какъ на отсутствіе добра“³⁾.

Экскурсъ второй. *Iungfrau Sophia* у Янова Бѣме.

Понятіе „дѣвы Софіи“ въ новой мистикѣ появляется въ теософій Я. Бѣме, у котораго оно играетъ очень важную роль, при чемъ его пониманіе въ общемъ и основномъ осталось опредѣляющимъ и для теософій Дж. Пордѣджа⁴⁾. Какое же мѣсто занимаетъ Софія въ мистической системѣ

1) Ib. IV, 30—1, col. 732. „*Στέργεις ἀρα ἐστὶ τὸ κακὸν, καὶ ἔλλειψις, καὶ ἀσθένεια, καὶ ἀσυμμετρία, καὶ ἀμαρτία, καὶ ἄσχοπον, καὶ ἀκαλλες, καὶ ἄζωον, καὶ ἄνου, καὶ ἄλογον, καὶ ἀτελές, καὶ ἀνίδροτον, καὶ ἀνάιτιον, καὶ ἀόριστον, καὶ ἄγονον, καὶ ἀσφόν, καὶ ἀδρανες, καὶ ἄτακτον, καὶ ἀνόμον, καὶ ἄπειρον, καὶ σκοτεινον, καὶ ἀνοσίσιον, καὶ αὐτὸ μηδαιῶς μηδαιῆ μηδὲν ὄν*“.

2) Ib. IV, 32, col. 732.

3) См. *Несмысловъ*, пят. соч. 407—10, 500.

4) Божественная и истинная метафизика.

Бѣме? Ея первое опредѣленіе—„зеркало“ Божества, въ которомъ Оно видитъ себя и открывается самому себѣ. Она соотвѣтствуетъ поэтому опредѣленному моменту въ самораскрытіи Божества, именно она стоитъ посрединѣ между Божествомъ, опредѣлившимся въ своемъ тріединствѣ, in ternario sancto, и міромъ, несотвореннымъ и сотвореннымъ, природой небесной и земной. Софія есть, по общему смыслу ученія Бѣме, не откровеніе, но самооткровеніе Божества, моментъ развитія въ самомъ Божествѣ, она есть, въ этомъ смыслѣ, само Божество въ аспектѣ обращенномъ къ міру. Она безлика и имперсональна, какъ имперсонально вообще Божество въ системѣ Бѣме, она есть „Wesenheit“, субстанція или сущность. Итакъ, по первому опредѣленію Софіи она есть пассивное зеркало, не рождающее, но лишь отражающее: „Es ist des Geistes Gottes Wohnhaus gewesen und sie ist keine Gebärerin gewesen, sondern die Offenbarung Gottes, eine Jungfrau und eine Ursache der Göttlichen Wesenheit... Sie ist als ein Spiegel der Gottheit, denn jeder Spiegel hält stille und gebietet keine Bildniss, sondern er fähet Bildniss. Also ist diese Jungfrau der Weisheit ein Spiegel der Gottheit, darin der Geist Gottes sich selber siehet sowohl alle Wunder der Magiae... und in ihr hat der Geist Gottes die Formungen der Creaturen erblicket“ ¹⁾. Это настойчивое подчеркиваніе пассивной зеркальности, такъ сказать, воззрительности Софіи заставляеть видѣть въ ней схему схемъ, или, если можно такъ выразиться, трансцендентальную схему міра, не обладающую собственной жизнью, но имѣющей идеалистически-программный характеръ, это — идеалистическій разрѣзъ бытія. Софія уподобляется „одеждѣ, которою открывается Божество, иначе его образъ не былъ бы познанъ, ибо она есть тѣлесность (Leiblichkeit) духа“ ²⁾. Поэтому полное опредѣленіе Jungfrau Sophia будетъ такое:

¹⁾ U. d. Menschwerdung, cap. I, 1, 13, цит. у Elert, op. cit., 64.

²⁾ Böhme's Werke, hrsg. von Schiebler, Bd. IV: Von dreifachen Leben des Menschen, Cap. 5, § 50, стр. 71.

Die Weisheit Gottes ist eine ewige Jungfrau, nicht ein Weib, sondern die Sucht und Reinigkeit ohne Makel, und stehet als ein Bildniss Gottes, ist ein Ebenbild der Dreizahl; sie gebiert nichts, sondern es stehen in ihr die grossen Wunder, welche der h. Geist erblicket, und das Wort des Vaters durch die herbe Matricem, als durch Fiat schafft, und ist die Wunderweisheit ohne Zahl. In ihr hat der h. Geist erblicket die Bildniss der Engel, sowohl die Bildniss des Menschen, welche das Verbum Fiat geschaffen hat“ ¹⁾. И какъ въ Софіи первообразно намѣчены, схематизированы всѣ твари, такъ эти послѣднія содержать въ себѣ софійныя схемы: „jede göttliche Kreatur, als da sind Engel und Menschenseelen, haben die Jungfrau der Weisheit Gottes gleich ein Bildniss ins Lebenslicht“ ²⁾.

Для тѣхъ, кто можетъ смѣшивать бѣмевскую Jungfrau Sophia съ Вѣчной Женственностью, религиозно исповѣдуемой эллинствомъ, какъ Афродиту, поэтически воспѣваемой Гёте, Новалисомъ, Вл. Соловьевымъ, Вяч. Ивановымъ, А. Блокомъ, необходимо настойчиво подчеркнуть, что *никакого отношенія между тою и другою не существуетъ*. Понятіе Jungfrau Sophia запечатлѣно рѣзко вѣтполовымъ, точнѣе, полу враждебнымъ характеромъ: вообще вся система Бѣме отмѣчена отсутствіемъ эротизма и типической для германства безженностью (которая дошла до апогея въ гроссмейстерѣ германской философіи Кантѣ), и безженность, необходимо связанная съ отсутствіемъ и настоящей рыцарственной мужественности, есть вообще самая глубокая и основная черта германизма. „Die Bildniss ist in Gott eine ewige Jungfrau in der Weisheit Gottes gewesen, nicht eine Frau, auch kein Mann, aber sie ist beides gewesen; wie auch Adam beides war vor seiner Heven, welche bedeutet den irdischen Menschen, darzu tierisch“ ³⁾. „Ewige Jungfrau“ настолько не связана съ поломъ, что для Бѣме вполне естественнымъ кажется поня-

¹⁾ Ib. § 44, стр. 70.

²⁾ Ib. § 57, стр. 72. Ср. Кар. 18, § 53, стр. 260.

³⁾ Ib. Сар. 6, § 68, стр. 96.

tie „männliche Jungfrau“, каковою является по Бёме первый Адамъ¹⁾ и новый Адамъ, т.-е. Христось. „Jungfrauschaft“ есть состояніе, *предшествующее* раздѣленію половъ и его превышающее²⁾, полъ есть слѣдствіе грѣхопаденія, человѣкъ безполъ въ первоизданномъ состояніи (ибо, строго говоря, нельзя у Бёме говорить объ андрогинизмѣ либо бисексуализмѣ, ибо Софія стоитъ внѣ пола). Созданіе Евы изъ ребра означаетъ лишь выдѣленіе изъ Адама его же половины, именно его „Weiblichkeit und Mütterlichkeit“, это произошло не при самомъ созданіи человѣка потому, что „das Leben beider Tincturen nur ein einiger Mensch im Bilde Gottes ist, und in der Ewigkeit nicht in zweierlei Leben, als männlich und weiblich, stehen mag“³⁾. Созданіе женщины изъ ребра Адамова Бёме (какъ и Пордэдждъ, вмѣстѣ съ нѣкоторыми отцами Церкви, напр., св. Григоріемъ Нисскимъ) рассматриваетъ какъ слѣдствіе уже совершившагося грѣхопаденія и раздробленія человѣческаго естества. Мистика единенія мужа и жены, союзъ „во Христа и во Церковь“, положительный смыслъ таинства брака, не находятъ для себя оправданія въ этомъ ученіи. *Брезгливость* къ полу, которая нашла художественное выраженіе въ „Крейперовой Сонатѣ“ Льва Толстого и имѣеть оборотной стороной цинизмъ

1) См. Myst. Mag., 56: „wie Adam vor seiner Eva war: da er weder Mann, noch Weib war, sondern eine männliche Jungfrau“.

2) „Christus ward darum ohne Zuthun eines Mannes ein Mensch, dass Er uns aus diesem Ekel vor Gott (der tierischen Vermischung) ausführte. Er ward ein solch Jungfräulich Kind, mit beiden Tincturen einander (wie in Adam vor dem Falle), dass Er unsre Zertrennung in sich in eins brächte. Christus ward darum von einer Jungfrau geboren, dass Er *die weibliche Tinktur wieder heiligte und in die männliche wandelte auf dass der Mann und das Weib wieder Ein Bild Gottes würden und nicht mehr Mann und Weib wären*, sondern männliche Jungfrauen, wie Christus war“ (Claassen, 3, 23). Christus „zerbrach den Mann und das Weib, und prachte wieder die Jungfrauschaft, als zwei Tincturen in Einer unzertrennlichen, ewigen Vereinigung der Liebe“ (ib) „Als Christus am Kreuz unser jungfräulich Bild wieder erlöste von Manne und Weibe und es mit seinem himmlischen Blut in Göttlicher Liebe tingierte, sprach Er, nachdem Er es vollbracht hatte: Es ist vollbracht (ib. 203).“

3) Ibid. 203.

и животную похоть, отличаетъ это ученіе Беме ¹⁾. Эта черта (невольна заставляющая предполагать нѣчто нездоровое въ жизни пола) чрезвычайно существенна для общаго міроощущенія Беме, для котораго здѣшний міръ, порожденный вмѣшательствомъ Люцифера, не заслуживаетъ преображенія, а только уничтоженія. Это ученіе Беме, кстати сказать, остается глубоко чуждымъ духу Каббалы, знакомство съ которой у него несомнѣнно, ибо эротическая метафизика Каббалы, при нѣкоторомъ внѣшнемъ сходствѣ съ бемизмомъ (исходный андрогинизмъ Адама) является проникнутой чувствомъ глубочайшей изначальности и реальности пола.

Отрицательное отношеніе къ женственности у Беме, низводящее ее къ грѣховности, неизбежно приводитъ его къ типично протестантской хулѣ на Пречистую Дѣву и Матерь, „цвѣтъ нетлѣнія“, „кринь райскаго прозябенія“, высшій цвѣтъ Женственности. Онъ принужденъ отрицать непорочность Богоматери, ей присущую какъ и особую чистоту Ея зачатія отъ „Богоотецъ“ Іоакима и Анны. Основная мысль Беме здѣсь заключается въ томъ, что Марія не имѣла безгрѣшности и чистоты до Благовѣщенія, но вмѣстѣ съ словомъ Архангела въ нее вселилась Jungfrau Sophia, которая, превратившись въ männliche Tinctur, затѣмъ и породила „männliche Jungfrau“ Христа, почитаніе же самой Пресв. Дѣвы Беме отвергаетъ. „Онъ (Христось) повелѣлъ ученику своему принять къ себѣ Матерь Его. Его Мать есть христіанская Церковь на землѣ, дѣти Божіи рождаются въ ней по духу... Онъ тонко указываетъ намъ что внѣшний человекъ не есть Матерь Христа, рождающая въ себѣ Христа, ибо Христось отдѣляется отъ своей внѣшней Матери и отдалъ ее Іоанну; Онъ извлекъ вѣчную природу,

1) „Darum, o Mensch, sieh, wie du der viehischen Brunst gebrauchest: sie ist in sich ein Greuel vor Gott, sie sei in der Ehe oder ausser der Ehe“ (Ib. 209). Самъ Беме, какъ извѣстно, имѣлъ жену и дѣтей. Но что же другое, кромѣ безрзливости, можетъ внушать бракъ и дѣторожденіе при такомъ отношеніи, которое является метафизическимъ жено-и дѣтоубійствомъ.

какъ отца вѣчнаго рожденія: потому неправильно дѣлаютъ тѣ, кто почитаютъ и молятся вѣшней Матери Христа какъ Матери Бога. Все истинное христіанство есть Матерь Христа, рождаетъ въ себѣ Христа, а Іоанны, какъ служители Христа, суть ея нянька, которая принимаетъ къ себѣ Матерь Христа, какъ сдѣлалъ это Іоаннъ“ (*Böhme's Werke*, IV, 393, §§ 55, 57—8). Въ отношеніи же къ Христу, родившемуся не *отъ* человѣческой Дѣвы, „сѣмени жены“, но лишь чрезъ дѣву отъ Jungfrau Sophia, здѣсь Беме впадаетъ въ явное монофизитство и докетизмъ ¹⁾. При этомъ сливаются во едино воплощенія Софіи какъ въ Маріи, такъ и въ Иисусѣ. Излишне добавлять, что уничтоженіе женственности не позволяетъ Беме видѣть ликъ Церкви какъ Невѣсты Христовой, какъ Тѣла Его. (Здѣсь ученіе Беме особенно напрашивается на противопоставленіе ученію А. Н. Шмидтъ).

С. Булгаковъ.

¹⁾ „Wiewohl die irdische keine rechte Jungfrau war, doch in der Benedeiung von der himmlischen, göttlichen zu einer Jungfrau gemacht ward... Also starb nür das Irdische in ihr, das Andere lebte ewiglich, und so ward sie wieder zur keuschen und züchtigen Jungfrau, nicht im Tode, sondern in der Benedeiung... Da war sie zwar eine Jungfrau, aber die rechte Jungfrauschafft war in ihr verborgen und mit der irdischen Sucht behaltent. Als sich Gott in ihr eröffnete, zog sie die schöne Jungfrau Gottes an und ward eine männliche Jungfrau im himmlischen Teil“ (Claassen, l. c., 3, 12). „Die reine, züchtige Jungfrau, in welcher Gott geboren ist, ist die ewige, reine, züchtige Jungfrau vor Gott. Ehe Himmel und Erde geschaffen worden war sie eine Jungfrau, und dazu ganz rein ohne einigen Makel. Diese reine, züchtige Jungfrau Gottes hat sich in Maria eingelassen in ihrer Menschwerdung, und ist ihr neuer Mensch im h. Element Gottes gewesen... *Sie wird aber nicht eine heilige, reine Jungfrau genannt nach ihrer irdischen Geburt: das Fleisch, das sie von Joachim und Anna hatte, war nicht rein ohne Makel; sondern nach der himmlischen Jungfrau ist ihre Heiligkeit und Barmherzigkeit*“ (ib. 15). „*Sie ist nicht die Mutter, die Gott geboren hat (wie Iuden und Türken uns schuld geben dass wir lehren), sondern Gott hat sie in ihrem Samen wiedergeboren und ebenedeiet*“ (ib., 22).

Ученіе блаженнаго Августина о познаніи.

Свойства и природа принциповъ разумной оцѣнки.

Разсматривая всѣ принципы раціональной оцѣнки въ ихъ совокупности, со стороны ихъ общихъ свойствъ, бл. Августинъ устанавливаетъ для нихъ три отличительныхъ черты: ихъ единство, всеобщность и неизмѣняемость, а этими чертами опредѣляется въ дальнѣйшемъ ихъ природа.

А. Единство принциповъ мышленія. Въ математикѣ, логикѣ, эстетикѣ и морали бл. Августинъ находитъ особыя, для каждой области своеобразныя, правила, но вмѣстѣ съ этимъ всюду бросается въ глаза его стремленіе по возможности отождествить принципы разумной оцѣнки, свести ихъ къ одному источнику и всю ихъ совокупность представить въ видѣ нѣкотораго организованнаго цѣлаго. Болѣе всего эта тенденція проявляется въ сближеніи морали съ эстетикой и логикой, поэтому представляется наиболѣе удобнымъ съ этого именно и начать настоящій отдѣлъ.

Степень эстетической цѣнности какъ произведеній природы, такъ и художественнаго творчества опредѣляется закономъ равенства и пропорціональности частей. Тотъ же самый законъ, но лишь въ нѣсколько измѣненной формѣ, господствуетъ и въ моральной области. Здѣсь также идеаломъ является равенство и пропорціональность во многомъ. Въ самомъ дѣлѣ, формула справедливости приглашаетъ человѣка воздавать всѣмъ должное, отдавать каждому то, что ему принадлежитъ. Это предполагаетъ различіе, потому что справедливость предписываетъ не математическое ра-

венство, а такое распределение благъ, которое соответствуетъ потребностямъ и достоинству каждой единицы, входящей въ составъ цѣлаго. Но въ справедливомъ распределеніи благъ мыслится также равномерность, которая не выходитъ за предѣлы потребностей и достоинства каждаго члена общества. Такимъ образомъ, въ основномъ требованіи морали совмѣщаются различіе и равенство. ¹⁾ Съ другой стороны, въ формулѣ справедливости мыслится пропорциональность и порядокъ, потому что она предписываетъ любить Бога болѣе всего, ближняго, какъ себя самого, а тѣло—менѣе чѣмъ душу. Благодаря этой добродѣтели, душа человѣка, подчиняясь высшему, не оскверняется низшимъ, но приводитъ его въ порядокъ. ²⁾ Въ силу такого тѣснаго соприкосновенія между моралью и эстетикой нравственное достоинство человѣка есть не что иное, какъ его внутренняя красота. „Что иное, говоритъ бл. Августинъ, представляетъ собою справедливость, когда находится въ насъ, или какая-либо добродѣтель, чрезъ которую живутъ праведно и мудро, какъ не красоту внутренняго человѣка?“ ³⁾

Разсматривая нравственность съ точки зрѣнія всеобщаго и частнаго, бл. Августинъ сближаетъ ее также и съ чисто логическою дѣятельностью разсудка, проявляющейся въ обобщеніи. Евангеліе требуетъ отъ вѣрующаго безраздѣльной любви къ Богу, но Богъ олицетворяетъ собою всеобщій законъ. Всякая душа имѣетъ власть заявлять о себѣ по своему частному праву, но выше послѣдняго стоятъ законы всеобщаго, которыми сама она управляется. Выйти изъ подъ ихъ вліянія она не можетъ. Или по своей волѣ она отдаетъ себя подъ ихъ руководство, или противъ воли подпадаетъ ихъ неустранимому дѣйствию. Чѣмъ меньше она услаждается своимъ частнымъ благомъ и чѣмъ благоговѣйнѣе и свободнѣе повинуется она всеобщему

¹⁾ De quant. anim. 15. Рус. п. II, 342—343.

²⁾ De music. VI, 46.

³⁾ Epist. CXX, 20.

закону—Божественной Премудрости, тѣмъ выше она по своему благочестію. ¹⁾ Всѣ чувственныя удовольствія, столь противныя нравственности, отличаются частнымъ характеромъ, потому что они связаны съ опредѣленнымъ временемъ и мѣстомъ. Въ противоположность имъ нравственный законъ есть нѣчто единое, независимое отъ мѣста и времени, вѣчное и всеобщее. ²⁾ Любовь къ Высшему Благу, къ Богу, должна быть всецѣлой, потому что Богъ есть благо всеобщее, а не частное. ³⁾ Второе основное правило любви, опредѣляющее наши общественныя обязанности, стоитъ въ не менѣе тѣсномъ отношеніи къ всеобщему. Заповѣдуя любовь къ ближнему, какъ къ себѣ самому, Евангеліе требуетъ отъ насъ ненависти къ отцу, матери, брату, женѣ (Лук. IX, 60. 62. XIV, 26). Этимъ запрещается опредѣлять свое отношеніе къ другимъ людямъ на основаніи плотскихъ узъ частнаго характера. Въ ближнемъ нужно любить ни отца, ни мать, ни жену или брата, а человѣка вообще. Потому и сказано, что любить другого должно какъ себя самого. Никто себѣ самому не бываетъ ни отцомъ, ни сыномъ, а только человѣкомъ. Отсюда, любить другого какъ себя самого, значить любить въ немъ то, что составляетъ въ человѣкѣ его самого. ⁴⁾ На этомъ же основывается любовь къ врагамъ. Любить врага, какъ такового, невозможно, но въ немъ можно любить человѣка вообще и желать ему того же самаго, чего нужно желать и для себя самого,—исправленія. ⁵⁾

Такъ устанавливается извѣстное отношеніе морали чрезъ идею равенства и порядка съ эстетикой, а чрезъ идею всеобщаго—съ логикой. Но какъ принципы прекраснаго, такъ и логическія операціи бл. Августина старается свести къ

¹⁾ De divers. quaest. LXXIX, 1.

²⁾ De lib. arb. II, 41.

³⁾ Ibid. II, 52.

⁴⁾ De ver. relig. 88—89. Рус. п. VII, 75—76. De serm. Domin. in mont. I, 40—41.

⁵⁾ De serm. Domin. in mont. I, 41.

идеѣ единства. Равенство и порядокъ въ эстетикѣ есть единство въ разнообразіи. Обобщеніе и различеніе въ дискурсивномъ мышленіи выражаютъ собою стремленія духа къ единству или болѣе полному, или болѣе чистому. Если мораль соприкасается съ тою и другою областью, то она должна имѣть нѣкоторое отношеніе также и къ числу. И дѣйствительно, бл. Августинъ часто говоритъ о томъ значеніи, которое имѣетъ единство въ области нравственности. Какъ художественное творчество осуществляетъ число въ пространствѣ и времени, ¹⁾ какъ дискурсивное мышленіе вноситъ единство въ содержаніе ума, ²⁾ такъ нравственная дѣятельность устанавливаетъ единство между разумными существами и даетъ единство моральной волѣ. „Къ чему иному стремятся друзья, какъ не къ тому, чтобы быть едино? И чѣмъ болѣе они едино, тѣмъ болѣе друзья. Народъ соединяется въ одно государство, для котораго опасно разномысліе, а что такое разномысліе, какъ не отсутствіе единомыслія? Изъ многихъ солдатъ составляется одно войско, и развѣ всякое собраніе не тѣмъ менѣе побѣдимо, чѣмъ болѣе оно сплочено въ одно?.. Что такое всякая любовь? Развѣ она не желаетъ быть едино съ тѣмъ, что любить, и если это ей удастся, развѣ она не становится съ нимъ едино?“ ³⁾ Такимъ образомъ, если въ обществѣ господствуетъ любовь, оно изъ многаго становится единымъ. Но и въ предѣлахъ личности моральное настроеніе равносильно внутреннему единству. Добродѣтель есть нѣкоторое равенство жизни, всецѣло повинующейся разуму. Наоборотъ, непослѣдовательность характера оскорбляетъ насъ больше, чѣмъ неправильный кругъ, въ которомъ одна часть окружности далѣе отстоитъ отъ центра, чѣмъ другая. ⁴⁾

Въ діалогѣ *De libero arbitrio* вопросу объ отношеніи прин-

¹⁾ De lib. arb. II, 42.

²⁾ De ordin. II, 48. Рус. п. II, 219.

³⁾ Ibid.

⁴⁾ De quant. anim. 27. Рус. п. II, 356—357.

циповъ нравственности къ числу посвященъ специальный трактатъ, въ которомъ мысль, извлеченная нами изъ предшествующихъ сопоставленій, высказана съ опредѣленностью, не оставляющей желать ничего лучшаго. Собесѣдникъ бл. Августина, Еводій, предлагаетъ ему вопросъ, въ какомъ отношеніи стоятъ между собою число и мудрость: содержатся ли онѣ совмѣстно въ какомъ-нибудь болѣе общемъ началѣ, зависеть ли одно изъ нихъ отъ другого, или одно находится въ другомъ. При этомъ онъ не допускаетъ мысли, чтобы мудрость могла происходить отъ числа или содержаться въ немъ. Мудрость кажется ему выше числа, потому что умѣющихъ хорошо считать очень много, а мудрыхъ очень мало, даже, можетъ быть, и вовсе не существуетъ. ¹⁾ Въ отвѣтъ на это бл. Августинъ, во-первыхъ, устанавливаетъ тождество числа и мудрости, а во-вторыхъ, объясняетъ, почему число кажется людямъ чѣмъ-то болѣе обыкновеннымъ и низшимъ по сравненію съ мудростью. Тождество числа и мудрости вытекаетъ прежде всего изъ непререкаемой истинности, характеризующей какъ числовыя отношенія, такъ и принципы нравственности. ²⁾ Во-вторыхъ, то и другое соединяетъ между собою ихъ отрѣшенность отъ всего тѣлеснаго. И число и мудрость лишь на краткое мгновеніе мыслятся въ свойственной ихъ природѣ отвлеченности отъ всякихъ чувственныхъ образовъ ³⁾. Наконецъ, само Писаніе соединяетъ вмѣстѣ число и мудрость. Число подразумѣвается въ той дѣятельности Божественной Премудрости, которой Она „достигаетъ отъ конца даже до конца крѣпко“, между тѣмъ какъ та дѣятельность, которой Она „располагаетъ все, сладко“ имѣетъ отношеніе къ мудрости (Прем. Сол. VIII, 1). ⁴⁾ Такимъ образомъ, число и мудрость есть одна и та же реальность, подобная огню, который содержитъ

¹⁾ De lib. arb. II, 30.

²⁾ Ibid. II, 32.

³⁾ Ibid. II, 30.

⁴⁾ Ibid. II, 30.

въ себѣ и распространяетъ вокругъ какъ свѣтъ, такъ и тепло.

Но почему же мудрость кажется намъ чѣмъ-то болѣе возвышеннымъ по сравненію съ числомъ? Отвѣтъ на это даетъ та же аналогія огня. Въ его субстанціи настолько тѣсно соединяется свѣтъ съ тепломъ, что ихъ невозможно отдѣлить другъ отъ друга. Однако, тепло огня распространяется только на ближайшія къ нему тѣла, тогда какъ его свѣтъ достигаетъ и до очень отдаленныхъ предметовъ. Такъ, мощь разума, присущая Премудрости, согрѣваетъ лишь ближайшія къ ней разумныя природы, а тѣла, которыя отстоятъ отъ нея дальше, она озаряетъ свѣтомъ чисель. Божественная Премудрость даровала способность рациональнаго познанія только душамъ и при томъ лишь разумнымъ, воздвигнувъ въ нихъ Свой престоль, съ котораго управляетъ всѣмъ. Числа же она сообщила всему, не исключая и тѣлъ самаго низшаго порядка. Такъ какъ все матеріальное ниже человѣка, то мы легко судимъ о тѣлахъ и о числахъ, отпечатлѣвшихся въ нихъ, но съ трудомъ постигаемъ мудрость, которая выше насъ. Человѣческому предразсудку свойственно высоко цѣнить рѣдкое и презирать общераспространенное. Вслѣдствіе этого число намъ кажется не настолько возвышеннымъ, какъ мудрость. Такъ люди цѣнятъ золото выше, чѣмъ свѣтъ ночника, хотя послѣднему по естественному порядку вещей нужно отдать предпочтеніе. Ихъ вводитъ въ заблужденіе то, что золото рѣдко, а свѣтъ зажигаетъ себѣ и нищій. „Такъ какъ быть мудрыми могутъ немногіе, а считать предоставлено даже глупымъ, то люди удивляются мудрости и презираютъ числа. Ученые же и усердные, чѣмъ болѣе удаляются отъ земной нечистоты, тѣмъ яснѣе созерцаютъ и число и мудрость въ самой истинѣ и считаютъ любезнымъ то и другое“. ¹⁾ Единая реальность, въ которой сосуществуетъ мудрость и число есть истина. Основаніемъ, въ

¹⁾ De lib. arb. II, 30—32.

силу котораго то и другое совмѣщается именно въ истинѣ, служить непререкаемость и неизмѣняемость какъ числа, такъ и мудрости. 1) „То и другое находится въ таинственнѣйшей и очевиднѣйшей истинѣ“. 2) Люди ученые, очистившіе свою мысль отъ всего затемняющаго, число и мудрость созерцаютъ въ самой истинѣ. 3)

Соединивъ число и мудрость въ истинѣ, какъ субстанціи, потенціями которой онѣ являются, Августинъ идетъ далѣе и отождествляетъ съ истиной всѣ вообще принципы мышленія. Специальнаго трактата по этому вопросу въ его сочиненіяхъ мы искали бы напрасно. Поэтому убѣдиться въ наличности такого отождествленія можно только на основаніи нѣсколькихъ опредѣленныхъ выраженій и изъ сопоставленія цѣлаго ряда косвенныхъ данныхъ. Къ первымъ принадлежатъ тексты, въ которыхъ говорится, что въ истинѣ содержится все неизмѣнно-истинное. Такъ какъ бл. Августинъ признаетъ неизмѣнно-истинными всѣ самоочевидныя положенія, то отсюда слѣдуетъ, что въ понятіе истины онъ включаетъ всѣ вообще принципы мышленія. 4) Всѣ они содержатся въ истинѣ, какъ отдѣльные лучи въ сіяніи солнца. 5)

Косвенныя данныя, убѣждающія въ отождествленіи всѣхъ руководящихъ принциповъ съ истиной, болѣе многочисленны. Сюда нужно отнести всѣ тѣ мѣста въ сочиненіяхъ бл. Августина, въ которыхъ принципы мышленія каждой категории въ отдѣльности именуются и своимъ собственнымъ названіемъ и истиной. Такъ, законъ соотношенія чисель называется безразлично и *ratio numeri*, и *lex numeri*, и *veritas numeri*. 6) Если бл. Августинъ говоритъ, что истинность мышленія обусловлена его соотвѣтствіемъ за-

1) Ibid. II, 32.

2) Ibid. II, 30.

3) Ibid. II, 31.

4) Ibid. II, 33—34.

5) De Trinit. IX, 12. De lib. arb. II, 36.

6) De lib. arb. II, 20—24.

конамъ логики съ формальной стороны и аксіоматическимъ положеніямъ съ матеріальной, то въ другихъ случаяхъ такимъ условіемъ онъ называетъ согласіе съ истиной. 1) Иногда значеніе руководящей идеи у бл. Августина приписывается общему понятію, особенно въ тѣхъ случаяхъ, когда его происхожденіе трудно объяснить эмпирическимъ путемъ. Такія понятія онъ также относитъ въ область истины. 2) Принципы эстетики называются равенствомъ, порядкомъ, подобіемъ, числомъ, но вмѣстѣ съ этимъ и истиной. Послѣ подробнаго трактата объ эстетической оцѣнкѣ на основаніи закона равенства и единства, Августинъ называетъ этотъ законъ всѣхъ искусствъ истиной и говоритъ, что въ ней именно находятъ свое правило, форму или первообразъ все, стремящееся къ единству. 3) Говоря объ эстетическомъ согласіи частей, онъ прибавляетъ, что всякій, желающій познать высшее *согласіе*, не долженъ обращать свой взоръ къ внѣшнему, но долженъ сосредоточиться въ себѣ самомъ, потому что *истина* обитаетъ во внутреннемъ человѣкѣ. 4) Принципы нравственной оцѣнки также называются истиной. Термины *justitia*, *sapientia*, *veritas* употребляются какъ взаимозамѣнимые. 5) Человѣкъ, самъ не будучи справедливымъ, знаетъ, однако, что такое духъ справедливый. Онъ видитъ это въ истинѣ, присущей уму. 6) Какъ долженъ жить служитель Божій, мы видимъ въ самой истинѣ. 7) Естественный порядокъ благъ, имѣющій столь важное опредѣляющее значеніе морали, усматривается въ истинѣ. 8) Само высшее благо созерцается также въ истинѣ, и та же истина указываетъ на отдѣльныя блага, избираемыя человекомъ 9).

1) De ver. rel. 73. Рус. п. VII, 62—63.

2) De Trinit. IX, 9.

3) De ver. rel. 56. Рус. п. VII, 47. Ibid. 57. Рус. п. VII, 48. Ibid. 58. Рус. п. VII, 48.

4) Ibid. 72. Рус. п. VII, 61.

5) In Ioan. Ev. Tr. XXXV, 3. De Trinit. IX, 11.

6) De Trinit. VIII, 9.

7) Ibid. VIII, 13.

8) De doct. christ. I, 8.

9) De lib. arb. II, 36.

Если, какъ видно изъ приведенныхъ сопоставленій, принципы мышленія и истина въ глазахъ бл. Августина тождественны, то объ истинѣ онъ долженъ утверждать то же, что и о принципахъ раціональнаго познанія. Это дѣйствительно мы и наблюдаемъ въ его сочиненіяхъ. Самоочевидныя истины, которыми руководится умъ, суть принципы оцѣнки, примѣняемые въ той или другой области мышленія. На основаніи ихъ разумъ все судить, но ихъ самихъ судить онъ не можетъ, а можетъ только созерцать ихъ. Если истина есть совокупность этихъ принциповъ, то и она въ свою очередь должна быть принципомъ оцѣнки. Бл. Августинъ совершенно ясно и говорить о ней, какъ о мѣрилѣ, пользуясь которымъ, мы устанавливаемъ для себя цѣнность вещей.¹⁾ Съ другой стороны, онъ утверждаетъ, что истина, будучи принципомъ оцѣнки, сама не можетъ подлежать суду человѣческаго ума²⁾. Наконецъ, отождествленіе истины съ принципами мышленія и оцѣнки видно изъ того, что бл. Августинъ очень часто называетъ ее свѣтомъ, въ которомъ мы видимъ цѣнность вещей³⁾.

Не трудно угадать причину и основаніе отождествленія принциповъ [оцѣнки съ истиной. Подобно всѣмъ платоникамъ, бл. Августинъ отличаетъ истинное отъ истины. „Иное, говорить онъ, чистота и иное чистое, такъ же точно иное истина и иное то, что называется истиннымъ“. И изъ этихъ двухъ превосходнѣе истина, „ибо не отъ чистаго зависитъ чистота, а отъ чистоты чистое; такъ и то, что истинно, истинно въ силу истины“. ⁴⁾ Ничто „не можетъ быть истиннымъ безъ истины“. ⁵⁾ Все истинно настолько, насколько причастно истинѣ и соотвѣтствуетъ ей. Такъ какъ тѣла являются въ той мѣрѣ истинными шарами или

1) Confes. VII, 23. Рус. п. I, 187. Ibid. X, 10. Рус. п. I, 276.

2) De lib. arb. II, 34. Ср. De ver. rel. 58. Рус. п. VIII, 48—49.

3) De lib. arb. II, 33. 36. Serm. CLXXIX, 6. Enar. in Ps. VII, 8. Contes VII, 16. Рус. п. I, 180. De Trinit. IV, 20.

4) Solil. I, 27. Рус. п. II, 256. De diver. quaest. I.

5) Solil. II, 2. Рус. п. II, 261. De ver. rel. 73. Рус. п. VII, 62—63. Enar. in Ps. IV, 3. In. Ev. Ioan. Tr. XXXIX 7.

истинно-прекрасными, въ какой приближаются къ фигурѣ геометрическаго шара или къ закону эстетическаго равенства, то послѣдніе и служатъ для нихъ истиной, по причастью которой они становятся истинными. ¹⁾ Наше мышленіе истинно настолько, насколько причастно истинѣ логическихъ законовъ, счисленіе истинно, если соотвѣтствуетъ истинѣ математическихъ соотношеній. То же сохраняетъ силу и по отношенію ко всѣмъ другимъ принципамъ. Такъ опредѣляется понятіе истины съ гносеологической точки зрѣнія, т.-е. истины, дѣлающей истинными продукты чело-вѣческой мысли. отождествленіе всей совокупности принциповъ мышленія съ истиной даетъ намъ право въ дальнѣйшемъ употреблять этотъ терминъ для обозначенія принциповъ оцѣнки, какъ нѣкотораго нераздѣльнаго цѣлаго.

В. Всеобщность истины. Вторымъ общимъ свойствомъ всѣхъ принциповъ рациональнаго познанія служить ихъ всеобщность. Это вытекаетъ изъ самаго понятія о нихъ. Если они обуславливаютъ собою правильность счисленія, логическихъ операций мысли, эстетической и нравственной оцѣнки, то, поскольку люди правильно счисляютъ, дѣлаютъ правильныя опредѣленія и умозаключенія, правильно судятъ о прекрасномъ и добромъ, постольку они руководятся этими принципами и находятся въ ихъ интеллектуальномъ свѣтѣ, постольку эти принципы въ той или иной формѣ присущи всякому чело-вѣческому уму. Можно съ большей или меньшей степенью ясности понимать ихъ отвлеченную формулу, можно даже вовсе не подозрѣвать объ ихъ существованіи, но нельзя инстинктивно не руководиться ими въ своемъ познаніи. О всеобщемъ признаніи этихъ истинъ бл. Августинъ говоритъ часто и рѣшительно. Что не заслуживаетъ порицанія тотъ, кто желаетъ не запрещаемаго справедливостью и не дѣлаетъ, чего желаетъ, только потому, что не можетъ, объ этомъ „распѣвають и пастухи въ горахъ, и поэты въ театрахъ, и неучи въ кружкахъ, и

¹⁾ De quant. anim. 21. Рус. п. II, 349.

ученые въ библіотекахъ, и учителя въ школахъ, и предстоятели въ освященныхъ мѣстахъ, и родъ людской во вселенной¹⁾. Такого рода всеобщность принциповъ мышленія опредѣленно утверждалась или только предполагалась почти во всѣхъ приведенныхъ ранѣе текстахъ. Но бл. Августинъ на этомъ не останавливается. Поэтому гораздо важнѣе выяснить ту особенность въ его ученіи о всеобщности истины, которая составляетъ естественный переходъ отъ гносеологіи къ онтологіи. Въ основѣ этого оригинальнаго взгляда лежитъ совершенно справедливая мысль, что каждое самоочевидное положеніе, каждое даже понятіе можно разсматривать съ двухъ точекъ зрѣнія — логической и психологической. Понятія круга, треугольника, человѣка, именно какъ понятія, представляютъ собою нѣчто единое для всѣхъ разумныхъ существъ, но поскольку эти понятія предстаютъ предъ каждымъ отдѣльнымъ умомъ въ опредѣленный моментъ времени, при извѣстныхъ условіяхъ, въ индивидуальной формѣ интеллектуальнаго усмотрѣнія, ихъ столько, сколько людей. Мышленіе бл. Августина было насквозь пропитано платоническимъ реализмомъ, превращающимъ понятія въ сущности, а логику въ онтологию. Его уму живо предносилось ученіе Плотина объ идеяхъ Ума, въ которыхъ бытіе и мышленіе совпадаютъ. Вслѣдствіе этого логическое единство общей для всѣхъ истины въ системѣ бл. Августина получаетъ характеръ единства реального. Принципы мышленія и разумной оцѣнки существуютъ независимо отъ мыслящихъ умовъ и созерцаются ими совмѣстно, какъ нѣчто нераздѣльное и въ то же время какъ общее ихъ достояніе. Подробный трактатъ, посвященный этому предмету, содержится въ діалогѣ *de libero arbitrio*, который мы и положимъ въ основу своего изложенія, дополняя его данными изъ другихъ сочиненій.

Свою мысль бл. Августинъ поясняетъ сравненіемъ интеллектуальнаго познанія съ чувственнымъ, и это обстоятель-

¹⁾ De quant. anim. 15. Ср. 16. 21. 22. De. Trinit. XIV, 19—20. 21. De morib. II. 20.

ство даетъ его ученію замѣчательную осязательность и наглядность. Намъ остается только итти по его слѣдамъ. Въ чувственномъ воспріятіи каждому человѣку въ отдѣльности принадлежать его органы, потому что каждый видитъ предметъ своими собственными глазами, и не можетъ видѣть его глазами другого. Каждому въ отдѣльности принадлежитъ также его внутреннее чувство, при помощи котораго онъ ощущаетъ покой и дѣятельность внѣшнихъ чувствъ. „Видящій что-нибудь, говоритъ бл. Августинъ, почти всегда спрашиваетъ у меня, вижу ли это и я, потому что я чувствую, вижу ли или не вижу, а не тотъ, кто объ этомъ спрашиваетъ“ ¹⁾. Итакъ самыя чувства, какъ внѣшнее, такъ и внутреннее, являются частнымъ достояніемъ каждаго. Иное дѣло объекты чувственныхъ воспріятій: они существуютъ внѣ насъ, и мы пользуемся ими всѣ со-обща. Однако въ способѣ воспріятія тѣло есть разница. Хотя нѣсколько сотрапезниковъ могутъ отвѣдывать одного и того же меда и наслаждаться однимъ и тѣмъ же ароматомъ, однако, чтобы могло возникнуть ощущеніе вкуса или запаха, каждый долженъ получить въ свое безраздѣльное обладаніе часть меда и часть воздуха, насыщеннаго пахучими испареніями, при чемъ эта часть претворяется въ его тѣло и потому не можетъ служить объектомъ вкусового или обонятельнаго ощущенія для другого. Хотя, вдохнувъ пропитанный ароматами воздухъ, человѣкъ выдыхаетъ его обратно, однако другой не можетъ воспользоваться именно тѣмъ, что вызвало обонятельное ощущеніе въ первомъ, потому что часть вдохнутаго воздуха ассимилировалась тѣлу и составъ воздуха, вышедшаго изъ легкихъ, уже иной. Болѣе объективно осязаніе. Предметъ, котораго мы касаемся, ни въ цѣломъ, ни въ частяхъ не разрушается, не входитъ въ составъ нашего тѣла и не становится нашей собственностью. Однако для того, чтобы нѣсколько лицъ могли получить осязательное ощущеніе отъ одной и той

¹⁾ De lib. arb. II, 15.

же части предмета, они должны прикасаться къ ней поочередно. Вполнѣ объективнымъ характеромъ отличаются только высшія чувства—зрѣніе и слухъ. Одно и то же могутъ видѣть сразу нѣсколько человѣкъ, и при этомъ видимый предметъ не терпитъ никакого ущерба и не поступаетъ въ единоличное распоряженіе кого-нибудь изъ зрителей ни въ цѣломъ, ни въ частяхъ. Множество людей слышитъ одинъ и тотъ же звукъ не по частямъ, а въ цѣломъ. Въ томъ и другомъ случаѣ каждый видитъ и слышитъ своимъ собственнымъ чувствомъ, но видимый предметъ и слышимый звукъ остаются общимъ достояніемъ зрителей и слушателей, существуютъ внѣ ихъ и независимо отъ ихъ чувствъ¹⁾.

Ощущенія зрѣнія и слуха—образъ интеллектуальнаго познанія. Какъ глаза и уши принадлежать каждому въ отдѣльности, такъ каждому въ отдѣльности принадлежитъ умъ, потому что я понимаю имъ то, чего не понимаетъ другой, и знаю, понимаю ли только я, а другой этого знать не можетъ²⁾. Какъ въ ощущеніяхъ вкуса и обонянія часть воспринимаемаго переходитъ въ обладаніе одного лица, такъ и изъ созерцаемаго умомъ есть нѣчто, принадлежащее исключительно каждому индивидуальному мышленію. Сюда относится, напр., вѣра. Подъ этимъ словомъ можно разумѣть, во-первыхъ, совокупность фактовъ или дѣйствительно существующихъ въ настоящемъ или имѣвшихъ мѣсто въ прошедшемъ, или имѣющихъ произойти въ будущемъ, но во всякомъ случаѣ недоступныхъ нашему личному опыту и потому признаваемыхъ за дѣйствительные по довѣрію къ благонадежнымъ свидѣтелямъ, которые лично въ этомъ убѣдились. Факты эти существуютъ объективно въ природѣ вещей. Въ этомъ смыслѣ вѣрой можно назвать совокупность христіанскихъ истинъ, касающихся или событій прошедшаго (чудеса Промысла въ Ветхомъ Завѣтѣ, рожденіе

¹⁾ Ibid. II, 15—19. Serm. XXVIII, 3—4.

²⁾ De lib. arb. II, 15.

Вопросы философіи, кн. 132—133.

Христа отъ Дѣвы и т. п.) и будущаго (второе пришествіе Христа, всеобщій судъ) или такихъ сторонъ существующаго, которыя еще непонятны незрѣлымъ членамъ церкви ¹⁾). Это—*fides quae creduntur*. Во-вторыхъ, подъ словомъ вѣра можно понимать самое довѣріе, съ которымъ воспринимаются эти истины, особое состояніе духа, свойственное человѣку, принимающему что-либо на вѣру. Это—*fides qua creduntur* ²⁾). Если вѣра въ первомъ смыслѣ есть нѣчто всеобщее, то вѣра во второмъ смыслѣ является личнымъ достояніемъ cadaго. Правда, говорятъ, что у всѣхъ вѣрующихъ во Христа одна вѣра, но въ этомъ случаѣ разумѣютъ, что она одна не по числу, а по подобію и сходству ея содержанія у всѣхъ. Такъ, видя двухъ очень похожихъ другъ на друга людей, мы говоримъ, что у нихъ одно лицо. Но какъ у cadaго человѣка есть свое собственное лицо, хотя бы и очень похожее на лица другихъ, такъ и то состояніе вѣры, которымъ усвоется общее для всѣхъ вѣроученіе, есть достояніе cadaго человѣка въ отдѣльности. При этомъ каждый съ полной достовѣрностью видитъ въ себѣ самомъ присутствіе этой вѣры и степень ея напряженности ³⁾). Но другой человѣкъ видѣтъ въ немъ этого не можетъ. Онъ можетъ только вѣрить въ наличность вѣры въ другомъ и вѣрить этому тѣмъ сильнѣе, чѣмъ очевиднѣе становятся плоды вѣры, т.-е. внѣшніе знаки, выражающіе ее. Тѣмъ не менѣе, какъ бы разительны ни были эти знаки, они никогда вполнѣ не исключаютъ возможности лицемѣрія ⁴⁾). Сюда же относятся цѣли и намѣренія, которыя руководятъ нашей дѣятельностью ⁵⁾). Они сокрыты во внутреннемъ мірѣ человѣка, вполнѣ ясны для него самого, но не могутъ быть предметомъ познанія для посторонняго наблюдателя. Послѣдній въ этомъ случаѣ долженъ ограничить-

1) De Trinit. XIII, 1—4.

2) Ibid. XIII, 5.

3) Ibid. XIII, 3.

4) Ibid. XIII 5.

5) Contr. Secund. 2.

ся довѣріемъ къ признаніямъ своего собесѣдника. Всѣ эти умопостигаемыя вещи, очевидныя только для того, кто о нихъ мыслить, подобны той части меда и воздуха, усвояя которыя своему тѣлу, мы испытываемъ ощущенія вкуса и запаха.

Но есть въ содержаніи мышленія такія истины, которыя созерцаются одновременно всѣми умами, какъ одновременно всѣ видятъ одну и ту же луну, или слышать одну и ту же мелодію. Для доказагельства этого положенія бл. Августинъ продолжаетъ свою аналогію между чувствомъ зрѣнія и интеллектуальнымъ познаніемъ. Вотъ показывается на небѣ тонкій серпъ новой луны. Первый, замѣтившій появленіе свѣтила, спрашиваетъ у другого, видитъ ли онъ его, и указываетъ ему мѣсто, гдѣ нужно искать. Если глаза второго такъ же хороши, какъ и перваго, онъ тоже видитъ луну, и отсюда возникаетъ его знаніе, что свѣтило дѣйствительно стоитъ на небосклонѣ. Въ противномъ случаѣ онъ можетъ только вѣрить своему собесѣднику, что мѣсяцъ взошелъ, но убѣдиться въ этомъ не можетъ. Такимъ образомъ, знаніе основывается на личномъ воспріятіи объекта, которое притомъ же возможно и безъ указаній со стороны другого. То же нужно сказать и относительно принциповъ мышленія. Ихъ непосредственно видитъ каждый своимъ собственнымъ умомъ. Знаніе о нихъ основывается на личномъ воспріятіи. Видѣть ихъ и дойти до ихъ познанія каждый можетъ безъ всякихъ указаній со стороны. Если же въ этомъ намъ помогаетъ учитель, то онъ, какъ и первый увидѣвшій луну, лишь обращаетъ на нихъ наше вниманіе. Истинность руководящихъ идей мы видимъ не такъ, какъ помышленія другого, проникнуть въ которыя не можемъ, а какъ нѣкоторую реальность, находящуюся предъ нашимъ собственнымъ умственнымъ взоромъ ¹⁾. Когда учитель при помощи искусно поставленныхъ вопросовъ какъ бы напоминаетъ ученику объ истинѣ, послѣдняя не

¹⁾ De lib. arb. II, 28. De magist. 39—40. Рус. ч. II, 465—468.

переходить отъ предлагающаго вопросы къ тому, кому напоминають о ней. Истина находится всегда предъ взоромъ каждаго, а вопросы помогаютъ ученику только взглянуть на нее, обращаютъ на нее его вниманіе ¹⁾. „Если мы оба видимъ, что истинно излагаемое тобой, и оба видимъ, что истинно излагаемое мной, то спрашиваю, говоритъ Августинъ, гдѣ это мы видимъ? Конечно, ни я не вижу этого въ тебѣ, ни ты во мнѣ; но оба видимъ въ самой неизмѣняемой истинѣ, которая выше нашихъ умовъ“ ²⁾. Если каждый изъ насъ видитъ неизмѣняемую истину, независимо отъ другого, то это не потому, что она дана въ каждомъ умѣ въ видѣ прирожденной идеи одинаковой у всѣхъ, а потому, что она существуетъ какъ одна созерцаемая всѣми реальность. „Истина числа присуща всѣмъ размышляющимъ, чтобы каждый мыслящій своимъ собственнымъ разумомъ и пониманіемъ старался постигнуть ее, и одинъ можетъ достигнуть этого легче, другой труднѣе, третій вовсе неспособенъ къ этому, между тѣмъ какъ она въ равной степени предоставляетъ себя всѣмъ, способнымъ воспринять ее: когда ее кто-нибудь воспринимаетъ, она не обращается въ его пищу и не измѣняется; и когда кто-нибудь ошибается, она не терпитъ ущерба, но остается истинной и не поврежденной, а онъ находится въ тѣмъ большемъ заблужденіи, чѣмъ менѣе ее видитъ“ ³⁾. Истина, содержащая въ себѣ все неизмѣнно истинное, есть общее достояніе всѣхъ умовъ. „Никто не говоритъ другому: отойди, чтобы мнѣ можно было подойти; прими руку, чтобы прикоснуться и мнѣ. Всѣ соединены съ ней; всѣ касаются одного и того же. Пища эта не раздробляется на части; ты ничего не пьешь отъ нея, чего не могъ бы пить и я. Отъ общенія съ нею ты ничего не обращаешь въ свою собственность, но что ты берешь отъ нея, то и для меня остается цѣлымъ. Что вдохновляетъ тебя, я не жду, пока оно будетъ выдохнуто тобой, чтобы,

¹⁾ De music. VI, 35. Ср. De Trinit. XIV, 21.

²⁾ Confes XII, 35 ср. 34. Рус. п. I, 403—406.

³⁾ De. lib. arb. II, 20. Ср. 24.

такимъ образомъ, и я получилъ возможность вдохновиться имъ, потому что никогда ничто изъ истины не становится собственностью кого-либо одного или нѣсколькихъ, но она есть нѣчто независимое отъ нихъ, обща всѣмъ во всемъ своемъ цѣломъ“¹⁾. Если же истина есть общее достояніе всѣхъ разумныхъ существъ, созерцающихъ ее совмѣстно, то она не принадлежитъ къ природѣ ихъ умовъ, какъ и видимый предметъ есть нѣчто иное по сравненію съ глазами, которые на него устремлены²⁾. Но хотя истина не относится къ природѣ умовъ, не составляетъ ихъ способности или потенціи, однако она созерцается ими сообща, хотя бы они и были отдѣлены другъ отъ друга пространствомъ, потому что, будучи субстанціей духовной, она не занимаетъ никакого мѣста, вездѣ присутствуетъ цѣлостно, а не по частямъ, и въ то же время ни въ какомъ мѣстѣ не содержится³⁾. „Вездѣ истина, вездѣ справедливость. Одинъ разумѣтъ справедливость на востокѣ, другой разумѣтъ справедливость на западѣ. Ужели одну справедливость постигаетъ тотъ, а другую этотъ? Они разъединены тѣлами, но взоръ ихъ умовъ устремленъ на одно. Справедливость, которую вижу я, находясь здѣсь, если только это дѣйствительно справедливость, видитъ праведный, отдѣленный отъ меня не знаю какими пространствами по плоти, но соединенный въ этомъ свѣтѣ справедливости“⁴⁾. Если бы единство, на основаніи котораго мы судимъ о красотѣ предметовъ, „было въ томъ мѣстѣ, гдѣ находится наше тѣло, то его не видѣлъ бы тотъ, кто произноситъ такой же судъ надъ предметами на востокѣ. Слѣдовательно, оно не содержится въ одномъ мѣстѣ, а будучи вездѣ, присуще тому, кто судить, никогда не существуетъ пространственно, но всегда силой“⁵⁾. Такъ какъ существуетъ одна только спра-

1) Ibid. II, 37 ср. 38. De diver. quaest. XXXIX.

2) De lib. arb. II, 33 Ср. De doct. christ. I, 8, 9.

3) Enar. in Ps. XXX, 7.

4) In Ioan. Ev. Tr. XXXV, 4.

5) De ver. rel. 60. Рус. II, VII, 51. Serm. IV, 7. Enar. in Psal. LXXV, 17.

ведливость и истина общая для всѣхъ, то всѣ, обращающіеся къ ней, находятъ ее цѣлой, а всѣ, покидающіе ее, оставляютъ ее неповрежденной ¹⁾. Эту реально существующую истину и справедливость бл. Августинъ строго отличаетъ отъ истины и справедливости, поскольку онѣ усвоятся людьми. Въ этомъ смыслѣ Писаніе говоритъ о правдахъ (Псал. X, 8) и истинахъ (Псал. XI, 2). Истина одна, но просвѣщая души многихъ, становится многой, какъ одно и то же лицо находится во множествѣ зеркалъ, отражающихъ его ²⁾.

С. Неизмѣняемость истины. Во всѣхъ ранѣ приведенныхъ выдержкахъ, въ которыхъ говорится о принципахъ мышленія, послѣдніе непремѣнно характеризуются какъ неизмѣняемые. Ихъ неизмѣняемость бл. Августинъ доказываетъ частными примѣрами, которые онъ беретъ, главнымъ образомъ, изъ области математики. Законы соотношенія чиселъ не могутъ быть измѣнены никакими усилиями. „Чтобы одинъ и два не составляли трехъ и чтобы два не относилось къ одному, какъ его удвоеніе, никто изъ умершихъ не могъ, никто изъ живущихъ не можетъ, никто изъ потомковъ не будетъ въ состояніи сдѣлать“ ³⁾. „Пусть какое угодно царство тьмы, обращается Августинъ къ манихеямъ, сдѣлаетъ, чтобы интеллигибельное число три, т.-е. такое, которое состоитъ изъ единицъ, не имѣющихъ частей, итакъ пусть сдѣлаетъ царство тьмы, чтобы это число три дѣлилось на двѣ равныя части“ ⁴⁾. Два и четыре—шесть, это законъ остающійся всегда неизмѣннымъ. Такъ же неизмѣнно, что четыре состоитъ изъ двухъ и двухъ, а два не состоитъ изъ этихъ чиселъ и не есть четыре ⁵⁾. Мы не знаемъ долго ли существуетъ небо, земля и все, что мы воспринимаемъ чувствами, но семь и три составляютъ десять не только те-

1) De div. quaest. LXXXII, 2. De Trinit. VIII, 4.

2) Enar. in Psal. X, 11. Ibid. in Psal. XI, 2.

3) De music. VI, 35.

4) De morib. manich. II, 24.

5) De immort. anim. 2. Рус. п. II, 301.

перь, но и всегда. Нельзя допустить, чтобы когда-нибудь въ прошедшемъ или будущемъ этого могло не быть ¹⁾. Неизмѣняемы далѣе основныя положенія геометріи, напр., законъ круга ²⁾, въ силу котораго линия, пересѣкающая кругъ чрезъ центръ, больше всѣхъ другихъ линий, пересѣкающихъ его иначе ³⁾. Неизмѣняемостью отличаются основныя положенія и другихъ свободныхъ наукъ ⁴⁾. Принципы эстетической оцѣнки не подвержены никакимъ измѣненіямъ. Прекрасное въ пространствѣ измѣняется соотвѣтственно большей или меньшей обширности занимаемаго имъ мѣста: колесо требуетъ для себя больше мѣста, чѣмъ круглый сосудъ или денарій. Прекрасное во времени измѣняется соотвѣтственно большей или меньшей быстротѣ движенія: слонъ выступаетъ медленно, а муравей торопится. Но законъ эстетическаго соотношенія частей въ пространствѣ и времени, это однимъ только умомъ постигаемое единство и равенство, всегда остается однимъ и тѣмъ же и не измѣняется ни въ томъ ни въ другомъ отношеніи. Принципъ золотого сѣченія остается неизмѣннымъ для предметовъ всѣхъ величинъ, а законъ построенія стиха не зависитъ отъ большей или меньшей скорости въ произношеніи. Законъ всѣхъ искусствъ совершенно неизмѣняемъ, тогда какъ челоуѣкъ подверженъ измѣняемости ошибокъ ¹⁾.

Вопросъ о неизмѣняемости принциповъ нравственности разъясненъ бл. Августиномъ гораздо подробнѣе, потому что онъ имѣлъ для него личный и животрепещущій интересъ. Множество патріарховъ, жестокость ветхозавѣтной карательной системы и плотскія обѣтованія Закона Моисея, подчеркнутыя манихеями, долгое время поселяли въ немъ недовѣріе къ Ветхому Завѣту, отъ котораго онъ освободился только благодаря вліянію св. Амвросія. Впослѣд-

¹⁾ De liber. arbitr. II, 21. De doct. christ. II, 56.

²⁾ De immort. anim. 6. Рус. п. II, 305.

³⁾ Ibid. г. Рус. п. II, 300.

⁴⁾ Ibid. г. б. Рус. п. II, 300. 305.

ствіи основную мысль медіоланскаго епископа онъ развилъ подробно въ полемическихъ сочиненіяхъ, направленныхъ противъ манихейства. Несходство и видимая противоположность нравовъ, обычаевъ и законовъ, признаваемыхъ справедливыми у различныхъ народовъ,—фактъ, не подлежащій сомнѣнію. Это даетъ многимъ поводъ думать, что незыблемыхъ правилъ нравственности совсѣмъ не существуетъ. „Пораженные разнообразіемъ безчисленныхъ обычаевъ, говоритъ Августинъ,... люди думаютъ, что нѣтъ никакой справедливости самой по себѣ, а каждому народу справедливымъ кажется его собственный обычай, но такъ такъ послѣдній различенъ у всѣхъ народовъ, справедливость же должна пребывать неизмѣнной, то становится яснымъ, что вовсе нѣтъ никакой справедливости ¹⁾. Приходящіе къ этому убѣжденію полагаютъ, что въ нравахъ народовъ нѣтъ никакого моральнаго зерна. Но бл. Августинъ, принявъ Ветхій Завѣтъ, не могъ не признать, что патріархи и Моисей, снискавшіе благоволеніе въ очахъ Божіихъ, были праведниками, хотя ихъ праведность была совершенно не похожа на праведность евангельскую. Это предрасполагало его къ тому, чтобы признать моральную цѣнность за самыми различными обычаями и законами. Такъ онъ пришелъ къ убѣжденію, что мораль народовъ едина по своему принципу и разнообразна въ примѣненіи принципа къ измѣняющимся потребностямъ жизни. Есть внутренняя праведность, которая руководствуется не обычаемъ, но закономъ Всемогущаго, устанавливая неодинаковые нравы для разныхъ странъ и временъ, но вездѣ и всегда оставаясь единой и неизмѣнной. Чтобы понять это, нужно видѣть, насколько соотвѣтствуютъ эти обычаи условіямъ жизни народовъ и эпохъ. Обыкновенный мало образованный человѣкъ не способенъ къ этому. Онъ судить обо всемъ по своему времени и по своей странѣ. При краткости своей жизни онъ не можетъ про-

¹⁾ De doct. christ. III, 22.

никнуть въ духъ протекшихъ вѣковъ. Заключенный въ тѣсныя границы своего отечества, онъ не знаетъ, что происходитъ у сосѣдей. Поэтому онъ понимаетъ внутренній смыслъ только своихъ собственныхъ обычаевъ. Отсюда предъ обычаями родной страны онъ раболѣпствуетъ, а чужими соблазняется ¹⁾. Единство и разнообразіе въ морали бл. Августинъ представляетъ себѣ по аналогіи съ эстетикой: формъ прекраснаго очень много, но въ нихъ получаютъ свое выраженіе одни и тѣ же неизмѣнные эстетическіе принципы. Законы стихосложенія не терпятъ никакого ущерба отъ разнообразія стопъ и ихъ сочетаній въ стихахъ ²⁾. Такъ и въ морали вездѣ и всегда считалось справедливымъ и похвальнымъ любить Бога болѣе всего и ближняго какъ самого себя ³⁾. Всѣми признается общеобязательнымъ правило: чего не хочешь для себя, не дѣлай другому ⁴⁾. Преступленія противъ природы вездѣ и всегда возбуждали отвращеніе и подлежали наказанію ⁵⁾. Вездѣ и всегда признавалось, что бракъ установленъ для продолженія рода, а не для удовлетворенія похоти. Отсюда и въ моногамическомъ бракѣ можно предаваться разврату, препятствуя осуществленію объективной цѣли природы—чадо-родію и ставя для себя цѣлью одно наслажденіе, и въ полигамическомъ бракѣ можно сохранять цѣломудріе, стремясь лишь къ продолженію рода и обуздывая похоти. Таковы были ветхозавѣтные патріархи—Авраамъ, Іаковъ ⁶⁾. Полигамія совмѣстима съ цѣлями и задачами брака, но полиандрія совершенно ихъ исключаетъ. Потому-то Ветхій Завѣтъ говорить о праведникахъ, имѣвшихъ по нѣскольку женъ, но не называетъ ни одной праведной женщины, у которой одновременно было бы нѣсколько

¹⁾ Confes. III, 13. Рус. п. I, 56—58. De doct. christ. III, 15.

²⁾ Confes. III, 14. Рус. п. I, 58.

³⁾ Ibid. III, 15. Рус. п. I, 58.

⁴⁾ De doct. christ. III, 22.

⁵⁾ Confes. III, 15. Рус. п. I, 58.

⁶⁾ De doct. christ. III, 27—31.

мужей ¹⁾. То же нужно сказать относительно разнообразныхъ законовъ о пищѣ. Отношеніе къ пищѣ одобряется или порицается въ зависимости отъ цѣли вкушенія и степени умѣренности, а не отъ рода пищи. Лучше ѣсть рыбу такъ, какъ вкушалъ ее Господь, чѣмъ съ жадностью набрасываться на чечевицу, какъ Исавъ ²⁾. Законъ справедливости, требующій, чтобы добрые получали блаженную жизнь, а злые терпѣли наказаніе, вѣченъ и неизмѣненъ, но изъ него заимствуютъ свою правду законы народовъ, повидимому совершенно противоположные другъ другу, а въ дѣйствительности одинаково справедливые. Въ одно время и въ одномъ человѣческомъ обществѣ законъ предоставляетъ народу право избирать для себя правителей и чиновниковъ, въ другое время и въ другомъ мѣстѣ онъ отнимаетъ это право у народа, предоставляя его немногимъ или даже одному. Эти два закона до такой степени противоположны, что не могутъ существовать одновременно въ одномъ и томъ же государствѣ. И тѣмъ не менѣе оба они могутъ служить выраженіемъ вѣчнаго закона справедливости. Справедливо, чтобы народъ, стоящій на стражѣ общихъ интересовъ и предпочитающій общую пользу частнымъ выгодамъ, пользовался правомъ раздавать общественныя должности, но въ равной степени справедливо, если человѣкъ, надѣленный достаточной долей силы, отниметъ это право у того же народа, но ставшаго корыстнымъ и продажнымъ. Такъ нужно отличать законы вѣчныя и неизмѣняемыя отъ временныхъ и измѣняющихся. Все, что есть въ послѣднихъ справедливаго и похвальнаго, извлекается изъ вѣчныхъ законовъ ³⁾. Итакъ, всѣ принципы мышленія и разумной оцѣнки неизмѣняемы, а если неизмѣняемы, то и вѣчны ⁴⁾. Но неизмѣняемость и вѣчность руководящихъ началъ мышленія есть не что иное, какъ ихъ не-

¹⁾ Ibid. III, 20.

²⁾ Ibid. III, 19.

³⁾ De lib. arb. I, 14—15.

⁴⁾ De music. VI, 36. De immort. anim. 1. 6. Рус. п. II, 299—300, 305—306.

обходимость. Такимъ образомъ, бл. Августинъ видитъ въ нихъ истины всеобщія и необходимыя.

Д. Истина выше человѣческаго ума. Все, изложенное ранѣе, устанавливаетъ, что совокупность принциповъ мышленія или истина есть нѣчто единое, существующее независимо отъ человѣческаго ума и не относящееся къ его природѣ, вѣчное и неизмѣняемое, а отсюда само собой вытекаетъ, что истина есть субстанція, которая по своей природѣ выше человѣческаго ума. Бл. Августинъ не перестаетъ на этомъ настаивать. Что касается его доказательствъ, то они сводятся къ двумъ главнымъ.

Его первымъ основаніемъ служить зависимость человѣческаго разума отъ руководящихъ принциповъ мышленія. Не обладая неизмѣннымъ мѣриломъ цѣнности, человѣкъ былъ бы лишень возможности судить о достоинствѣ окружающихъ его тѣлъ. На основаніи же принциповъ мышленія онъ произноситъ свой судъ не только о предметахъ, но и о себѣ самомъ. Онъ находитъ, что его душа иногда бываетъ не настолько кротка или не такъ сильна, какъ должно. Онъ судитъ и самый разумъ, когда утверждаетъ, что онъ постигаетъ истину насколько должно или менѣе, чѣмъ должно. Напротивъ, принципы мышленія онъ судить не можетъ. Никто не можетъ утверждать, что въ самоочевидныхъ истинахъ есть нѣчто неправильное или требующее улучшенія. Но подлежащее суду ниже судьи, судья же ниже закона, которымъ онъ обязанъ руководиться. Отсюда разумъ человѣка нужно поставить ниже истины, которая управляетъ его мышленіемъ и творческой дѣятельностью¹⁾.
 Вторымъ важнѣе другое основаніе. Душа человѣка и его разумъ ниже истины потому, что они измѣняемы, а истина вѣчна и не подлежитъ измѣненію. Если бы душа судила о вещахъ на основаніи себя самой, то не было бы природы, превышающей ее. Но совершенно ясно, что сама

¹⁾ De lib. arb. II, 34. De ver. rel. 57. Рус. п. VII, 47—48. Contr. Epist. Fundam. 20/XVIII.

она измѣняема, потому что бываетъ то болѣе, то менѣе опытной въ оцѣнкѣ вещей, и становится тѣмъ искуснѣе въ своихъ сужденіяхъ, чѣмъ болѣе оказывается причастной неизмѣняемой мудрости ¹⁾. „Такъ какъ законъ всѣхъ искусствъ совершенно неизмѣняемъ, а умъ человѣческой, которому дано созерцать этотъ законъ, можетъ претерпѣвать измѣняемость ошибки, то изъ этого достаточно ясно, что законъ, называемый истиной, выше нашего ума“ ²⁾. „Мудрый умъ, т.-е. достигшій мудрости, не былъ мудрымъ, пока не достигъ ея. Сама же мудрость никогда не была немудрой и не можетъ быть. Если бы люди не видѣли ея, они никоимъ образомъ не предпочитали бы съ полной увѣренностью жизнь неизмѣняемо мудрую жизни измѣняемой, потому что самое правило истины, благодаря которому громко провозглашается это, они видятъ неизмѣняемымъ, и не гдѣ-нибудь, а выше своей природы, потому что себя самихъ видятъ измѣняемыми“ ³⁾. Эта мысль встрѣчается въ сочиненіяхъ бл. Августина очень часто и почти въ однихъ и тѣхъ же выраженіяхъ ⁴⁾. Итакъ, истина выше человѣческаго ума, потому что она неизмѣняема, а умъ, подчиненный закону развитія, способный приближаться къ истинѣ и отдаляться отъ нея, въ силу этого долженъ быть признанъ природой измѣняемой и низшей по сравненію съ истиной.

Но приписать чему-либо неизмѣняемую природу въ эпоху бл. Августина значило сказать гораздо болѣе того, что содержится въ этомъ словѣ по его непосредственному смыслу. Это значило, что субстанція, которая квалифицируется въ качествѣ неизмѣняемой, относится въ область божественнаго. Этотъ критерій, проводящій грань между

¹⁾ De ver. rel. 54. Рус. п. VII, 45.

²⁾ Ibid. 56. Рус. п. VII, 47.

³⁾ De doct. christ. I, 8.

⁴⁾ De div. quaest, XLV, 1. De Trinit. XII, 2. Contes. VII, 16. Ср. Ibid. VII, 23. Рус. п. I, 180. 187. De ver. rel. 72. Рус. п. VII, 61—62. De doct. chist. I, 8.

божескимъ и тварнымъ, установился въ связи съ тринитарными спорами и потому получилъ вѣсь незыблемаго догмата. Когда въ христіанскомъ богословіи былъ широко распространенъ субординаціонизмъ, граница между понятіями Творца и твари не была ясна. Ее стиралъ Логось, который признавался метафизическимъ посредникомъ между Богомъ и міромъ. По величію своей природы Богъ Отецъ не можетъ входить въ непосредственныя отношенія къ міру, быть его Творцомъ и Промыслителемъ. По той же причинѣ и міръ не могъ бы выдержать непосредственнаго соприкосновенія съ Вседержителемъ, а растаялъ бы предъ Нимъ, какъ воскъ при приближеніи огня. Отсюда необходимость посредника, который былъ бы не вполне Богъ и не вполне тварь. Таковымъ и представлялся субординаціонистамъ, Божественный Логось. Это — существо, которое ниже Бога и выше міра, которое заполняетъ пропасть, раздѣляющую ихъ. По самому существу такое понятіе было противорѣчиво, потому что между Творцомъ и не-творцомъ не можетъ быть ничего средняго ¹⁾. Къ началу четвертаго вѣка эта неясность была устранена. Всѣми овладѣваетъ мысль, что природы средней между Творцомъ и тварью быть не можетъ и что, вслѣдствіе этого, Логось нужно отнести или къ категоріи божественнаго или къ категоріи тварнаго. Вмѣстѣ съ этимъ устанавливается основной предикатъ, отличающій Бога отъ твари. Это — неизмѣняемость Бога и измѣняемость твари. Аріи, отказавшись отъ двусмысленности субординаціонизма, призналъ безъ околнностей Ло-

¹⁾ *Iustinus* I Apol. 63. Ed. *Otto*. Т. I, 1. P. 170—176. Dial. 56—60, 127. Ed. *Otto*. Т. II, 2. P. 186—212. 454—458. Рус. п. стр. 94—96. 219—232. 337—338. *Theophilus*. Ad. Autol. II, 22. Ed. *Otto*. Т. VIII, P. 118. Рус. п. 209—210. *Tertullianus*. Adv. Praxean. 14—16. Adv. Marcion. II, 27. III, 9—10. V, 19. Ed. CSEL, Vol. XLVII. Pp. 250—258. 372—374. 390—393. 642—646. Противорѣчивость ученія о Логосѣ, какъ метафизическомъ посредникѣ между Богомъ и міромъ впервые выяснена св. Аванасіемъ александрійскимъ. *Contra-rian*. II, 25—30. Ed. *Migne*. Т. XXVI, Col. 199—212. Рус. п. 1902, II, 294—302. De decret. 8—9. *Migne*. Т. XXV, Col. 437—440. Рус. п. I, 408—411.

гось тварью и объявилъ его природу измѣняемой. Его противникъ, св. Аѳанасій александрійскій, съ такою же рѣшительностью защищалъ Божество Логоса и Его неизмѣняемость. Оба не допускали, чтобы между Богомъ и тварью, между неизмѣняемымъ и измѣняемымъ могло быть что-либо среднее ¹⁾. Съ этого времени для всякаго церковнаго мыслителя предикать неизмѣняемости сталъ синонимомъ божественности. Бл. Августинъ не составлялъ въ этомъ отношеніи исключенія. Для него было аксіомой, что одинъ только Богъ, Творецъ всего, неизмѣняемъ, и что, наоборотъ, природа твари характеризуется признакомъ измѣняемости ²⁾. Душа человѣка измѣняема, слѣдовательно, она—тварь. Если она—тварь, то въ ней не можетъ быть ни одного свойства, ни одного жизненнаго проявленія не подверженнаго измѣненію. Слѣдовательно, въ ней не можетъ быть истины въ качествѣ неизмѣняемаго принципа, управляющаго механизмомъ мышленія. И наоборотъ, если истина по природѣ неизмѣняема, то она не тварь. Значеніе представленнаго соображенія усиливается еще тѣмъ обстоятельствомъ, что бл. Августинъ допускалъ бытіе только трехъ природъ: тѣла, души и Бога. Нѣтъ ничего хуже тѣла и между тѣломъ и душой нѣтъ такого посредствующаго начала, которое было бы лучше тѣла и хуже души. Точно также между измѣняемой природой души и неизмѣняемой субстанціей Бога нѣтъ ничего средняго. „Нѣтъ ничего лучше разумной души кромѣ Бога“ ³⁾. Слѣдовательно, если неизмѣняемая истина выше души, то она можетъ быть или нѣкоторой потенціей (силой, свойствомъ) Бога или самой Его субстанціей. Но бл. Августинъ не полагалъ никакого реальнаго различія между субстанціей и свойствами Божиими. Сущность Божія и Его сила, пра-

¹⁾ См. нашу брошюру Религіозный идеалъ св. Аѳанасія Александрійскаго Сергіевъ посадъ 1909. Стр. 23—27.

²⁾ Serm. CLXXXII, 3. De Trinit. V, 3. Contr. Secund. VIII. Epist. CLXVI, 3. Ср. De anim. et. ejus orig. I, 4. Contr. Fortun. 11. Contr. Faust. XXII, 22.

³⁾ De div. quaest. LIV.

ведность, мудрость—одно и то-же ¹⁾). Изъ всѣхъ этихъ посылокъ для бл. Августина съ необходимостью вытекалъ тотъ выводъ, что неизмѣняемая истина, которой человѣкъ руководствуется въ своемъ рациональномъ познаніи тѣлеснаго и подчиненнаго законамъ времени, есть Самъ Богъ. И онъ не остановился предъ этимъ выводомъ... „Когда душа, говоритъ онъ, мыслить нѣчто, пребывающее всегда однимъ и тѣмъ же образомъ, она безъ сомнѣнія мыслить Бога, а это есть сама Истина“ ²⁾).

Теперь мы имѣемъ всѣ данныя, чтобы освободить изложенное ученіе отъ образовъ и подвести итоги всему сказанному о природѣ принциповъ мышленія.

При бѣгломъ чтеніи твореній бл. Августина кажется, что его ученіе объ интеллектуальномъ свѣтѣ есть не что иное какъ любимое, но плохо выдержанное сравненіе: этимъ свѣтомъ онъ называетъ то мыслимое, то мыслящее. Такая двойственность, сыгравшая весьма плачевную роль въ истолкованіи гносеологіи нашего мыслителя, была уже отмѣчена нами. Въ дѣйствительности, однако, понятіе безтѣлеснаго свѣта развито у него очень послѣдовательно. Исходной точкой служить тѣлесный свѣтъ и чувство зрѣнія. [Въ ощущеніи бл. Августинъ различаетъ психическую и физическую сторону, такъ какъ въ чувствѣ душа ощущаетъ чрезъ тѣло. Устранимъ психическій элементъ. Чисто физическая сторона зрительнаго воспріятія сведется тогда къ материальному свѣту. Этотъ свѣтъ есть въ глазу, но самъ по себѣ онъ слишкомъ слабъ, чтобы преодолѣть темноту ночи, поэтому онъ нуждается въ поддержкѣ внѣшняго свѣта, который и является условіемъ зрительнаго ощущенія. Тотъ и другой свѣтъ одной и той же природы. Это свѣтовая сила обыкновенной стихіи огня. Ихъ однородность въ ощущающемъ и ощущаемомъ необходима, потому что все постигается подобнымъ. Такимъ образомъ,

¹⁾ De Trinit. VI, 6. ср. 8.

²⁾ De div. quaest. LIV. Ср. De lib. arb. II, 14.

въ ученіи о зрительныхъ ощущеніяхъ Августинъ вынужденъ былъ разсматривать въ качествѣ свѣта какъ чувство зрѣнія, такъ и условіе его дѣятельности. Но той же самой двойственности мы должны ожидать и въ ученіи объ интеллектуальномъ познаніи. Разъ считается установленнымъ, что подобное познается подобнымъ, то умопостигаемымъ свѣтомъ нужно признавать какъ умъ, такъ и озаряющую его умопостигаемую реальность. Интеллектуальный свѣтъ это уже не свѣтовая потенція огня, а мышленіе. Онъ слагается изъ двухъ свѣтовъ, въ данномъ случаѣ неотжественныхъ, а лишь подобныхъ другъ другу: изъ безтѣлеснаго, но измѣняемаго ума, и безтѣлесной, неизмѣняемой Премудрости Божіей. То и другое—свѣтъ, потому что познающее и познаваемое должны быть подобны. Умопостигаемый свѣтъ не образъ, а реальность, и эта реальность есть не что иное какъ мышленіе. Умъ человѣка и Богъ есть мышленіе. Но мышленіе человѣческаго ума дискурсивно: оно нуждается въ опорѣ, въ самоочевидныхъ истинахъ, въ принципахъ. Этыхъ принциповъ въ немъ нѣтъ. Они входятъ какъ составная часть въ абсолютное мышленіе Бога, и тождественны съ Его субстанціей. Мы уже приводили слова бл. Августина, въ которыхъ онъ высказываетъ мысль, что все интеллигибельное есть въ то же время и интеллектуальное, все, познаваемое умомъ, само познаетъ. Принципы мышленія, данные въ Богѣ, не суть нѣчто лишь мыслимое, но нѣчто живое, мыслящее, личное—Премудрость Божія. Содержаніе божественнаго мышленія не исчерпывается, конечно, принципами познанія. Въ немъ есть еще идеи или разумныя основанія всего сущаго. Ихъ непосредственно видятъ ангелы, можетъ видѣть и человѣкъ въ исключительныхъ состояніяхъ святости, экстаза. Но обыкновену, зараженному грѣхомъ человѣку видѣть ихъ не дано. Въ немъ есть идеи, въ которыхъ предъ самопознаніемъ Божества открываются глубины Его Собственнаго существа, быть можетъ навсегда сокрытыя отъ сотворенныхъ умовъ. Вотъ сущность ученія бл. Авгу-

стина о природѣ принципѣвъ познанія и интеллектуальнаго свѣта.

Послѣ сдѣланныхъ разъясненій можно безъ затрудненій опредѣлить отношеніе гносеологической теоріи бл. Августина къ неоплатонической. По существу это одно и то же. Премудрость Божія, какъ космическій Умъ неоплатониковъ, есть совершенное мышленіе, отъ котораго зависитъ дискурсивное мышленіе человѣка. Но у Плотина космическій Интеллектъ есть вмѣстѣ съ тѣмъ и интеллектъ человѣка. Бл. Августинъ, исходя изъ идеи неизмѣняемости, рѣшительно отождествилъ высшую сторону человѣческаго мышленія съ Богомъ. Далѣе, Плотинъ видѣлъ руководящіе принципы мышленія въ идеяхъ, бл. Августинъ свелъ ихъ къ принципамъ. Въ гносеологіи Плотина центръ тяжести падаетъ на элементъ чисто познавательный, бл. Августинъ интересуется почти исключительно сужденіями цѣнности. Что касается ученія о свѣтѣ, то въ общемъ, заимствовавъ его у Плотина, бл. Августинъ и въ эту область внесъ свои измѣненія. Плотинъ называетъ умопостигаемымъ свѣтомъ какъ физическія, такъ и интеллектуальныя силы, исходящія отъ высшихъ принципѣвъ и изливающіяся на низшія. Это было обусловлено идеей тождества мышленія и бытія. Идея творенія изъ ничего не оставляла въ системѣ бл. Августина мѣста для признанія тождества мышленія и бытія. Вмѣстѣ съ этимъ отпало представленіе объ интеллектуальномъ свѣтѣ, какъ физической силѣ, и было удержано понятіе о немъ, какъ мышленіи и познаніи. Наконецъ, въ системѣ бл. Августина яснѣе, чѣмъ у Плотина, выступаетъ реальный характеръ понятія объ умопостигаемомъ свѣтѣ. Эта особенность объясняется обстоятельствами его интеллектуальнаго развитія. Находясь долгое время подъ вліяніемъ манихейства, онъ привыкъ мыслить о Божественной субстанціи какъ о свѣтѣ. Сначала онъ отождествлялъ ее съ физическимъ свѣтомъ. Затѣмъ, подъ вліяніемъ неоплатониковъ онъ понялъ всю наивность такого матеріализма, но привычка мыслить Божественную субстанцію въ видѣ свѣта,

предрасполагала его къ буквальному пониманію тѣхъ мѣстъ Писанія, гдѣ Богъ называется свѣтомъ, и заставляла его искать духовной реальности, которая могла бы соответствовать этимъ выраженіямъ, принятымъ въ прямомъ смыслѣ.

Установивъ тождество принциповъ мышленія съ Премудростью Божіей, мы продолжимъ свое изслѣдованіе и попытаемся выяснитъ, какъ, по представленію бл. Августина, душа познаетъ самый этотъ интеллектуальный свѣтъ, необходимый ей для дискурсивнаго мышленія.

Интеллектуальное познаніе вѣчнаго и безтѣлеснаго.

Объектомъ этого вида познанія служатъ принципы мышленія, свойства и природа которыхъ нами только что выяснены. Какъ глазъ, видя въ солнечномъ свѣтѣ различные предметы, воспринимаетъ вмѣстѣ съ ними и самый свѣтъ, такъ умъ, оцѣнивая вещи съ различныхъ точекъ зрѣнія, созерцаетъ и принципы этой оцѣнки. Но какимъ образомъ умъ приходитъ къ познанію той неизмѣняемой реальности, которая служитъ для него критеріемъ цѣнности? Бл. Августинъ предусматриваетъ четыре возможныхъ отвѣта на этотъ вопросъ. Можно видѣть въ руководящихъ понятіяхъ созданіе самого ума, можно попытаться объяснить ихъ возникновеніе въ умѣ эмпирически, можно примѣнить сюда платоническую теорію припоминанія, наконецъ, можно остановиться на гипотезѣ непосредственнаго созерцанія. Каждый изъ перечисленныхъ способовъ объясненія бл. Августинъ подвергаетъ болѣе или менѣе обстоятельному изслѣдованію.

А. Принципы мышленія не суть созданія человеческого духа. Если воображеніе можетъ расширять до безконечности образъ свѣта, то не можетъ ли умъ возвести то, въ чемъ эмпирически онъ находитъ для себя частичное удовлетвореніе, на степень безусловныхъ требованій, дополняющихъ дѣйствительность? Не можетъ ли умъ, отправляясь отъ мимолетной, неполной и относительной радости, которую исныты-

валь каждый, создать путем мысленнаго расширения испытаннаго въ направленіи полноты, длительности и безусловности понятія о радости всесторонней, безотносительной и вѣчной и сдѣлать ее предметомъ своихъ желаній подъ именемъ блаженной жизни?

Въ такой ясной формѣ бл. Августинъ, конечно, не ставить для себя вопроса. Но въ 'общей и неопредѣленной формѣ возможность такого взгляда на происхождение принциповъ мышленія постоянно предносилась его уму. Мѣста, въ которыхъ говорится о независимости принциповъ оцѣнки отъ творческой дѣятельности человѣческаго ума, въ сочиненіяхъ занимающаго насъ мыслителя довольно многочисленны. Взглядъ его на принципы мышленія, какъ на истины вѣчныя и неизмѣняемыя, и ихъ отождествленіе съ Божественной Премудростью своимъ логическимъ послѣдствіемъ должны были имѣть безусловно отрицательный отвѣтъ на поставленный вопросъ. Законы соотношенія чиселъ, правила эстетической гармоніи, требованія справедливости вѣчны и неизмѣняемы, напротивъ, духъ человѣка подверженъ постоянному измѣненію. Допустить, что измѣняемое творить вѣчное, значитъ признать, что въ дѣйствии можетъ быть больше, чѣмъ въ производящей его причинѣ, а это нелѣпо ¹⁾. Далѣе, умъ не можетъ быть причиною бытія для того, что выше его по природѣ, а таковы именно и суть принципы мышленія. На основаніи ихъ умъ судить себя самого, когда говоритъ, что понимаетъ хуже, чѣмъ должно. Но если судящій выше судимаго, то онъ ниже закона, на основаніи котораго судить ²⁾. Если бы человѣческій умъ, не будучи справедливымъ, создавалъ для себя идеаль справедливости, подъ давленіемъ котораго самъ становился бы потомъ справедливымъ, то это означало бы, что человѣкъ можетъ дать себѣ, чего самъ не имѣетъ ³⁾. Наконецъ, принципы мышленія нельзя

¹⁾ De immort. anim. 6. Рус. п. II, 305.

²⁾ De lib. arb. II, 34. De ver. rel. 55—58. Рус. п. VII, 46—49.

³⁾ Enar. in Ps. LXI, 21.

признать свободнымъ твореніемъ человѣческаго духа и потому, что умъ нашъ безсиленъ произвести въ нихъ какія бы то ни было измѣненія. Чтобы убѣдиться въ этомъ, достаточно сравнить ихъ съ тѣмъ, что дѣйствительно является изобрѣтеніемъ человѣческаго ума. Таковъ языкъ и способъ произношенія словъ. Изобрѣтенный человѣкомъ, онъ можетъ и измѣняться по его желанію. Такъ древніе приносили первый слогъ въ словѣ Italia кратко, но Виргилій захотѣлъ и сдѣлалъ его долгимъ. Въ противоположность этому умъ не имѣетъ никакой власти, напр., надъ законами соотношенія чиселъ. Никакимъ напряженіемъ воли нельзя добиться того, чтобы число, слѣдующее за единицей, не было ея удвоеніемъ, никакія силы не могутъ заставить умопостигаемое число три дѣлиться на двѣ равныхъ половины, никто по своему желанію не можетъ достигнуть того, чтобы трижды три или не было девять, или не относилось къ тремъ, какъ утроеніе ¹⁾).

Итакъ, принципы мышленія по своему происхожденію не зависятъ отъ человѣческаго ума: они не создаются имъ, а лишь открываются. Разсматривая положенія: вѣчное выше временнаго, семь и три—десять, разумъ не исправляетъ ихъ, какъ судящій, а радуется, какъ нашедшій ²⁾). Какъ, повѣствуя о дѣйствительныхъ событіяхъ прошедшаго, о мѣстоположеніи извѣстныхъ странъ, о природѣ животныхъ, растений и камней, о звѣздахъ и ихъ движеніяхъ, мы говоримъ о вещахъ, существующихъ независимо отъ нашей воли, такъ, изслѣдуя правила логики, мы имѣемъ дѣло съ реальностью, обусловленной природой вещей, не подчиненной нашему произволу и служащей предметомъ изслѣдованія для нашего ума ³⁾). Точно также и наука о числахъ не установлена, а лишь открыта людьми ⁴⁾). Теперь намъ предстоитъ выяснитъ, какимъ образомъ умъ открываетъ принципы мышленія.

¹⁾ De music. VI, 35. De doct. christ. II, 56. De morib. manich. II, 24.

²⁾ De ver. rel. 73, Рус. п. VII, 63.

³⁾ De doct. chr. II, 50.

⁴⁾ Ibid. II, 56.

В. Принципы мышленія не извлекаются из данныхъ опыта. Когда ставится вопросъ о способѣ открытія принциповъ мышленія, то наша мысль прежде всего обращается къ опыту, и само собою возникаетъ предположеніе, что эти руководящія понятія такъ или иначе подсказываются дѣйствительно существующимъ и возникаютъ въ сознаніи чисто эмпирически. Подобное объясненіе не стояло внѣ научнаго кругозора бл. Августина, такъ какъ онъ серьезно съ нимъ считается. На основаніи сказаннаго ранѣе о принципахъ мышленія не трудно предвидѣть, какъ онъ долженъ былъ отнестись къ этой теоріи. Если руководящія понятія представляютъ собою законъ, на основаніи котораго умъ судить о вещахъ, то они гораздо выше вещей, въ которыхъ находятъ для себя лишь весьма несовершенное отображеніе. Не содержась въ вещахъ въ своемъ чистомъ видѣ, они не могутъ быть, конечно, и извлечены изъ нихъ путемъ абстракціи. Къ этому теперь же необходимо прибавить, что, подвергая критикѣ теорію эмпирическаго происхожденія принциповъ мышленія, бл. Августинъ имѣетъ въ виду не только внѣшній, но и внутренній опытъ. Подробнѣе всего, слѣдуя Плотину, христіанскій философъ говоритъ о невозможности эмпирическаго происхожденія геометрическихъ понятій и числа.

Знаніе о геометрически-правильныхъ фигурахъ не вытекаетъ изъ чувственныхъ воспріятій. Все, познанное посредствомъ чувствъ, оставляетъ въ душѣ замѣщающій его образъ. Въ своемъ воображеніи мы находимъ безтѣлесныя копія шнура плотниковъ и нитей паутины, которыя видѣли когда-то своими глазами. Но это не геометрическія линіи. Послѣдняя есть нѣчто совершенно иное, такъ какъ мыслится безъ всякаго нагляднаго представленія ¹⁾. Воображеніе создаетъ четырехугольники разныхъ величинъ и какъ бы поставляетъ ихъ предъ своимъ взоромъ, но умъ созерцаетъ квадратъ безъ опредѣленныхъ пространствен-

¹⁾ Confes. X, 19. Рус. п. I, 283.

ныхъ очертаній, а какъ нѣкоторый законъ, на основаніи котораго онъ признаетъ всѣ строяемые фантазіей четырехугольники квадратными ¹⁾). Когда умъ мыслить о геометрическихъ формахъ, онъ не находитъ для нихъ въ фантазіи адекватныхъ образовъ, потому что въ области бытія тѣлеснаго и временнаго эти формы въ своемъ чистомъ видѣ не встрѣчаются. Формы тѣль лишь приближаются къ геометрическимъ фигурамъ, подражаютъ имъ, но не осуществляютъ ихъ вполнѣ ²⁾). Такъ, истинный шаръ соприкасается съ истинной плоскостью только въ одной точкѣ, но въ природѣ нѣтъ ни истиннаго шара, ни истинной плоскости, а потому ничего подобнаго мы не могли видѣть посредствомъ тѣлеснаго зрѣнія. Но такъ какъ воображеніе питается дѣйствительными воспріятіями и въ своемъ творчествѣ не идетъ далѣе произвольной комбинаціи образовъ и ихъ частей, данныхъ въ ощущеніи ³⁾), то естественно, что мы не только нигдѣ въ природѣ не встрѣчаемъ правильныхъ геометрическихъ фигуръ, но не можемъ реализовать ихъ и въ своемъ воображеніи. Мы не можемъ наглядно представить себѣ шаръ, опирающійся на плоскость только въ одной точкѣ. Мы не можемъ даже вообразить небольшого круга, въ которомъ многочисленныя радіусы достигали бы центра, не соприкасаясь другъ съ другомъ. Между тѣмъ умъ убѣждаетъ, что самый малый кругъ содержитъ въ себѣ безконечное количество такихъ радіусовъ, и что между этими радіусами въ свою очередь могутъ быть вписаны круги съ бесчисленными радіусами ⁴⁾). Если, такимъ образомъ, правильныя геометрическія фигуры не даны ни въ чувственныхъ воспріятіяхъ, ни въ воображеніи, то ихъ познаніе явнымъ образомъ не зависитъ отъ опыта.

Такимъ же сверхопытнымъ характеромъ отличается познаніе чисель. Бл. Августинъ различаетъ два вида чисель—

¹⁾ Solil. II, 35. Рус. п. II, 297.

²⁾ De ordin. II, 42. Рус. п. II, 213. De quant. anim. 22. Рус. п. II, 350.

³⁾ De Trinit. XI, 17.

⁴⁾ Solil. II, 35. Рус. п. II, 297.

чувственные и умопостигаемыя ¹⁾). Первые суть не что иное, как реальная множественность вещей и движений, воспринимаемая всѣми чувствами ²⁾). Вторыя—отвлеченныя числа въ обычномъ значеніи этого слова. Отличительной чертой умопостигаемаго числа служить его способность возрастать въ безконечность, такъ какъ всякая данная численная величина можетъ быть превзойдена не только посредствомъ присоединенія къ ней единицы, но и чрезъ умноженіе ея на какое угодно количество единицъ ³⁾). Однако, возрастая въ безконечность, оно не можетъ въ безконечность убывать, потому что своимъ предѣломъ снизу имѣетъ чистую единицу, не допускающую дѣленія на части. Противоположное свойство характеризуетъ чувственные числа. Они не могутъ безконечно возрастать, потому что міръ со всѣми заключающимися въ немъ тѣлами есть величина конечная: въ немъ не можетъ содержаться болѣе вещей, чѣмъ существуетъ ихъ въ дѣйствительности. Но такъ какъ каждое тѣло дѣлимо до безконечности, то чувственные числа могутъ убывать въ безконечность ⁴⁾). Такимъ образомъ, числа умопостигаемыя и чувственные представляютъ собою два безконечныхъ ряда, которые, идуть по двумъ противоположнымъ направленіямъ и по существу не имѣютъ между собою ничего общаго. При такомъ коренномъ различіи между ними первыя не могутъ быть признаны образами вторыхъ и понятіе о нихъ не можетъ быть заимствовано изъ чувственнаго опыта ⁵⁾).

Всякое число распадается на единицы. Поэтому вопросъ о способѣ познанія числа сводится къ вопросу о способѣ познанія единицы. Но умопостигаемая единица безъ сомнѣнія не является образомъ единичныхъ вещей, познаваемыхъ посредствомъ чувствъ, потому что она недѣлима и

1) Confes. X, 19. Рус. п. I, 283.

2) Epist. III, 2.

3) De civ. Dei XII, 18. Рус. п. IV, 268—269.

4) Epist. III, 2.

5) Confes. X, 19. Рус. п. I, 285.

безусловно проста, а вещи дѣлимы до безконечности и слагаются изъ множества частей. Всякое тѣло и каждая часть его могутъ быть раздѣлены пополамъ, и процессъ такого дѣленія нигдѣ не можетъ остановиться. Въ сама-лѣйшей части тѣла, какъ и въ немъ самомъ, въ свою очередь есть части, потому что въ ней можно различать правую и лѣвую сторону, верхъ и низъ, переднюю и заднюю поверхность, средину и границы. Такимъ образомъ, въ области матеріальнаго бытія для чистаго единства нѣтъ мѣста, и все, что мы называемъ обыкновенно единымъ, въ дѣйствительности не таково. Посредствомъ чувствъ мы не воспринимаемъ единства и не находимъ для него первообраза среди тѣлъ. Болѣе того, понятіе единства не только не извлекается изъ опыта, но предваряетъ его и служить его условіемъ. Чувство не воспринимаетъ единства, а улавливаетъ лишь множественность, но нельзя видѣть множественности, не имѣя предварительнаго понятія о томъ, что такое единица, потому что всякая множественность состоитъ изъ единицъ¹⁾. Далѣе, хотя всякое тѣло разсыпается на безчисленное множество частей, мы имѣемъ, однако, стремленіе мыслить его какъ нѣчто хотя бы условно-единое. Мы какъ бы обращаемся къ нему съ требованіемъ единства, мы ищемъ въ немъ единства. Но нельзя искать того, что совершенно неизвѣстно. Слѣдовательно, мы знаемъ, что такое единство, ранѣе, чѣмъ начинаемъ разсматривать съ этой точки зрѣнія тѣла²⁾. Если же понятіе единства не извлекается изъ чувственныхъ воспріятій, то и число вообще не познается чрезъ чувство, потому что оно есть не болѣе, какъ умноженіе той же единицы³⁾.

Если единица и слагающееся изъ единицъ число не познаются чрезъ чувства, то тѣмъ болѣе удалены отъ чувствъ

1) Epist. III, 2.

2) Confes. X, 19. Рус. п. I, 283.

3) De lib. arb. II, 22.

4) Ibid.

5) Ibid.

законы соотношенія чисель. Въ самомъ дѣлѣ, правила сложенія и дѣленія предваряютъ всякое счисленіе, потому что лишь благодаря имъ мы видимъ правильность или неправильность послѣдняго ¹⁾. Умопостигаемое число представляетъ собою бесконечно возрастающій рядъ, части котораго періодически повторяются. Напр., законъ: „какое мѣсто занимаетъ число отъ начала, на такомъ послѣ него стоитъ его удвоеніе“ проходитъ чрезъ весь рядъ. Мы заранѣе увѣрены, что встрѣтимъ его на какомъ угодно разстояніи отъ начала ряда. Но такъ какъ умопостигаемое число бесконечно, то приложимость этого закона къ числамъ, надъ которыми мы никогда не производили математическихъ операций, очевидно, не установлена нами опытно ²⁾.

Независимость отъ чувственнаго познанія принциповъ эстетической оцѣнки бл. Августинъ доказываетъ подобнымъ же образомъ. Примѣнить здѣсь ту же аргументацію было тѣмъ естественнѣе и удобнѣе, что законы прекраснаго въ послѣднемъ своемъ основаніи были сведены къ математическимъ понятіямъ единства, равенства, пропорциональности. Законъ эстетическаго единства приложимъ къ предметамъ всѣхъ величинъ и временамъ всякой длительности. Эта идеальная мѣра всего, находящагося въ пространствѣ и времени, не можетъ быть ни больше, ни меньше измѣряемаго. Если бы она была больше, то о меньшемъ мы судили бы не по всей ея цѣлости, а если бы была меньше, то для сужденія о большемъ мы не имѣли бы совсѣмъ никакого критерія. Такимъ образомъ, законъ, на основаніи котораго можно судить обо всѣхъ пространственныхъ и временныхъ величинахъ, самъ долженъ стоять выше пространства и времени, т.-е. быть безтѣлеснымъ и вѣчнымъ ³⁾. А отсюда само собою вытекаетъ, что его нельзя

¹⁾ Ibid. II, 21.

²⁾ Ibid. II, 23.

³⁾ De ver. rel. 56, Рус. п. VII, 46—47.

найти въ области располагающагося въ пространствѣ и движущагося во времени.

И дѣйствительно въ тѣлахъ нѣтъ истиннаго эстетическаго единства, какъ нѣтъ и математическаго единства, потому что они измѣняются во времени, переходя отъ одной формы къ другой, и въ пространствѣ, передвигаясь съ мѣста на мѣсто. Если даже тѣло пребываетъ неподвижнымъ, то и въ такомъ случаѣ оно размѣщается своими частями въ различныхъ пунктахъ пространства ¹⁾. Поэтому какъ бы прекрасно ни было тѣло, оно не можетъ выразить того единства, къ которому стремится приблизиться ²⁾. Лишь слабая тѣнь эстетическаго равенства и подобія просвѣчиваетъ сквозь множественность частей и движеній въ области бытія тѣлеснаго ³⁾. Слѣдовательно, понятіе эстетическаго единства не могло возникнуть изъ того, что даютъ уму чувственныя воспріятія. Напротивъ, какъ и математическое единство, оно не только не зависитъ отъ чувственнаго познанія, но обуславливаетъ воспріятіе красоты. Приступая къ эстетической оцѣнкѣ, мы уже имѣемъ въ глубинѣ своей души понятіе единства, которое затѣмъ и ищемъ въ вещахъ. „Ибо откуда явилось бы въ насъ желаніе найти въ тѣлахъ нѣкоторое равенство, или откуда въ насъ возникло бы убѣжденіе, что равенство тѣлъ весьма далеко отъ равенства совершеннаго, если бы это совершенное равенство не созерцалось умомъ“ ⁴⁾. Если бы уму было чуждо понятіе эстетическаго единства, то онъ не могъ бы видѣть, къ чему стремятся всѣ тѣла и чего осуществить они не могутъ ⁵⁾. Эстетическаго равенства въ тѣлахъ и движеніяхъ нашъ умъ никогда не желалъ бы, если бы оно не было извѣстно ему какимъ-нибудь образомъ помимо чувственныхъ воспріятій ⁶⁾.

¹⁾ Ibid. 55. Рус. п. VII, 46.

²⁾ Ibid. 55. 60. Рус. п. VII, 46. 51.

³⁾ De music. VI, 44.

⁴⁾ De ver. rel. 55. Рус. п. VII, 46.

⁵⁾ Ibid. 60. Рус. п. VII, 51.

⁶⁾ De music. VI, 34.

Хотя требованія нравственности бл. Августинъ также стремится свести къ понятію единства, однако въ нравственныхъ сужденіяхъ онъ не отводитъ ему такого центрального положенія, какъ въ эстетическихъ. Поэтому доказательство неэмпирическаго происхожденія основныхъ правилъ нравственности получаетъ нѣсколько иную форму. Въ трактатахъ о независимости отъ чувственнаго познанія математическихъ и эстетическихъ понятій Августинъ имѣлъ въ виду исключительно внѣшній опытъ, здѣсь онъ выдвигаетъ и опытъ внутренній. Онъ беретъ основные принципы нравственности и старается показать, что они присущи человѣку ранѣе, чѣмъ получаютъ свое осуществленіе въ его настроеніи и поведеніи. Таково понятіе блаженной жизни. Въ опредѣленіи средствъ къ достиженію блаженной жизни люди расходятся, — одинъ хочетъ быть военнымъ, другой нѣтъ, — но безусловно всѣ люди ходятъ быть счастливыми и блаженными. Нельзя, однако, любить блаженной жизни и стремиться къ ней, не зная, что она собою представляетъ. Если же всѣ безъ исключенія ищутъ блаженной жизни и знаютъ, чего ищутъ, то это знаніе не могло быть извлечено ни изъ внутренняго, ни изъ внѣшняго опыта. Конечно, человѣкъ дѣйствительно блаженный могъ бы знать по собственному опыту, что такое блаженная жизнь. Но такихъ людей очень мало. Большинство ограничивается надеждой достигнуть блаженной жизни. Въ этой надеждѣ люди уже обладаютъ до нѣкоторой степени предметомъ своихъ желаній, и потому могутъ составить о немъ нѣкоторое понятіе. Но есть люди, которые и не блаженны и не питаютъ никакой надежды когда-нибудь достигнуть счастья. Въ своемъ внутреннемъ опытѣ они не имѣютъ никакихъ данныхъ, чтобы судить о томъ, что такое блаженная жизнь. Однако и имъ понятіе это не чуждо, потому что они, какъ и всѣ, хотятъ быть счастливыми¹⁾. Не могутъ послѣдніе знать о блаженной жизни и на основаніи

¹⁾ Confes. X, 29. Рус. п. I, 291.

свидѣтельства внѣшнихъ чувствъ. Не будучи краснорѣчивымъ, можно пожелать приобрести это искусство при видѣ хорошаго оратора, потому что въ этомъ случаѣ сладость краснорѣчія постигается чрезъ ощущение слуха. Но блаженная жизнь, которой внутренно наслаждаются достигшіе ея, не можетъ быть видима въ ихъ душѣ другими посредствомъ тѣлеснаго зрѣнія. О ней мы можемъ знать только изъ рассказовъ людей, испытавшихъ ее. Но слова суть знаки внутреннихъ состояній, непосредственно для насъ невидимыхъ, а уразумѣвать знаки можно только въ томъ случаѣ, если заранѣе извѣстны выражаемая ими понятія. Поэтому человекъ несчастный не могъ бы понять описаніе счастья, если бы ему было совершенно чуждо понятіе о немъ ¹⁾. Подобнымъ же образомъ, не будучи мудрыми, всѣ хотятъ обладать мудростью, указывающей правильный путь къ достиженію блаженной жизни, потому что понятіе мудрости отпечатлѣно въ ихъ умѣ ²⁾.

Понятіе справедливости также не извлекается ни изъ внутренняго, ни изъ внѣшняго опыта. Всѣ любятъ справедливость, но нельзя любить того, что неизвѣстно, слѣдовательно всякій, любящій справедливость, знаетъ ее. Это было бы неудивительно, если бы справедливость любили только справедливые, потому что они могли бы любить и знать свою собственную справедливость. Но гораздо удивительнѣе то, что справедливость любятъ и знаютъ не только справедливые, но и желающіе стать таковыми, потому что иначе они не могли бы стремиться къ этой цѣли. Послѣдніе не находятъ справедливости въ своемъ собственномъ навикѣ, потому что они еще не осуществляютъ ея требованій. Они не могутъ видѣть справедливости при помощи тѣлеснаго зрѣнія, потому что она не есть какое-нибудь тѣло—бѣлое, черное, квадратное или круглое. Это—красота души, невидимая, какъ и сама душа. Они не мо-

¹⁾ Ibid. X, 29—30. Рус. п. I, 290—293. De lib. arb. II, 26.

²⁾ De lib. arb. II, 26. Ср. 40.

гутъ, наконецъ, составить себѣ понятіе о справедливости на основаніи тѣлесныхъ движеній, служащихъ ея знаками, потому что нужно знать предварительно, что такое справедливость, чтобы усматривать въ этихъ движеніяхъ знаки именно справедливости¹⁾.

Таковы основанія, приведенныя бл. Августиномъ въ доказательство независимости принциповъ мышленія отъ внѣшняго и внутренняго опыта.

С. Принципы мышленія открываются въ готовомъ видѣ въ памяти. Законы логики и математики, принципы эстетической и нравственной оцѣнки служатъ условіемъ правильной дѣятельности разума. Это—глубоко скрытыя пружины, силою постояннаго давленія приводящія въ движеніе весь механизмъ мышленія. Ихъ вліяніе проявляется въ каждомъ сужденіи и умозаключеніи. Отсюда для того, чтобы найти руководящія принципы разума, нужно замкнуть двери чувства, войти во внутреннюю храмину своей души и отдаться всецѣло анализу самаго мышленія. Только этимъ путемъ можно выдѣлить изъ всей совокупности сужденій и умозаключеній тѣ принципы, на которые они опираются. Поэтому бл. Августинъ не перестаетъ повторять, что истина находится не во внѣшнемъ мірѣ, не въ нашемъ моральномъ характерѣ, а въ самой глубинѣ ума²⁾. Божественная Премудрость отпечатлѣла во внѣшнемъ мірѣ свои слѣды и посредствомъ ихъ зоветъ человѣка, обращающагося къ внѣшнему, возвратиться къ себѣ самому и изслѣдовать, на чемъ основывается его оцѣнка вещей³⁾. Истина воспринимается внутренней стороною самаго ума, поэтому нужно отвлечь умъ отъ міра и сосредоточить его на томъ, что обитаетъ въ немъ самомъ⁴⁾. Все, относящееся къ свободнымъ искусствамъ, мы находимъ не гдѣ-либо внѣ насъ а въ сво-

¹⁾ De Trinit. VIII, 9. XIV, 21.

²⁾ Contr. acad. III, 31. Рус. п. II, 91. De ver. rel. 72. Рус. п. VII, 61. In Ev. Ioan. Tr. XVIII, 10.

³⁾ De lib. arb. II, 41.

⁴⁾ De divers. quaest. IX.

емъ собственномъ духѣ ¹⁾. Что такое справедливый, это всякій видитъ въ себѣ самомъ ²⁾.

Итакъ, умопостигаемое находится въ душѣ человѣка. Переходя къ болѣе подробному разсмотрѣнію вопроса, бл. Августинъ указываетъ и ту силу души, которая является хранительницей самоочевидныхъ истинъ. Сила эта—память. Познаніе принциповъ мышленія подобно припоминанію полузабытыхъ образовъ чувственной памяти. Если бы послѣдніе совсѣмъ исчезли изъ нея, то не могло бы возникнуть самаго желанія ихъ припомнить, но для того, чтобы оживить полуизгладившійся образъ, нужны большія усилія. Если послѣднія увѣнчиваются успѣхомъ, забытое снова получаетъ свою былую яркость ³⁾. Такъ самый фактъ исканія и изслѣдованія принциповъ мышленія показываетъ, что духъ нашъ до нѣкоторой степени ихъ помнитъ, но стремится овладѣть ими всецѣло. Различіе между чувственной и интеллектуальной памятью состоитъ только въ томъ, что образъ вещи, воспринятый чувствомъ, можетъ совершенно исчезнуть изъ памяти, а самоочевидныя истины интеллектуальнаго познанія никогда не покидаютъ ея.

Находясь въ нашей памяти, умопостигаемое входитъ въ кругъ того, что мы знаемъ. Но предметъ знанія не всегда бываетъ и предметомъ мышленія (*cogitatio*). Многие люди знаютъ, о чемъ не размышляютъ, когда его вниманіе приковано къ другимъ предметамъ. Поэтому часто говорятъ: ты это знаешь, но не знаешь, что это тебѣ извѣстно. Такъ ученый, въ совершенствѣ овладѣвшій нѣсколькими свободными науками, знаетъ все, основательно имъ изученное, но въ каждый данный моментъ его умъ можетъ быть занятъ только какой-нибудь одной изъ этихъ наукъ. Когда предметомъ его размышленія служитъ геометрія, то знаніе музыки не покидаетъ его наоборотъ ⁴⁾. Однако пока онъ

¹⁾ De immort. anim. 6. Рус. п. II, 305.

²⁾ De Trinit. VIII, 9.

³⁾ Confes. X, 27—28. Рус. п. I, 289—290.

⁴⁾ De Trin. XIV, 9. Ср. XIV, 8. X, 7. De immort. anim. 6. Рус. п. II, 305.

не направить свой умъ на ту или другую сторону въ содержаніи своего знанія, она остается скрытой въ его памяти ¹⁾. Хотя въ непрекращающемся актѣ самосознанія душа имѣетъ непререкаемое знаніе о себѣ самой, однако сознаетъ это знаніе лишь тогда, когда начинаетъ размышлять о себѣ ²⁾.

Переходъ содержащагося въ памяти въ поле зрѣнія размышленія бл. Августина представляеть себѣ по схемѣ отношенія матеріи и формы. Все достояніе интеллекта, хранящееся въ темныхъ глубинахъ памяти, представляеть собою совокупность формъ, обладающихъ извѣстной активностью. Съ другой стороны въ умѣ есть сторона, способная воспринимать эти формы. Называя ее остріемъ мысли, бл. Августинъ показываетъ, что представляеть ее по аналогіи съ зрительнымъ лучомъ, выходящимъ изъ глазъ и разискивающимъ предметъ, который слѣдуетъ внимательно рассмотреть. Лучъ ума подъ влияніемъ импульса воли направляется въ тайники памяти и, соприкасаясь съ самоочевидными истинами, находящимися тамъ въ скрытомъ состояніи, формуется ими и, такимъ образомъ, дѣлаетъ ихъ предметомъ своего сознанія и мышленія ³⁾. Это какъ бы взглядъ ума, который падаетъ то на одну то на другую интеллибельную форму, хранящуюся въ памяти ⁴⁾.

Итакъ, присутствуя въ памяти, принципы мышленія всегда входятъ въ составъ нашихъ знаній, но не всегда находятся во взорѣ размышляющаго или припоминающаго ума. Поэтому, хотя они всѣмъ извѣстны, однако не всѣ это видятъ и знаютъ. Чтобы увидѣть ихъ внутреннимъ окомъ ума, нужно только къ нимъ обратиться, направить на нихъ свое вниманіе. Этому мѣшаетъ, главнымъ образомъ, слишкомъ исключительный интересъ и устремленіе мысли къ ви́шнему, къ тѣламъ, которыя посредствомъ чувствъ навязчиво

¹⁾ De Trinit. XIV, 9.

²⁾ Ibid. XIV, 8.

³⁾ Ibid. XIV, 10. XV, 25 ср. 40

⁴⁾ Ibid. XIV, 8.

заявляютъ душѣ о своемъ бытіи и привлекаютъ къ себѣ ея страсть. Для познанія принциповъ мышленія необходимо отвести взоръ ума отъ тѣлъ и ихъ образовъ, которыми переполнено воображеніе, и сосредоточить его на самомъ мышленіи. Но такъ какъ и при соблюденіи этого условія для ихъ открытія требуется тонкій анализъ данныхъ сознанія, къ которому способенъ далеко не всякій, то въ этомъ дѣлѣ значительную пользу можетъ принести руководитель, который искусно поставленными вопросами обращаетъ вниманіе ученика на истины, присущія его душѣ. Эти вопросы имѣютъ такое же значеніе, какъ указаніе на плохо различаемый предметъ въ области тѣлеснаго зрѣнія. Когда мы не можемъ найти тонкаго серпа народившейся луны на еще свѣтломъ вечернемъ небѣ, намъ указываютъ на него рукой. Такъ хорошо продуманные наводящіе вопросы обращаютъ вниманіе неопытнаго изслѣдователя внутренней жизни духа на принципы, руководящіе его мышленіемъ¹⁾.

Присутствіе принциповъ мышленія въ памяти выдвигаетъ дальнѣйшій вопросъ: какимъ образомъ и когда они проникли въ память и стали ея достояніемъ? Эту проблему бл. Августина разрѣшаетъ двоякимъ путемъ, и чтобы понять возможность такого двойственнаго отвѣта, нужно имѣть въ виду его ученіе о памяти. Какъ уже было выяснено ранѣе, онъ различаетъ два вида памяти—чувственную и интеллектуальную. Чувственная содержитъ образы тѣлъ, которыя не могутъ присутствовать реально въ нашемъ духѣ. По самой своей природѣ матеріальные предметы лишены возможности проникнуть въ чисто духовную область памяти, а разъ они не могутъ присутствовать въ ней самой своей субстанціей, то для души въ ея страстномъ стремленіи къ обладанію тѣлами остается лишь одно средство удержать ихъ—создать замѣщающіе ихъ образы и помѣстить ихъ въ своемъ внутреннемъ мірѣ. Такимъ образомъ, тѣла нахо-

¹⁾ De music. VI, 35. De immort. anim. 6. Рус. п. II, 305. Solil. II, 34. Рус. п. II, 295—296. De ver. rel. 72. Рус. п. VII, 61—62. Confes. X, 17—18. Рус. пер. I, 281—282. De magistr. 39. Рус. п. II, 463.

дятся въ чувственной памяти не своей субстанціей, а лишь въ видѣ отображеній. Напротивъ, умопостигаемая Истина, не ограниченная ни временемъ, ни пространствомъ, присутствуетъ въ памяти реально, своей собственной субстанціей. Далѣе, вслѣдствіе того, что части міра матеріальнаго не вездѣсущи, вступленіе ихъ образовъ въ область памяти связано съ опредѣленнымъ моментомъ времени. По большей части мы помнимъ, когда впервые увидѣли тотъ или другой предметъ, и знаемъ, съ какого времени мы его помнимъ. И въ интеллектуальной памяти есть элементъ, связанный съ опредѣленнымъ моментомъ запоминанія. Такъ мы можемъ помнить, когда и при какихъ условіяхъ нами была усмотрѣна въ душѣ та или другая самоочевидная истина. Кромѣ того, отчетливое пониманіе принциповъ мышленія связано съ опредѣленнымъ моментомъ времени, и память можетъ сохранить о немъ воспоминаніе. Но въ данномъ случаѣ предметомъ запоминанія служить собственно не сама интеллигибельная Истина, а ея усвоеніе познаніемъ, состояніе нашего измѣняющагося ума—моментъ, степень и характеръ постиженія имъ истины. Однако и въ сферѣ тварнаго духа, подверженнаго измѣненіямъ, есть элементъ болѣе постоянный. Это самъ духъ и его свойства. Въ своей памяти онъ присутствуетъ реально и всегда. Нельзя сказать, что былъ моментъ, съ котораго нашъ духъ сталъ достояніемъ памяти, какъ нельзя утверждать и того, что было время, когда въ памяти еще не было памяти¹⁾. Примѣняя эти общія воззрѣнія бл. Августина на природу памяти къ разрѣшенію поставленнаго вопроса, мы прежде всего должны признать, что, по его представленію, принципы мышленія, какъ бытіе умопостигаемое, присутствуютъ въ памяти не въ видѣ образа, а реально, самой своей сущностью. Что же касается вопроса о времени, съ котораго они поступаютъ въ распоряженіе памяти, то онъ ставитъ мысль предъ дилеммой: эти истины или были усвоены па-

¹⁾ De Trinit. XV, 25.

Вопросы философіи, кн. 132—133.

мятью въ какой-нибудь опредѣленный моментъ жизни духа или же были ея достояніемъ всегда, съ того момента, когда она получила самое бытіе. Въ первомъ случаѣ предполагается актъ заминанія, имѣвшій мѣсто когда-то въ прошломъ. Во второмъ—акта заминанія совсѣмъ нѣтъ, а есть только постоянное реальное присутствіе интеллибельной дѣйствительности въ умѣ познающаго, сказывающееся во всѣхъ актахъ мышленія. Этотъ двойкій отвѣтъ на интересующій насъ вопросъ мы и находимъ въ сочиненіяхъ бл. Августина.

1. Въ своихъ раннихъ сочиненіяхъ бл. Августинъ очень опредѣленно поддерживаетъ платоновскую теорію припоминанія. Въ эмпирической жизни человѣка нельзя указать такого момента, когда самоочевидныя истины проникаютъ впервые въ его душу. Когда его умъ вмѣстѣ съ возрастомъ вступаетъ въ свои права, онъ уже находитъ ихъ въ своихъ нѣдрахъ. Слѣдовательно, онъ не приобретаетъ ихъ здѣсь, а приноситъ ихъ съ собою оттуда, откуда является въ этотъ міръ. Такимъ образомъ, теорія припоминанія связывается съ представленіемъ о происхожденіи души и ея воплощеніи. Извѣстны гипотезы происхожденія душъ, выдвигавшіяся въ то время. Согласно платонической теоріи, душа существуетъ раньше тѣла, и только ея паденіе служитъ причиною воплощенія. Но прежде чѣмъ снова возвратиться въ область умопостигаемаго, она много разъ перевоплощается, чтобы искупить грѣхи предшествующихъ воплощеній. Въ христіанской литературѣ идея предсуществованія и метампсихоза не нашла для себя широкаго распространенія. Ей было противопоставлено два другихъ предположенія. По мнѣнію однихъ, Богъ создаетъ душу для каждаго вновь рождающагося тѣла, такъ что она хоть нѣсколько мгновеній, но всеже существуетъ ранѣе своего воплощенія. По мнѣнію другихъ, она рождается отъ душъ родителей въ томъ же актѣ, въ которомъ рождается и тѣло. Съ каждой изъ этихъ теорій можно связать ученіе о припоминаніи ранѣе воспринятыхъ самоочевидныхъ истинъ. Въ

настоящей жизни человѣкъ припоминаетъ умопостигаемую Истину, которую созерцалъ или тогда, когда душа существовала еще безъ тѣла въ области сверхчувственного, или въ тотъ моментъ, когда, созданная для тѣла, не была еще въ него введена, или въ одно изъ своихъ предшествующихъ воплощеній, или когда находилась еще въ праотцѣ Адамѣ. Эти возможные формы теоріи припоминанія бл. Августина и намѣчаетъ ¹⁾. Но онъ не разсматриваетъ каждую изъ нихъ подробно. По вопросу о происхожденіи души онъ не составилъ себѣ въ теченіе всей своей жизни одного опредѣленнаго мнѣнія, но колебался между идеей предсуществованія, креацианизмомъ и традуцианизмомъ. Однако въ первые годы послѣ обращенія его въ особенности привлекала теорія предсуществованія, плодъ его увлеченія платонизмомъ ²⁾. Исходя изъ нея, въ довольно осторожныхъ словахъ онъ высказываетъ въ своихъ раннихъ сочиненіяхъ предположеніе, что душа приноситъ съ собою въ міръ знаніе о томъ, что служило предметомъ ея созерцанія въ мірѣ сверхчувственномъ. Возражая своему собесѣднику, Еводію, бл. Августинъ говоритъ: „Въ этомъ вопросѣ наши мнѣнія до такой степени расходятся, что тебѣ кажется, что душа не принесла съ собой никакихъ научныхъ знаній, а мнѣ, наоборотъ, кажется, что принесла всѣ“ ³⁾. Еще опредѣленнѣе въ этомъ смыслѣ онъ высказывается въ письмѣ къ Небридію, обсуждая вопросъ о существованіи интеллектуальной памяти. Здѣсь онъ называетъ ученіе о познаніи какъ припоминаніи, воспроизводящемъ то, что душа созерцала ранѣе воплощенія, знаменитымъ открытіемъ Сократа, а возраженіе противъ этой теоріи клеветой ⁴⁾. Упоминаемое здѣсь возраженіе противниковъ теоріи сводилось къ тому, что память всегда имѣетъ отношеніе

1) De Trinit. XIV, 21. Ср. XI, 25. XIV, 21. Conf. X, 29. Рус. п. I, 291.

2) De quant. anim. 34. 69. Рус. п. II, 365. 405. De lib. arb. I, 24—26. III, 57.

3) De quant. an. 34. Рус. п. II, 365.

4) Epist. VII, 2.

къ прошедшему, умопостигаемыя же истины, согласно мнѣнію самого Платона, вѣчны и непреходящи, а потому не могутъ быть прошедшими. „Они не понимаютъ, отвѣчаетъ этимъ людямъ Августинъ, что прошедшимъ здѣсь является то созерцаніе, въ которомъ нѣкогда мы видѣли эти предметы разумомъ, а такъ какъ мы отъ нихъ отпали и начали видѣть иное и иначе, то снова видимъ ихъ, припоминая, т.-е. посредствомъ памяти“ 1). Вслѣдствіе этого изучающіе свободныя науки какъ бы выкапываютъ и отрываютъ въ себѣ самихъ то, что скрыто въ нихъ забвеніемъ 2).

Въ позднѣйшихъ сочиненіяхъ бл. Августинъ рѣшительно отрицаетъ теорію Платона, которую въ письмѣ къ Небридію взялъ подъ свою защиту. Понятіе о блаженной жизни, говоритъ онъ, не зависитъ отъ опыта настоящаго существованія, но оно не представляетъ собою и воспоминанія о когда-то испытанномъ блаженствѣ въ періодъ ли, предшествующій воплощенію души, или въ лицѣ праотца Адама. Блаженство тѣхъ дней совершенно забыто душой 3). Но не одно простое отрицаніе теоріи припоминанія мы встрѣчаемъ на страницахъ сочиненій бл. Августина, а и критику ея. Замѣчательно, однако, что всѣ его возраженія имѣютъ въ виду теорію припоминанія, поскольку она связывается съ метампсихозомъ: онъ опровергаетъ не то, что душа приноситъ самоочевидныя истины изъ міра сверхчувственнаго, а то, что эти истины являются припоминаніемъ знаній, приобрѣтенныхъ во время предшествующихъ воплощеній. Онъ беретъ платоновскую теорію въ ея пифагорейской формѣ и, очевидно, имѣетъ въ виду діалогъ *Менонъ*. Въ доказательство теоріи припоминанія Платонъ ссылаясь на мальчика, который отвѣчалъ на искусно поставленные вопросы изъ геометріи, какъ будто бы ранѣе былъ зна-

1) Ibid.

2) Solil. II, 35. Рус. п. II, 296. Ср. *Retract. I, 4*.

3) *De Trinit. XIV, 21*.

комъ съ этой наукой ¹⁾. Но эти знанія, возражаетъ бл. Августинъ, во всякомъ случаѣ не могутъ быть остатками математическихъ познаній, прибрѣтенныхъ въ другомъ тѣлѣ, потому что знатоковъ геометріи очень мало, а на подобные вопросы даютъ вѣрные отвѣты всѣ или почти всѣ. Далѣе, если память сохраняетъ опытъ жизни въ другихъ тѣлахъ, то почему при помощи наводящихъ вопросовъ каждый находитъ въ своей душѣ только такія знанія, которыя относятся къ области умопостигаемаго, и не находятъ никакихъ слѣдовъ знанія о вещахъ, воспринимаемыхъ посредствомъ чувствъ? Правда, въ доказательство сохраненія чувственныхъ впечатлѣній, испытанныхъ въ предшествующія воплощенія, ссылаются на людей, у которыхъ есть смутное воспоминаніе о когда-то пережитомъ. Но въ данномъ случаѣ мы имѣемъ дѣло съ фактами обманчивыхъ воспоминаній, обычныхъ въ сновидѣніяхъ. Очень часто во снѣ мы вспоминаемъ, что когда-то сдѣлали или видѣли такое, чего въ дѣйствительности никогда не дѣлали и не видѣли. Что же удивительнаго, если иногда и въ бодрственномъ состояніи по внушенію демоновъ, старающихся поддержать вѣру въ переселеніе душъ, люди испытываютъ то-же самое? ²⁾ Указанная постановка вопроса объясняется, можетъ быть, тѣмъ обстоятельствомъ, что, всецѣло отвергая идею перевоплощеній, бл. Августинъ никогда не относился съ полнымъ отрицаніемъ къ гипотезѣ предсуществованія душъ, а отсюда и допустимость теоріи припоминанія въ формѣ, опредѣляемой ея связью съ послѣдней, для него не была вполне исключена.

2. Второе объясненіе факта присутствія самоочевидныхъ истинъ въ памяти ясно формулировано бл. Августиномъ въ одномъ изъ самыхъ послѣднихъ его сочиненій—въ *Retractationes*. Важность этой формулировки становится оче-

¹⁾ *Plato*, Menon, 71—85. О пифагорейскомъ отгнѣкѣ изложеннаго здѣсь ученія о припоминаніи см. *Zeller*, Philos. d. Griechen Th. II, 1, (3Auf.), S. 454, Anm. 1.

²⁾ *De Trinit*, XIV, 24. *De Genes. ad. litt.* VII, 16. Рус. п. VIII, 79—80.

видной, если принять во вниманіе задачи названнаго сочиненія, содержащаго примѣчанія и поправки къ ранѣе написаннымъ трактатамъ. Бл. Августинъ оговорилъ здѣсь какъ разъ тѣ два приведенныхъ выше выраженія, въ которыхъ содержится ученіе Платона о припоминаніи, и взялъ назадъ высказанную въ нихъ мысль. Третье мѣсто осталось неисправленнымъ, конечно, только потому, что авторъ не успѣлъ пересмотрѣть писемъ, въ которыхъ оно содержится. Въ виду особаго вѣса и значенія *Retractationes* мы возьмемъ ихъ за исходную точку для дальнѣйшаго анализа мысли Августина. Вотъ сдѣланныя имъ поправки. По поводу словъ: „свѣдущіе въ свободныхъ наукахъ, изучая ихъ, безъ сомнѣнія, выкапываютъ и нѣкоторымъ образомъ вырываютъ ихъ изъ забвенія въ себѣ самихъ“¹⁾, онъ замѣчаетъ: „но этого я также не одобряю; вѣрные отвѣты по нѣкоторымъ наукамъ даютъ даже несвѣдущіе въ нихъ, когда имъ хорошо предлагаютъ вопросы, вѣроятнѣе потому, что имъ присущъ, насколько они могутъ воспринять, свѣтъ вѣчнаго разума, въ которомъ они созерцаютъ эти неизмѣняемыя истины, а не потому, что ихъ нѣкогда знали и потомъ забыли, какъ казалось это Платону и подобнымъ“²⁾. Другая поправка читается слѣдующимъ образомъ: „Сказанное: мнѣ кажется, что душа принесла съ собою всѣ искусства и что такъ называемое изученіе есть не что иное, какъ припоминаніе и воспроизведеніе забытаго, нужно понимать не въ томъ смыслѣ, какъ будто въ этихъ словахъ одобряется мнѣніе, что душа нѣкогда жила или здѣсь въ другомъ тѣлѣ или гдѣ-нибудь въ иномъ мѣстѣ въ тѣлѣ или безъ тѣла, и что тѣ истины, которыми она отвѣчаетъ на вопросы, не изучавшіеся ею здѣсь, были усвоены ею ранѣе въ другой жизни. Возможно, какъ мы уже сказали выше въ настоящемъ трудѣ, что она имѣетъ эту способность, какъ природа, умопостигаемая и соединенная

1) Solil. II, 35. Рус. п. II, 296.

2) Retract. I, 4, 4.

не только съ вещами умопостигаемыми, но и неизмѣняемыми, созданная такимъ образомъ, чтобы, когда она обращается или къ тѣмъ вещамъ, съ которыми соединена, или къ себѣ самой, поскольку ихъ видитъ, постольку давала вѣрные отвѣты“¹⁾.

Новая гипотеза, получившая свое выраженіе въ приведенныхъ словахъ, состоитъ въ томъ, что душа всегда соединена съ свѣтомъ вѣчнаго Разума и съ вещами не только умопостигаемыми, но и неизмѣняемыми, и можетъ видѣть ихъ въ настоящемъ, какъ по теоріи припоминанія видѣла ихъ когда-то въ прошедшемъ. Нельзя указать момента, когда умопостигаемое впервые проникло въ память и отобразилось въ ней. Оно всегда существовало въ ней. Акта запоминанія никогда не было. Переходъ отъ теоріи Платона къ этому неоплатоническому ея видоизмѣненію вполне понятенъ. Теорія припоминанія нужна только въ томъ случаѣ, если не выдвигается идея непосредственнаго и всегдшняго соприкосновенія души съ міромъ умопостигаемыхъ реальностей, если предполагается, что въ силу воплощенія душа утрачиваетъ возможность непосредственнаго усмотрѣнія идей. Если же связь души съ Божественной сферой Истины не отрицается и послѣ ея воплощенія, то нѣтъ никакихъ препятствій перенести актъ созерцанія умопостигаемой дѣйствительности изъ сомнительной области домірнаго существованія души въ область ея реального бытія и приурочить его къ настоящей жизни въ тѣлѣ. Исходя изъ только что намѣченнаго взгляда, бл. Августинъ часто говоритъ о присутствіи въ душѣ умопостигаемаго. Когда человекъ разсуждаетъ о справедливости и понимаетъ, что такое справедливость, онъ видитъ ее, поскольку она въ немъ реально присутствуетъ, однако, не въ видѣ истины, когда-то усвоенной душой, какъ нѣчто отличающееся отъ души и превышающее ее²⁾. Но такъ какъ принципы оцѣнки суть лучи Божественнаго свѣта, то

¹⁾ Ibid. I, 8, 2.

²⁾ De Trinit. VIII, 9.

бл. Августинъ говоритъ о реальномъ присутствіи въ душѣ Самого Бога. Богъ находится какъ бы въ самомъ центрѣ души: Онъ внутреннѣе нашего внутренняго міра ¹⁾. Пребываніе въ душѣ Бога, какъ умопостигаемой Истины, обусловлено Его непространственностью и вездѣприсутствіемъ. Субстанція Бога непротяженна. Она находится въ каждой точкѣ пространства и притомъ не по частямъ, а во всемъ своемъ цѣломъ. Просвѣщая умы, Богъ присутствуетъ въ душѣ каждаго разумнаго существа, какъ нѣчто цѣлое, недѣлимое, одинаковое для всѣхъ. Не всѣ постигаютъ это общее достояніе въ одинаковой степени, но это зависитъ не отъ различія самого объекта познанія, а отъ неодинаковой степени воспримчивости различныхъ умовъ. Такъ и свѣтъ солнца въ равной мѣрѣ освѣщаетъ всѣхъ, но зрячіе видятъ его хорошо, больные глазами плохо, а слѣпые совсѣмъ не видятъ ²⁾. Богъ присушь человѣческой душѣ потому, что *въ Немъ мы живемъ и движемся и существуемъ* (Дѣян., XVII, 27, 28) ³⁾. Итакъ, безтѣлесная и вѣчная сущность Бога всегда присутствуетъ въ духѣ человѣка, а въ ней дана умопостигаемая истина...

Такова теорія непосредственнаго и реальнаго присутствія въ душѣ вещей умопостигаемыхъ и неизмѣняемыхъ, къ которой бл. Августинъ перешелъ отъ теоріи припоминанія. Но ея связь съ послѣдней не порвалась. Слѣды перехода отъ одной теоріи къ другой сохранились въ той роли, которую играетъ память и при идеѣ непосредственнаго пребыванія въ душѣ Бога. Умопостигаемый свѣтъ Божества въ силу своей непространственности присушь каждой душѣ, но Онъ можетъ быть и не быть предметомъ размышленія и, слѣдовательно, отчетливаго знанія. По терминологіи бл. Августина, быть въ душѣ и не быть предметомъ размышленія значитъ находиться въ памяти, а дѣлать скрытую въ душѣ реальность предметомъ размышле-

¹⁾ Ibid. VIII, 11.

²⁾ Epist. CXL. 6. CLXXXVII, 18.

³⁾ De Trinit. XIV, 16.

нія значить припоминать ее. Отсюда присутствіе Бога въ душѣ или въ умѣ бл. Августинаъ называетъ Его присутствіемъ въ памяти, а созерцаніе въ Богѣ той или иной истины—ея припоминаніемъ въ Богѣ. Въ десятой книгѣ Исповѣди онъ подробно описываетъ, какъ позналъ Бога и какъ нашель Его въ глубинѣ собственной души. Подвергая анализу всѣ силы ея, онъ ищетъ Бога именно въ памяти. Вѣдь ничего нельзя искать, не помня объ этомъ, и нельзя помнить о томъ, чего не содержится въ памяти ¹⁾. Ни въ какой иной силѣ души не можетъ обитать Богъ, какъ только въ памяти ²⁾. Но такъ какъ память есть сила нематеріальная и непространственная, то нельзя спрашивать, въ какой части памяти пребываетъ Богъ ³⁾. Если Богъ находится въ памяти, то обращаться къ Нему, чтобы мыслить о Немъ и въ Немъ познавать интеллигибельное, значить вспоминать Бога ⁴⁾. Такъ какъ, далѣе, припоминаніе Бога есть результатъ обращенія къ Нему мысли, то платоническій методъ наводящихъ вопросовъ и напоминаній сохраняетъ всю силу и при идеѣ реального присутствія Бога въ душѣ и Его непосредственного созерцанія. Истина, сотворившая себѣ обитель въ человѣкѣ, слишкомъ полна по своему содержанію, такъ что слабый человѣческій умъ не можетъ охватить ее со всѣхъ сторонъ однимъ взглядомъ. Поэтому полезны наводящіе вопросы, обращающіе его вниманіе на ту или другую ея сторону ⁵⁾.

Обобщая содержаніе настоящаго отдѣла, мы должны свести его къ слѣдующему тезису. Вѣчное и безтѣлесное, какъ Истина, руководящая мышленіемъ, находится въ памяти человѣка. Эта общая мысль въ своемъ конкретномъ развитіи приняла въ системѣ бл. Августина двоякую форму. Въ его раннихъ сочиненіяхъ Истина, пребывающая въ душѣ,

1) Confes. X, 26. Рус. п. I, 289.

2) Ibid. X, 35. Рус. п. I, 296.

3) Ibid. X, 36. Рус. п. I, 296—297.

4) De Trinit. XIV, 21. Ср. 15—17.

5) De magist. 40. Рус. п. II, 466—467.

разсматривается въ качествѣ извѣстнаго слѣда, оставшагося въ памяти отъ непосредственнаго созерцанія умопостижимаго, имѣвшаго мѣсто когда-то въ прошедшемъ. Но одновременно съ этимъ представленіемъ Августиномъ была высказана гипотеза постояннаго пребыванія въ душѣ умопостижимой реальности самой своей субстанціей, которую душа созерцаетъ непосредственно въ своей настоящей жизни. Наиболѣе ясны слѣды первой, платоновской, теоріи мы находимъ въ сочиненіи *De quantitate animae*, написанномъ въ 388 г., а вторая теорія, близкая Плотину, почти въ совершенно законченномъ видѣ изложена въ сочиненіи *De magistro*, написанномъ въ томъ же 388 г. ¹⁾ Последнее обстоятельство не помѣшало, однако, Августину возвратиться къ первой теоріи въ письмѣ къ Небридію, которое относятъ къ 389 году. Такимъ образомъ, въ началѣ своей литературной дѣятельности Августинъ колебался между той и другой теоріей. Колебаніе между теоріей припоминанія и идеей непосредственнаго созерцанія было отмѣчено нами и въ изложеніи соответствующаго пункта системы Плотина. Такое совпаденіе даетъ право объяснять колебаніе Августина влияніемъ на него Эннеадъ. Однако очень скоро въ его сознаніи, какъ, впрочемъ, и у Плотина, получила преобладаніе идея непосредственнаго созерцанія интеллигибельнаго, а теорія Платона была подвергнута критикѣ и отвергнута ²⁾.

Д. Способъ познанія безтѣлеснаго и вѣчнаго, субстанціально присутствующаго въ душѣ. Такъ какъ платоновская теорія припоминанія была устранена бл. Августиномъ, то въ дальнѣйшемъ изслѣдованіи о способѣ познанія безтѣлеснаго и вѣчнаго мы будемъ считаться только съ теоріей субстанціального присутствія умопостижимаго въ памяти.

Бл. Августинъ различаетъ двоякій способъ познанія безтѣлесной и вѣчной Истины, пребывающей въ душѣ,—не-

¹⁾ *De magist.* 38—40. Рус. п. II, 464—468.

²⁾ *Thiemme.* Op. cit. S. 118—119.

посредственный и опосредствованный самою душою. Умъ можетъ обращать свой взоръ или непосредственно къ умопостигаемому, или къ отраженію умопостигаемаго въ себѣ самомъ. Подобно тому, какъ всякій видимый предметъ можно разсматривать и прямо, и въ зеркалѣ, такъ и Божественную Истину умъ созерцаетъ или въ Ней Самой, или въ тѣхъ измѣненіяхъ, которыя Своимъ вліяніемъ Она производитъ въ человѣческомъ духѣ ¹⁾). Возможность прямого и косвеннаго познанія вѣчнаго, какъ двухъ различныхъ, но не исключających, а дополняющихъ другъ друга способовъ соприкосновенія съ Божественной Истиной, отмѣчена бл. Августиномъ въ сочиненіи *De trinitate*, написанномъ въ 410 г. Въ болѣе раннихъ произведеніяхъ бл. Августинъ также говоритъ о томъ и другомъ способѣ познанія, но не сопоставляетъ ихъ такъ ясно между собою и не касается ихъ взаимнаго отношенія. Въ *De trinitate*, въ связи съ изслѣдованіемъ вопроса о познаніи справедливости, онъ говоритъ въ одномъ и томъ же параграфѣ о двоякомъ способѣ ея созерцанія. Справедливый можетъ знать, что такое справедливость по своему внутреннему опыту, потому что законы Божественной Справедливости переписаны въ его душу изъ Книги Свѣта, но въ душѣ грѣшника Справедливость не находитъ для себя отраженія. Слѣдовательно, онъ не можетъ видѣть ея въ себѣ самомъ, а созерцаетъ ее въ свѣтѣ Божественной Истины, поскольку свѣтъ этотъ въ нѣкоторой степени касается его ума ²⁾). Указаніе на совмѣстимость этихъ двухъ способовъ познанія вѣчнаго мы встрѣчаемъ и въ *Retractationes* ³⁾), а это доказываетъ, что бл. Августинъ не измѣнилъ высказанныхъ по этому вопросу взглядовъ до самой смерти. Во всякомъ случаѣ въ послѣднемъ своемъ словѣ, каковымъ служитъ *Retractationes*, бл. Августинъ если и выдвигаетъ одинъ какой-нибудь изъ этихъ способовъ познанія, то ужъ,

1) De Trinit. XIV, 9. De civ. Dei. XI, 29.

2) De Trinit. XIV, 21.

3) Retract. I, 8, 2.

конечно, не способъ опосредствованнаго познанія, а скорѣе идею непосредственнаго созерцанія ¹⁾).

Чтобы наглядно представить себѣ взаимное отношеніе непосредственнаго и опосредствованнаго созерцанія умопостигаемаго теоретическимъ разумомъ, мы воспользуемся любимой аналогіей бл. Августина—обычнымъ ему сопоставленіемъ интеллектуальнаго познанія съ зрительнымъ ощущеніемъ. Къ этому сравненію онъ прибѣгаетъ и въ спеціальномъ трактатѣ о дѣятельности спекулятивнаго разума, но къ сожалѣнію не проводитъ параллель до конца, а лишь намѣчаетъ ее. Мы позволимъ себѣ въ этомъ случаѣ возстановить мысль бл. Августина въ деталяхъ и всесторонне разработать его любимую аналогію. Оправданіемъ для насъ послужитъ полное соотвѣтствіе полученнаго такимъ образомъ результата съ отвлеченнымъ изложеніемъ ученія объ интеллектуальномъ познаніи вѣчнаго, извлекаемымъ изъ твореній бл. Августина.

Зрительное ощущеніе возникаетъ подъ воздѣйствіемъ внѣшняго объекта на воспринимающую способность чувства. Тѣло находящееся внѣ насъ, сообщаетъ свою форму чувству зрѣнія. Но отобразившаяся въ чувствѣ форма исчезаетъ, какъ только прерывается связь органа съ предметомъ воспріятія. Поэтому человѣкъ получаетъ безчисленное множество зрительныхъ воспріятій, изъ которыхъ только малая часть запоминается имъ. Мы можемъ сотни разъ видѣть предметъ и не замѣчать его. Однако и въ этомъ случаѣ предметъ несомнѣнно нами воспринимается, и это смутное воспріятіе вліяетъ даже на наши поступки. Предаваясь глубокимъ размышленіямъ, мы не замѣчаемъ пути, по которому идемъ, и тѣмъ не менѣе ступаемъ твердо и увѣренно, значить, видимъ всѣ неровности почвы. Когда воля направляетъ на зрительное воспріятіе свое вниманіе, тогда получается, во-первыхъ, болѣе ясное и опредѣленное зрительное ощущеніе, во-вторыхъ, психическій образъ

¹⁾ Ср. *Retract.* I, 4, 4, и I, 8, 2.

вещи, опредѣлившей чувство, поступаетъ на храненіе въ память. Образъ этотъ, произведеніе духовнаго начала, выше, чѣмъ вещь въ ея собственной субстанціи. Послѣ этого мы можемъ изучать видимый предметъ двоякимъ способомъ: или снова прибѣгая къ зрительному воспріятію, или вызывая въ воображеніи его психическій образъ. Если послѣдній вслѣдствіе забвенія начинаетъ замѣтно блѣднѣть или совсѣмъ выпадаетъ изъ памяти, то намъ ничего не остается, какъ только обратиться для оживленія исчезающаго къ непосредственному чувственному воспріятію. Въ полномъ соотвѣтствіи всему сказанному о чувственномъ воспріятіи бл. Августинъ рисуетъ намъ непосредственное и опосредствованное созерцаніе умомъ вѣчныхъ реальностей, находящихся въ душѣ человѣка.

1. Богъ или Истина, какъ совокупность принциповъ мышленія, въ силу Своего вседѣприсутствія находится всегда Самой Своей субстанціей въ душѣ человѣка, и умъ нашъ созерцаетъ Его такъ же непосредственно, какъ глазъ внѣ насъ находящіеся предметы ¹⁾).

Объектъ непосредственно интеллектуальнаго созерцанія, хотя и находится въ душѣ, но не относится къ ея природѣ такъ же, какъ и объектъ зрительныхъ ощущеній. Бл. Августинъ вполне опредѣленно заявляетъ, что умъ видитъ вѣчное не въ своей природѣ, потому что оно неизмѣняемо, а природа ума измѣняема, и не въ своемъ навикѣ, потому что навика, соотвѣтствующаго требованіямъ вѣчной Истины, въ умѣ можетъ и не быть ²⁾). Соотвѣтственно этому онъ настойчиво повторяетъ, что вѣчные принципы мы видимъ, хотя и обращаясь къ себѣ самимъ, однако, не въ свойствахъ и проявленіяхъ своей природы, а выше себя и своей души. Когда мы говоримъ о созерцаніи Бога, наша мысль невольно, по привычкѣ къ чувственнымъ и пространственно-локализованнымъ символамъ, представляетъ

¹⁾ De Trinit. XII, 23, 24.

²⁾ De Trinit. XIV, 21.

себѣ этотъ высочайшій Объектъ познанія, какъ нѣчто находящееся внѣ и выше ея. Этимъ символомъ охотно пользуется и бл. Августинъ, но съ оговоркой, устраняющей всякое представленіе о пространствѣ. Богъ находится не внѣ, а въ самомъ, такъ сказать, центрѣ нашего ума, но мы видимъ Его не какъ нѣкоторое отображеніе въ своей душѣ, а вышѣ ея ¹⁾. Тѣмъ не менѣе Онъ находится надъ душой не какъ масло надъ водой, не какъ небо надъ землей, не пространствомъ, а Своей природой, потому что Онъ—Творецъ души ²⁾. Для того, чтобы познать Истину, нужно прежде всего войти въ себя самого. Но такъ какъ природа человѣка измѣняема, то нельзя останавливаться на ней и въ ней искать Истины. Необходимо подняться выше души и вознестись туда, откуда возжигается самый свѣтъ разума ³⁾, гдѣ возсѣдаетъ неизмѣняемая природа, которая выше человѣческаго ума и есть Самъ Богъ. Въ Немъ-то непосредственно мы и созерцаемъ истину ⁴⁾, справедливость ⁵⁾, прекрасное ⁶⁾, и принципы, опредѣляющіе направленіе нашей дѣятельности ⁷⁾. Вслѣдствіе этого бл. Августинъ признаетъ единственнымъ учителемъ человѣка Божественную Премудрость, потому что какъ проповѣдникъ вѣры, такъ и наставникъ въ свободныхъ наукахъ своими словами только обращаютъ умъ ученика къ этому Источнику истины ⁸⁾, только указываютъ на Него.

Въ зрительномъ ощущеніи предметъ, находящійся внѣ воспринимающаго, формуетъ чувство зрѣнія. Послѣднее относится къ воспринимаемой вещи, какъ матерія къ формѣ. Таково же отношеніе ума въ интеллектуальномъ зрѣніи вѣчнаго къ своему объекту. Умъ представляетъ собою ма-

¹⁾ De Trinit. VIII, 13. Confes. X, 37. Рус. п. I, 297.

²⁾ Confes. VII, 16. Рус. п. I, 180.

³⁾ De ver. rel. 72. Рус. п. VII, 61.

⁴⁾ De music. VI, 36.

⁵⁾ De Trinit. VIII, 13.

⁶⁾ Ibid. X, 7.

⁷⁾ Ibid. IX, 12.

⁸⁾ De magistr. 38. Рус. п. II, 464. Epist. XIX.

терію, а Богъ, пребывающій въ душѣ, форму. Когда способная къ воспріятію сторона ¹⁾ теоретическаго разума обращается къ живущей въ душѣ Божественной Истинѣ, она формуется Ею ²⁾, какъ чувство зрѣнія видимымъ предметомъ. Но какъ въ образованіи субстанцій, такъ и въ познаніи форма непосредственно воздѣйствуетъ на матерію. Между матеріей и формой не можетъ быть ничего посредствующаго. Если Богъ въ интеллектуальномъ познаніи вѣчнаго есть принципъ формирующій познавательную способность, то между Нимъ и человѣческимъ умомъ не можетъ быть ничего раздѣляющаго. Какъ разъ эту послѣднюю мысль мы постоянно и встрѣчаемъ въ сочиненіяхъ бл. Августина. Когда человѣкъ становится причастнымъ мудрости, онъ бываетъ соединенъ съ Богомъ тѣснѣ всякой другой твари, потому что формуется Богомъ безъ посредства какой бы то ни было субстанции ³⁾. Религія должна соединять насъ съ всемогущимъ Богомъ, потому что между нашимъ умомъ, которымъ мы признаемъ Его Отцомъ и Истиной, т.-е. внутреннимъ свѣтомъ, чрезъ который мы познаемъ Его, не посредствуетъ никакая тварь ⁴⁾. Наша душа формуется слова со стороны ихъ внутренняго смысла и со стороны производимаго звука, но сама формуется Словомъ Божиимъ ⁵⁾.

Предметы, видимые посредствомъ чувственнаго зрѣнія, очень часто хотя и воспринимаются, но не попадаютъ въ поле яснаго зрѣнія и по разсѣянности не замѣчаются нами, хотя и оказываютъ вліяніе на наши движенія и поступки. Точно также и Божественная истина, пребывающая въ душѣ, воспринимается умомъ, оказываетъ свое вліяніе на мышленіе и поведеніе, но первоначально не познается отчетливо и не обращаетъ на себя вниманія, отвлеченнаго

1) De Trinit. XV, 25.

2) Ibid. XII, 10.

3) De div. quaest. LI, 2, 4.

4) De Genes. op. imperf. 60. Рус. п. VII, 139. De genes. ad litt I, 10. Рус. п. VII, 148.

5) Serm. CLXXXVIII, 1.

къ другимъ предметамъ познанія. Такъ всякій человѣкъ, поскольку онъ понимаетъ, что такое справедливость, поскольку высказываетъ вѣрныя сужденія о своихъ и чужихъ поступкахъ, поскольку любитъ справедливость и стремится къ ней, озаряется свѣтомъ Ипостасной Справедливости, нѣкоторымъ образомъ видитъ Ее, но не замѣчаетъ Ея, не думаетъ и не понимаетъ, откуда исходятъ эти призывы къ добру ¹⁾. Въ своей автобіографіи бл. Августинъ рассказываетъ о себѣ самомъ, какъ первоначально, находясь постоянно въ своемъ мышленіи подъ вліяніемъ свѣта Истины, онъ не видѣлъ его, потому что вниманіе его было направлено на внѣшній міръ. Онъ не замѣчалъ внутренняго свѣта, благодаря которому вѣрно судилъ о вещахъ, хотя этотъ свѣтъ руководилъ его мышленіемъ. Онъ сравниваетъ себя съ человѣкомъ, который, сидя спиной къ солнцу, видитъ въ его свѣтѣ всѣ вещи, но не обращаетъ вниманія на самый свѣтъ. Непосредственное созерцаніе Справедливости особенно наглядно обнаруживается въ сужденіяхъ именно грѣшныхъ, потому что имъ недоступно ея опосредствованное познаніе ²⁾.

Божественная Истина отпечатлѣваетъ свою форму въ умѣ какъ въ матеріи. Актъ познанія, о которомъ у насъ идетъ рѣчь, связанъ, такимъ образомъ, все же съ отображеніемъ Истины въ воспринимающей части ума. Позволительно поэтому спросить, насколько правильно назвать его непосредственнымъ. Въ тѣлесномъ зрѣніи непосредственнымъ объектомъ познанія служитъ не вещь, а образъ вещи въ чувствѣ. Отсюда можно заключить, что и въ интеллектуальномъ познаніи вѣчнаго это послѣднее созерцается постольку, поскольку становится формою ума. Намъ кажется, что если бы даже бл. Августинъ устанавливалъ полную параллель между чувственнымъ и интеллектуальнымъ зрѣніемъ, то и въ такомъ случаѣ мы были бы въ правѣ по

¹⁾ De Trinit. VIII, 9. XIV, 21.

²⁾ De Trinit. VIII, 9. XIV, 21.

крайней мѣрѣ сказать, что умъ, по его ученію, созерцаетъ Бога съ такой же непосредственностью, съ какой глазъ видитъ находящіяся предъ нимъ вещи. Это обозначало бы, что въ процессъ познанія Бога, какъ и въ зрительное ощущение, не вмѣшивается логическій элементъ въ видѣ сознательнаго умозаключенія. Тамъ и здѣсь познаніе сводится къ видѣнію, а не къ силлогизму. Но бл. Августинъ идетъ далѣе и признаетъ созерцаніе Бога актомъ гораздо болѣе интимнымъ, чѣмъ зрительное ощущение, и приравниваетъ его скорѣе къ самопознанію. Богъ для насъ ближе, чѣмъ матеріальная природа. Тѣлесное съ трудомъ воспринимается прежде всего чувствами, потому что многое отдѣлено отъ органовъ воспріятія пространствомъ или непроницаемой для нихъ преградой. Еще болѣе удалены тѣла отъ ума, потому что, во-первыхъ, въ познающемъ субъектѣ находятся не самыя вещи, а ихъ образы, а во-вторыхъ, между познающимъ и познаваемымъ здѣсь нѣтъ подобія ¹⁾). Богъ же находится самой своей субстанціей во внутреннѣйшей части ума и сверхъ того умъ подобенъ ему по нематеріальности своей природы. Богъ присутствуетъ въ умѣ почти настолько же, насколько присутствуетъ въ себѣ самомъ самъ умъ, который въ каждый данный моментъ можетъ быть и не быть предметомъ размышленія. Умъ становится предметомъ мышленія, когда обращаетъ свою воспринимавшую способность на самого себя и формуется самъ собою ²⁾). Конечно, ничего интимнѣй и непосредственнѣй того рода самосознанія нельзя себѣ представить, однако, и здѣсь Августинъ не обходится безъ схемы матеріи и отображающей въ ней формы. Въ его сознаніи примѣненіе этой схемы къ тому или другому акту познанія не лишаетъ его характера непосредственности. Если Богъ самымъ Своимъ существомъ находится въ познающемъ умѣ чело-вѣка, то созерцается имъ съ непосредственностью, близкой къ самопознанію.

¹⁾ De Genes. ad litt. 34. См. ч. II, 50—54. 57.

²⁾ De Trinit. X, 9. XIV, 9.

2. Переходя къ выясненію ученія бл. Августина о познаніи вѣчнаго чрезъ посредство души, мы продолжимъ свое сопоставленіе зрѣнія чувственнаго и интеллектуальнаго. Когда воля обращаетъ вниманіе души на предметъ, отразившійся въ чувствѣ зрѣнія, ощущеніе становится изъ смутнаго яснымъ и психической образъ внѣшней вещи запоминается душой. Если забвеніе начинается стирать приобрѣтенный образъ, то для его оживленія необходимо обратиться снова къ чувственному воспріятію соответствующей вещи. Нѣчто подобное часто происходитъ и въ самопознаніи. Извѣстная черта собственнаго умственнаго склада, та или другая особенность психической жизни смутно ощущается нами въ актахъ самого переживанія, но остается незамѣченной и неясной, пока случай или указаніе другихъ не обратитъ на нее нашего вниманія. Съ этого моментамы начинаемъ сознавать эту черту отчетливо и запоминаемъ ее. Однако и здѣсь забвеніе можетъ изгладить приобрѣтенное знаніе, и для его возобновленія придется обратиться къ первоначальному источнику. Подобные факты предносились уму Августина, когда онъ изслѣдовалъ вопросъ о познаніи вѣчнаго чрезъ посредство души.

Истина, какъ совокупность всѣхъ принциповъ, присутствуетъ въ умѣ человѣка реально, въ своей собственной субстанціи, а не въ видѣ отраженія или отпечатка. Она озаряетъ его мысль и руководитъ ею. Но первоначально человѣкъ не видитъ этого свѣта или потому, что умъ его недостаточно чистъ и здоровъ, или потому, что вниманіе его обращено на другіе предметы, или, наконецъ, потому, что онъ не можетъ обнять однимъ взоромъ всей полноты Божественной Истины. Истина скрывается, по выраженію бл. Августина, какъ бы въ самыхъ отдаленныхъ и тайныхъ пещерахъ памяти, и все ея содержаніе по отношенію къ познанію находится въ беспорядочномъ и разсѣянномъ состояніи ¹⁾. Когда умъ по собственному ли почину или по

¹⁾ Confes. X, 17. Рус. п. I, 281.

наводящимъ вопросамъ учителя обращается къ Истинѣ, онъ извлекаетъ ея отдѣльныя положенія изъ глубины памяти и помѣщаетъ ихъ въ поле своего зрѣнія. Если умъ различалъ прежде эти истины смутно, то теперь онъ представляются ему отчетливо, въ видѣ точныхъ формулъ съ совершенно опредѣленнымъ содержаніемъ ¹⁾. Таковы всѣ положенія свободныхъ наукъ, преподаваемые въ школахъ. Они въ свою очередь запоминаются и поступаютъ на храненіе въ память. Однако, предоставленныя самимъ себѣ и не освѣжаемыя повтореніемъ, они постепенно блѣднѣютъ и съ теченіемъ времени совсѣмъ забываются и исчезаютъ изъ памяти. Но самый источникъ, изъ котораго они были впервые извлечены, субстанціальная Истина, никогда не покидаетъ ума. Поэтому, забывъ точныя формулы наукъ, человѣкъ возвращается къ своему исходному пункту, къ смутному сознанию присущей ему Истины и, если онъ хочетъ освѣжить забытое, то ему ничего не остается, какъ обратиться туда откуда онъ почерпнулъ свои познанія въ первый разъ, т. е. къ тѣмъ истинамъ, которыя въ разсѣянномъ и неясномъ видѣ всегда присущи памяти ²⁾.

Такимъ образомъ, человѣкъ можетъ познавать вѣчную Истину не только непосредственно въ Ней Самой, но и въ тѣхъ выводныхъ знаніяхъ, которыя онъ извлекъ изъ Ея непосредственнаго созерцанія и запомнилъ.

Пояснимъ это примѣромъ. Человѣкъ созерцаетъ непосредственно въ глубинѣ своей души субстанціальную Справедливость. Озаряемый Ея свѣтомъ, онъ высказываетъ правильныя сужденія о моральной цѣнности своихъ и чужихъ поступковъ; привлекаемый лучезарнымъ видѣніемъ созерцаемаго идеала, онъ стремится сообразовать съ нимъ свою жизнь. Но внушенія Справедливости могутъ и не представлять предъ его сознаніемъ въ видѣ точно выраженныхъ отвлеченныхъ положеній и логически стройной этической

1) Ibid. X, 18. Рус. п. I, 282.

2) De Trinit. XII, 23. Ср. Ibid. XV, 40 Confes. X, 18. Рус. п. I, 282.

системы. Можно правильно судить о нравственном достоинствѣ вещей и поступать справедливо, не зная формулы справедливости—воздавай всѣмъ должное—и не умѣя научнымъ образомъ разсуждать о добродѣтели. Тѣмъ не менѣе теорія нравственности извлекается изъ непосредственныхъ внушеній Справедливости, когда человѣкъ начинаетъ прислушиваться къ Ея голосу, анализировать и обобщать свои непосредственные моральныя сужденія. Въ душѣ человѣка, который привелъ въ ясность моральныя требованія, справедливость живетъ и субстанціально и въ его пониманіи. Первое обнаруживается въ непосредственныхъ нравственныхъ сужденіяхъ, второе въ научномъ пониманіи нравственности, которое есть приобрѣтеніе и состояніе человѣческаго духа. Субстанціальная справедливость пребываетъ въ душѣ и созерцается ею всегда. Пониманіе справедливости, будучи состояніемъ измѣняемаго ума, можетъ забываться. Изъ этого видно, что того и другого не слѣдуетъ смѣшивать.

Но Божественная Истина отображается не только въ познаніи человѣка, когда, выраженная въ точныхъ формулахъ, запоминается душой, но воплощается, такъ сказать, во всемъ его моральномъ характерѣ. Созерцаніе вѣчныхъ законовъ добра и красоты возбуждаетъ въ человѣческой волѣ стремленіе къ ихъ осуществленію въ чувствахъ, желаніяхъ и поведеніи. Поэтому, чѣмъ настойчивѣе и постояннѣе созерцаетъ теоретическій разумъ неизблемые законы справедливости, тѣмъ болѣе при помощи практическаго разума формуется соответственно имъ моральный характеръ созерцающаго ¹⁾. Яснѣе всего мысль бл. Августина просвѣчиваетъ въ его трактатѣ о Справедливости въ себѣ и справедливости въ человѣкѣ. Что такое справедливость, это извѣстно всѣмъ, какъ справедливымъ, такъ и несправедливымъ. Несправедливый не можетъ знать о сущности Справедливости по собственному моральному характеру,

¹⁾ De Trinit. XII, 21. Ср. Ibid. VIII, 9, 13 XIV, 15. XV, 14.

потому что въ немъ нѣтъ справедливости. Поэтому, хотя и неясно, онъ видитъ ее непосредственно въ Истинѣ. Но справедливый можетъ созерцать ее не только въ Истинѣ, но гораздо отчетливѣе и въ своемъ собственномъ нравственномъ настроеніи, которое сформировалось подъ вліяніемъ непосредственнаго созерцанія Справедливости и любви къ Ней. Законъ Справедливости сообщилъ свою форму не только его уму, поскольку онъ понялъ и запомнилъ ея формулу—воздавай всѣмъ должное,—но и всему его характеру, поскольку онъ воплощаетъ ея формулу въ своемъ поведеніи и настроеніи. Неизмѣняемый законъ Бога изъ Книги Свѣта переписанъ въ его сердце, и Божественная Справедливость оттиснута въ немъ, какъ печать въ воскѣ ¹⁾.

Въ какомъ же отношеніи находятся между собою обѣ формы интеллектуальнаго познанія вѣчнаго? Какой изъ нихъ нужно отдать предпочтеніе? Бл. Августинъ ставитъ выше непосредственное созерцаніе. Въ началѣ религіозно-нравственнаго развитія оно, правда, бываетъ смутно, но по мѣрѣ очищенія ума, оно дѣлается все яснѣе и яснѣе. Подобно глазу, привыкающему постепенно къ свѣту, и умъ становится все болѣе и болѣе способнымъ созерцать сіяніе Истины. Тѣмъ не менѣе и на первыхъ порахъ эта форма познанія вѣчнаго имѣетъ то преимущество, что ея объектомъ является сама Истина, а не ея отображеніе. Наоборотъ, познаніе Истины чрезъ посредство души гораздо отчетливѣй, но непосредственнымъ объектомъ его служить лишь отображеніе Истины. Ясно сформулированныя положенія свободныхъ наукъ это уже не субстанціальная Истина, а ея отблескъ въ человѣческомъ существѣ, состояніе его ума. Истины свободныхъ наукъ могутъ забываться. Онѣ представляютъ собою преходящее знаніе вещей непреходящихъ ²⁾. Подобно познанію и добродѣтель человѣка также

¹⁾ De Trinit. XIV, 21. De ordin. II, 25. Рус. п. II, 196—197. De Trinit. VIII, 9.

²⁾ Fit rei non transitoriae transitoria cogitatio. De Trinit. XII, 23.

непрочна, а Справедливость, которую праведный видитъ въ себѣ самомъ, измѣнчива. Человѣческая мудрость есть даръ и отблескъ Божественной Премудрости ¹⁾. Когда умопостигаемый свѣтъ вѣчной Истины переносится въ души святыхъ, онъ сообщаетъ и имъ нѣкоторую способность свѣтиться ²⁾. Нельзя смѣшивать добродѣтели, которыя умъ созерцаетъ въ себѣ, и самый свѣтъ, которымъ онъ просвѣщается, чтобы все видѣть правильнымъ образомъ, потому что первое тварь, а второе—Богъ ³⁾. Изъ предыдущаго не трудно видѣть, что бл. Августинъ ставитъ опосредствованное познаніе вѣчнаго ниже непосредственнаго на основаніи принципа, согласно которому познаваемое находится въ познающемъ соотвѣтственно природѣ познающаго. Незмѣняемая Истина, ставъ достояніемъ ума и воли, принимаетъ участіе въ ихъ измѣняемости, а слѣдовательно, познавая ее чрезъ отображеніе въ душѣ, умъ находитъ въ себѣ уже измѣненный ликъ Истины, неадекватный отображенной реальности.

Закончивъ анализъ ученія бл. Августина объ интеллектуальномъ познаніи, подведемъ итогъ и укажемъ егo мѣсто въ исторіи мысли. Самое тѣсное отношеніе этого ученія къ гносеологіи Плотина не можетъ подлежать ни малѣйшему сомнѣнію. Ранѣе мы уже отмѣтили, съ какими измѣненіями бл. Августинъ воспринялъ неоплатоническое ученіе объ Интеллектѣ. Онъ отождествилъ его съ Премудростію Божіей, во всемъ равной Отцу, и приписалъ Ей то же значеніе въ познаніи, какое Плотинъ приписывалъ Интеллекту, съ тѣмъ лишь различіемъ, что видѣлъ въ Ней источникъ не столько общихъ понятій, сколько принциповъ оцѣнки. Къ этому теперь можно прибавить, что подобно своему учителю Августинъ признавалъ реальное присутствіе Премудрости Божіей въ душѣ и непосредственное

¹⁾ Epist. CXX, 11.

²⁾ De Genes. ad. litt. I, 32. Рус. п. VII, 164.

³⁾ De Genes. ad. littér. XII, 59. Рус. п. VIII, 306.

созерцаніе въ ней умопостигаемаго. Онъ устранилъ только неоплатоническое объясненіе факта присутствія въ душѣ Божественнаго Начала—близкую къ пантеизму идею радіаціи Единаго—и замѣнилъ его христіанскимъ, поставивъ пребываніе Божественной Премудрости въ умѣ въ связь съ идеей безтѣлесности, непространственности и вездѣсущія Бога. Зависимость отъ неоплатониковъ въ свою очередь сблизила гносеологію бл. Августина съ теоріями арабскихъ мыслителей—Авиценны и Аверроэса,—и такъ какъ это обстоятельство имѣло самое плачевное послѣдствіе для пониманія Августина, то его необходимо коснуться. Арабскіе ученые пользовались сочиненіями Аристотеля и неоплатониковъ. Поэтому, поскольку они были перипатетиками, ихъ гносеологія весьма удаляется отъ августиновской, но поскольку они подчинялись неоплатоническимъ вліяніямъ, она сближается съ ученіемъ христіанскаго неоплатоника. Подъ совокупнымъ вліяніемъ Аристотеля и представителей школы Аммонія Сакка ученіе объ интеллектуальномъ познаніи у Авиценны отлилось въ слѣдующую форму. Познаніе возникаетъ отъ взаимодействія двухъ началъ—пассивнаго и активнаго. Есть разумъ возможный (*intellectus possibilis*) и разумъ дѣятельный (*intellectus agens*). Первый—начало воспринимающее, второй—формирующее. Возможный разумъ принадлежитъ человѣку и есть составная часть его разумной природы. Но онъ абсолютно бездѣтеленъ и потому самъ по себѣ не можетъ порождать идей и вырабатывать понятій. Онъ можетъ ихъ лишь воспринимать, когда они вливаются въ него активнымъ разумомъ. Но этотъ послѣдній отдѣленъ отъ человѣка и есть космическая сила. Отъ Перваго Начала путемъ эманациі возникаетъ цѣлый рядъ интеллигенцій, и каждая изъ нихъ владычествуетъ надъ какой-либо одной изъ небесныхъ сферъ. Послѣдней интеллигенціи подчиненъ міръ подлунный. Она-то и есть *intellectus agens*. Источая содержащіяся въ ней формы въ матерію, она творитъ вещи, внѣдря эти формы въ возможные интеллекты людей, она производитъ въ нихъ интеллектуальное

познаніе. Отсюда соотвѣтствіе познанія и бытія. Intellectus agens изливаетъ всѣ имѣющіяся у него формы на воспринимающій интеллектъ каждаго человѣка, тѣмъ не менѣе содержаніе познанія у всѣхъ различно. Это объясняется тѣмъ, что возможный интеллектъ воспринимаетъ изъ озаряющихъ его формъ только тѣ, къ воспріятію которыхъ онъ подготовленъ, а подготовкой служитъ наличность соотвѣствующихъ чувственныхъ представленій: у кого нѣтъ фантазмы лошади, въ умѣ того не можетъ отобразиться понятіе лошади. Но такъ какъ чувственный опытъ у всѣхъ различенъ, то и содержаніе мышленія не одинаково. Интеллектуальной памяти не существуетъ. Идеи активнаго ума формуютъ возможный интеллектъ лишь до тѣхъ поръ, пока послѣдній обращенъ къ нимъ, но какъ только онъ переходитъ къ другому, такъ эти формы отпадаютъ, не оставивъ въ немъ никакого слѣда. Богатыя познанія въ наукахъ не доказываютъ наличности интеллектуальной памяти: они обусловлены навыкомъ возможнаго разума обращаться къ разуму дѣятельному и воспринимать изъ него формы съ чрезвычайной легкостью ¹⁾. Въ изложенной теоріи вѣтъ совершенно иной духъ, но она имѣетъ одну черту, которая роднитъ ее съ гносеологіей Августина. Въ той и другой носителемъ умопостигаемаго является не человѣчeskій разумъ, а высшій, съ которымъ умъ человѣка непосредственно соприкасается и изъ котораго черпаетъ интеллектуальное познаніе.

Предложенное нами истолкованіе гносеологіи бл. Августина, далеко не является общепризнаннымъ, а такъ какъ надъ современными изслѣдователями этого вопроса явнымъ образомъ тяготѣетъ традиція средневѣковья, то намъ необходимо хотя бы въ самыхъ общихъ чертахъ коснуться исто-

¹⁾ Смотри подробнѣе *Al. Stöckl. Geschichte der Philosophie des Mittelalters. B. II, Mainz. 1865. S. 40—48. А. Штёкль. Исторія средневѣковой философіи. Пер. Н. Стрѣлкова и Г. Э. подъ редакціей проф. И. В. Попова. Москва. 1912 г. Стр. 13—25. Carra de Vaux. Avicenne. (Les grands philosophes.) Paris 1800. P. 218—226.*

ріи. Какъ извѣстно, главнымъ источникомъ средневѣковой философіи до XIII в. служили творенія бл. Августина, дѣйствительно ему принадлежащія или ложно ему приписываемыя. Изъ сочиненій же Аристотеля были извѣстны лишь труды, входящіе въ составъ Органона. Вслѣдствіе этого мыслители ранняго періода схоластики были августиновцами. Они тщательно изучали его творенія и въ пониманіи послѣднихъ не были связаны никакой тенденціей или предвзятою мыслию. Это обстоятельство должно служить достаточнымъ побужденіемъ къ тому, чтобы прислушаться къ ихъ мнѣнію и считаться съ тѣмъ впечатлѣніемъ, которое они выносили изъ своего тщательнаго и непредубѣжденнаго изученія твореній отца Западной Церкви. Такъ какъ бл. Августинъ для нихъ былъ не только философскою энциклопедіей, но и церковнымъ авторитетомъ, то по характеру ихъ собственныхъ гносеологическихъ теорій мы можемъ безошибочно судить о томъ, въ какомъ смыслѣ они понимали свой первоисточникъ. Къ тому же принятый въ то время методъ требовалъ отъ мыслителя ссылокъ на авторитеты, а главное мѣсто среди нихъ занималъ бл. Августинъ. Поэтому нетрудно видѣть, какія сочиненія Августина и какія мѣста изъ нихъ послужили точкою отправленія для новыхъ болѣе опредѣленныхъ теорій.

Обращаясь съ указанными запросами къ схоластикѣ, мы видимъ, что наиболѣе вліятельные мыслители до XIII в. и консервативные магистры университетовъ въ XIII в. въ своемъ пониманіи Августина совпадаютъ съ результатами нашихъ изслѣдованій. Всѣ они подъ умопостигаемымъ свѣтомъ, о которомъ такъ часто говорилъ Августинъ, понимаютъ Истину Божественную и ставятъ интеллектуальное познаніе въ зависимость отъ непосредственнаго озаренія души Богомъ. Первое мѣсто среди этихъ мыслителей въ хронологическомъ порядкѣ занимаетъ Ансельмъ Кентерберійскій. Его ученіе о принципахъ мышленія и о познаніи *per lucem et veritatem Dei* представляетъ собою простое

переложение того, что онъ читаль у Августина ¹⁾. Учение бл. Августина усвоилъ далѣе основатель францисканской школы Александръ Галесскій. Хотя его гносеологія не отличается подробностью, однако, и изъ нея ясно, что послѣднее основаніе познанія онъ видитъ въ непосредственномъ воздѣйствіи Бога на человѣческой умъ. Эта мысль становится послѣ Александра традиціей основанной имъ школы. Ее поддерживаютъ, развиваютъ и отстаиваютъ полемически знаменитые францисканцы. Самымъ выдающимся ученикомъ Александра Галесскаго былъ Бонавентура, ученая дѣятельность котораго относится уже къ XIII в. Ему были извѣстны всѣ сочиненія Аристотеля. Онъ ими пользуется и подъ ихъ вліяніемъ вноситъ въ свою гносеологию аристотелевскіе элементы, но онъ остается вѣренъ августиновской традиціи въ учении о непосредственномъ озареніи ума свѣтомъ Божественной Истины и ссылается въ этомъ пунктѣ на отца церкви, какъ на свой источникъ и авторитетъ ²⁾. Бонавентура оставилъ послѣ себя много талантливыхъ учениковъ. Они слѣдовали его истолкованію Августина и съ нѣкоторыми индивидуальными отбѣнками продолжали разрабатывать идею непосредственнаго воздѣйствія Бога на познавательную дѣятельность ума. Изъ ихъ числа назовемъ: Евстахія, Иоанна Пеккама, Рихарда Медіавилльскаго, Рожера Марстона и Матеея Акваспартскаго ³⁾. Послѣдній возстаетъ противъ мыслителей своего времени, отрицающихъ возможность непосредственнаго

¹⁾ *Froslog.* с. 14. *Ed. Migne.* Ser. lat. t. CLVIII, col. 235 A. *Meditat.* с. XXI. *Migne,* col. 816 D. *Ios. Fiseher.* Die Erkenntnisslehre Anselms von Canterbury. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. B. X. H. 3). Münster i. W. 1911 S. 47—49. 32—34.

²⁾ *De Scientia Christi* q. 4. Взято у *Ed. Lutz.* Die Psychologie Bonaventuras. Nach den Quellen dargestellt. (Beiwäge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. B. VI. H. 4—5. Münster. 1909) S. 207—208.

³⁾ *M. Grabmann.* Die philosophische und theologische Erkenntnisslehre des Kardinals Matthaeus von Aquasparta. Ein Beitrag zur Geschichte des Verhältnisses zwischen Augustinismus und Aristotelismus im mittelalterlichen Denken. (Theologische Studien der Leo-Gesellschaft. 14) Wien. 1906. S. 19—21. 59—63. 48—55.

соприкосновенія человѣческаго ума съ свѣтомъ Божественной Истины, во имя бл. Августина, авторитетъ котораго совершенно ниспровергается подобными ученіями ¹⁾. Въ противоположность этимъ ученіямъ Матеей придерживается твореній Августина. Авторъ книги, которой мы пользуемся, собралъ и отмѣтилъ тѣ мѣста изъ сочиненій Августина, которыя служили точкой отправленія для Матеея ²⁾. На основаніи ихъ послѣдній далъ очень вѣрное истолкованіе основной мысли своего авторитета. Онъ отмѣтилъ, что свѣтъ Божественной Истины имѣетъ въ познаніи руководящее и направляющее значеніе, т.-е. сводится не къ содержанию, а къ принципамъ мышленія, что самъ онъ познается не полно, а лишь отчасти, что онъ присущъ въ равной степени всѣмъ людямъ, добрымъ и злымъ, и, слѣдовательно, находится въ естественномъ, а не благодатномъ отношеніи къ человѣку ³⁾.

Изъ упомянутыхъ здѣсь представителей францисканской школы Бонавентура и особенно его ученики стояли въ оппозиціи къ новому типу гносеологіи, провозглашенному доминиканцами Альбертомъ Великимъ и Томой Аквинскимъ, о которыхъ подробнѣе скажемъ нѣсколько ниже. Они представляли собой реакціонное теченіе, отстаивавшее старыя традиціи. И эти традиціи были въ то время еще настолько сильны, что находили приверженцевъ не среди однихъ только францисканцевъ. На почвѣ августинизма стоялъ въ XIII в. представитель блага духовенства въ парижскомъ университетѣ—Вильгельмъ Овернскій. Его ученіе о принципахъ мышленія воспроизводитъ гносеологическую теорію Августина. Человѣческому уму присущи самоочевидныя истины и принципы. Это законы логики, аксіомы матема-

1) *Grabmann*, Op. cit. S. 50.

2) Вотъ эти мѣста: *Confes. lib. VII; De ver. relig.*, с. XXIX sqq., с. XXXIX, п. 72; *Soliloq. I*, с. VIII, п. 15; *De lib. arbitr. II*, с. XII, п. 34. с. XIV, п. 38; *De music. VI*, с. XII, п. 34 sqq.; *De Trinit. IX*. с. VI, п. 10—11; XIV, с. XV, п. 21; XI, с. VI, п. 10; *De civ. Dei VIII*, с. IV. IX. X. *Grabmann*, Op. cit. S. 56. Все это страницы, использованныя въ нашемъ изслѣдованіи.

3) *Grabmann*, op. cit. S. 51—52.

тики, нормы нравственного поведения. Ихъ нельзя не знать, въ ихъ достовѣрности нельзя сомнѣваться. Происходятъ они не изъ опыта, потому что суть не понятія, а сужденія, обозначаютъ не вещи, а законы мышленія, и ихъ значеніе не умалилось бы, если бы исчезъ весь міръ. Они сообщаются уму Самимъ Богомъ, Который присутствуетъ въ душѣ человѣка и послѣ грѣхопаденія. Путемъ особаго озаренія Богъ внѣдряетъ эти принципы въ разумъ человѣка. Богъ является какъ бы книгой, изъ которой умъ вычитываетъ эти непререкаемыя истины ¹⁾.

Перейдемъ къ противоположному теченію средневѣковой философіи, главнымъ представителемъ котораго былъ Тома Аквинскій. Въ XIII в. Западъ познакомился съ полнымъ собраніемъ сочиненій Аристотеля и съ ихъ арабскими комментаторами—Авиценной и Аверроэсомъ. Часть ученыхъ тотчасъ же поддалась влиянію арабизма. Подъ свѣжимъ впечатлѣніемъ внезапно открывшихся научныхъ сокровищъ эти увлекающіеся люди усмотрѣли въ немъ безусловную истину; восприняли арабскія философы безъ всякихъ измѣненій и сквозь ихъ призму смотрѣли на Аристотеля. Во главѣ партіи „латинскихъ аверроистовъ“ въ Парижѣ стоялъ весьма безпокойный и въ другихъ отношеніяхъ профессоръ Зигеръ Брабантскій. Подобныя увлеченія представляли извѣстную опасность для чистоты католическаго ученія. Въ частности гносеологія Авиценны и Аверроэса была связана съ отрицаніемъ личнаго безсмертія и стирала границы между обычнымъ познаніемъ и сверхъестественнымъ озареніемъ пророковъ. Отсюда возникла вполне понятная реакція, во главѣ которой стояли магистры доминиканскаго ордена Альбертъ Великій и Тома Аквинскій. Они пошли навстрѣчу научнымъ запросамъ

¹⁾ М. Baumgartner. Die Erkenntnisslehre des Wilhelm von Auvergne. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. V. II, H. 1). Münster 1893. S. 90—96. Подробности объ университетскихъ безпорядкахъ, связанныхъ съ именемъ Зигера Брабантскаго, и о столкновеніи философскихъ теченій въ XIII в. см. у Mandonnet. Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII siècle. Friburg 1899.

вѣка, приняли Аристотеля, но рѣшили очистить его отъ неоплатоническихъ наслоеній, которыми его покрыли арабскіе толкователи, и примирить съ христіанскимъ ученіемъ. Подъ вліяніемъ этихъ тенденцій Тома Аквинскій перенесъ дѣятельный разумъ, въ которомъ Авиценна видѣлъ космическую силу, въ душу человѣка и рассматривалъ его въ качествѣ одной изъ ея силъ. Его ученіе, объ интеллектуальномъ познаніи можно формулировать въ слѣдующихъ краткихъ чертахъ. Въ основѣ знанія лежитъ чувственный опытъ. Въ результатъ дѣятельности чувствъ въ душѣ возникаетъ фантазма, конкретный образъ вещи. Изъ нея разумъ извлекаетъ понятіе. Въ самомъ разумѣ есть начало воспринимающее (*intellectus possibilis*) и активное (*intellectus agens*). Назначеніе перваго—усвоить понятія и быть ихъ носителемъ. Но природа разума универсальна и страдаетъ своего рода дальтонизмомъ по отношенію ко всему индивидуальному, частному, конкретному. Поэтому въ немъ не можетъ отпечатлѣться фантазма, не превращенная предварительно въ понятіе. Это превращеніе и служитъ задачей активнаго разума. Онъ наводитъ на фантазму лучъ своего свѣта, подъ вліяніемъ котораго въ ней блѣднѣютъ и выпцвѣтаютъ всѣ индивидуальныя краски, а остается лишь то общее, что содержится въ вещи, подъ воздѣйствіемъ которой данная фантазма возникла (*universalia in re*). Представленіе, обращенное, такимъ образомъ, въ понятіе, въ этомъ очищенномъ видѣ воспринимается возможнымъ разумомъ. Подъ угломъ зрѣнія только что изложеннаго представленія объ актѣ интеллектуальнаго познанія Тома Аквинскій истолковалъ и ученіе бл. Августина, потому что его близость къ арабизму была для ученаго доминиканца эпохи, когда такое огромное значеніе имѣлъ авторитетъ, весьма неудобнымъ фактомъ. То, что бл. Августинъ называлъ неизмѣняемой Истиной познанія и считалъ самостоятельной субстанціей, Тома призналъ за высшіе руководящія принципы мышленія, которые образуетъ самъ *intellectus agens* въ моментъ пробужденія умственной дѣ-

тельности. Аналогія свѣта обычна Ѡомѣ, какъ и Августину, но получаетъ у него иное примѣненіе. Это не Божественная Истина, независимая отъ человѣческаго ума, а самъ умъ и вырабатываемые имъ регулятивные принципы познанія. Бл. Августинъ говоритъ о созерцаніи вещей въ Божественной Премудрости. Ѡома Аквинскій полагаетъ, что подобныя выраженія употреблены имъ не въ собственномъ смыслѣ и что въ его изложеніи есть логическій скачокъ: онъ все время говорилъ о производящемъ вмѣсто произведенія. Имѣя въ виду собственно человѣчскій умъ и свойственные ему принципы мышленія, онъ непосредственно переходитъ къ ихъ первопринципѣ, по причастію которой существуетъ нашъ умъ со всѣми своими свойствами. Какъ въ вещахъ, созданныхъ Богомъ, отражается Его бытіе, красота и другія свойства, такъ и въ природѣ ума и его принципахъ отражается Неизмѣняемая Истина Божественной Премудрости. Возводя неизмѣняемые принципы мышленія къ Богу, какъ ихъ причинѣ, Августинъ и говоритъ о познаніи вещей въ свѣтѣ источной Истины ¹⁾. Когда говорятъ, что душа человѣческая все познаетъ въ вѣчныхъ основаніяхъ, то такое выраженіе можетъ имѣть двоякій смыслъ. Можно видѣть вещи въ Богѣ, какъ видятъ въ зеркалѣ отражающіеся въ немъ предметы. Къ такому созерцанію способны только святые. Но можно говорить о познаніи вещей въ Богѣ, какъ въ причинѣ познанія. Можно сказать, что мы видимъ предметы въ солнцѣ, потому что видимъ ихъ благодаря солнцу. Такъ познавая вещи умомъ, этимъ подобіемъ Истины, въ которой содержатся вѣчныя основанія бытія, мы можемъ сказать, что познаемъ ихъ въ томъ, по причастію чему можемъ такъ ихъ познавать. Въ этомъ именно смыслѣ и нужно понимать ученіе Августина ²⁾. Мы все видимъ въ свѣтѣ

¹⁾ *Thom. Aquin. Sum. Theol. P. I. qu. LXXXVIII, art. 3. ad 1. Ed. Migne, t. I, col. 1202.*

²⁾ *Ibid. P. I, qu. LXXXIV, art. 5. Migne, I, col. 1160—1161. Ibid. I. qu. 12, art. 11, ad 3. Migne, I, col. 553.*

Источной Истины, поскольку, во-первыхъ, естественный свѣтъ нашего разума есть отраженіе вѣчной Истины, и во-вторыхъ, поскольку высшіе принципы мышленія, съ точки зрѣнія которыхъ мы все оцѣниваемъ, имѣють свое объективное основаніе въ верховной Истинѣ и представляютъ собою ея отображеніе ¹⁾).

Истолкованіе ученія бл. Августина, предложенное Томой Аквинскимъ, сыграло роковую роль въ послѣдующей литературѣ, посвященной иппонскому епископу. Для католическихъ богослововъ глава доминиканской школы является такимъ авторитетомъ, съ которымъ необходимо считаться. Это должно было предрасполагать ихъ къ тому, чтобы въ анализѣ твореній Августина держаться намѣченныхъ имъ рамокъ. Къ этому присоединилось другое обстоятельство, которое также не могло повысить степень объективности ихъ изысканій. Это—онтологизмъ Мальбранша и Джоберти, искавшій для себя опоры въ твореніяхъ Августина. Интересы полемики, порожденной этими системами, требовали реабилитации отца Церкви. Только вліяніемъ Аквината и борьбою съ онтологизмомъ мы можемъ объяснить себѣ тотъ фактъ, что правильное истолкованіе, казалось бы, столь яснаго ученія бл. Августина о познаніи въ свѣтѣ Божественной Истины почти исчезло въ специальной литературѣ.

Ту мысль, которую мы все время развивали и обосновывали съ подробностью, быть можетъ, казавшейся читателю излишней, раздѣляютъ немногіе. Большинство изслѣдователей не допускаетъ, чтобы бл. Августинъ въ своей гносеологіи имѣлъ въ виду непосредственное созерцаніе принциповъ мышленія въ Божественной Премудрости. И наоборотъ, отождествленіе умопостигаемаго свѣта и Неизмѣ-

¹⁾ Quodlib. 10, qu. 4. art. 7, с. Взято у *Stöckl*, Geschichte der Philosophie des Mittelalters B. II, S. 482. Ср. вообще стр. 478—485.

няемой Истины, къ которымъ бл. Августинъ возводилъ интеллектуальное познание, съ самимъ умомъ и присущими ему самому принципами мышленія, какъ отображеніемъ въ человѣческомъ духѣ Божественной Истины, является почти всеобщимъ. Когда бл. Августинъ говоритъ объ оцѣнкѣ вещи въ свѣтѣ Неизмѣняемой Истины, онъ разумѣетъ, по мнѣнію этихъ изслѣдователей, не Бога, а принципы мышленія, какъ способность человѣческаго ума, служащую отраженіемъ свойствъ Божественной Премудрости въ нашемъ духѣ ¹⁾. Разсмотримъ съ возможною краткостью аргументацію нашихъ противниковъ. Она сводится къ доводамъ косвеннымъ и прямымъ.

Во всѣхъ перечисленныхъ сочиненіяхъ преобладаютъ доказательства косвенныя, состоящія въ ссылкѣ на такіе тезисы въ системѣ бл. Августина, которые представляются несогласимыми съ ученіемъ о познаніи въ свѣтѣ Божественной Истины.

Самымъ основательнымъ доводомъ противъ зачисленія бл. Августина въ ряды сторонниковъ онтологизма служить, безъ сомнѣнія, ссылка на подлинныя слова христіанскаго мыслителя, въ которыхъ онъ очень рѣшительно заявляетъ, что человѣкъ въ состояніи грѣховности и въ условіяхъ земной жизни не можетъ познавать въ Богѣ ни

¹⁾ Вотъ перечень сочиненій, въ которыхъ проводится этотъ взглядъ. *Ios. Kleutgen*. Die Philosophie der Vorzeit. III Abth. Münster 1860. №№ 471—489. S. 799—836. *Alb. Stöckl*. Geschichte der christlichen Philosophie zur Zeit der Kirchenväter. Mainz, 1891. §§ 12—17. S. 309—312. Оба автора строго держатся истолкованія Фомы Аквинскаго. *C. van Endert*. Der Gottesbeweis in der patristischen Zeit mit besonderer Berücksichtigung Augustins. Freiburg im Breisgau, 1869. S. 180—202. *F. Z. González*. Die Philosophie des hl. Thomas von Aquin. B. III. Regensburg 1885. S. 174—186. *J. Storx*. Die Philosophie des hl. Augustinus. Freiburg im Breisgau. S. 59—85. *A. Dupont*. La philosophie de st. Augustin. Louvain, 1881, p. 54. *Portalie*, art. Augustinus въ *Vacant-Mangenois*, Dictionnaire de theologie catholique. Vol. I, col. 2336. *Al. Schmid*. Erkenntnisslehre. B. I. Freiburg im Breisgau 1890 S. 383—385. *L. Schütz*. Divum Augustinum non esse ontologum. Monast. 1867. *Zigliara*. Della luce intellettuale e dell' ontologismo. Roma 1874, p. 115—119. Двѣ послѣднія книги мы достать не могли.

матеріальныхъ вещей, ни причинъ, которыя управляютъ движеніемъ вѣковъ¹⁾. Эти указанія вѣрны и убѣждаютъ въ томъ, что въ Августинѣ нельзя видѣть предшественника Мальбранша и Джоберти, поскольку подъ онтологизмомъ разумѣется ученіе о познаніи въ Богѣ именно вещей. Но оно нисколько не затрагиваетъ результатовъ нашего изслѣдованія. Мы много разъ обращали вниманіе читателя на тимологическій характеръ гносеологии бл. Августина: лишь познаніе принциповъ оцѣнки и понятій съ характеромъ долженствованія онъ ставитъ въ зависимость отъ непосредственнаго озаренія ума Богомъ. Съ другой стороны, мы отмѣтили, что образованіе понятій и познаніе причинъ онъ относитъ на долю чувственнаго опыта. И, конечно, логическая совмѣстимость двухъ этихъ идей не подлежитъ никакому сомнѣнію. А слѣдовательно, цѣль, которую ставило для себя доказательство, остается недостигнутой.

Другое основаніе защитниковъ взгляда Тома Аквинскаго стоитъ въ связи съ доказательствомъ бытія Божія въ сочиненіяхъ бл. Августина. Если бы послѣдній, рассуждающъ они, допускалъ непосредственное созерцаніе Бога, то для чего ему нужно было бы вводить въ свою систему діалектическія доказательства бытія Божія и почему исходной точкой для нихъ онъ беретъ міръ?²⁾ Повидимому, это обстоятельство дѣйствительно говоритъ за то, что бл. Августинъ, какъ и другіе отцы церкви, восходитъ въ данномъ случаѣ отъ міра, какъ слѣдствія творческой дѣятельности Божества, къ Богу, какъ причинѣ. Мы не будемъ въ настоящую минуту подробно разсматривать этотъ аргументъ, но считаемъ нужнымъ теперь же заявить, что построеніе излюбленнаго Августиномъ и характернаго для него доказательства бытія Божія какъ нельзя болѣе под-

1) *August. De Genes. ad litt. V, 34, Рус. п. VIII, 24—25. Ibid. IV, 49. Рус. п. VII, 271—272. De Trinit. IV, 21. Storx. Op. cit. S. 67—68. Stöckl. Op. cit. S. 309—310. Kleutgen. Op. cit. 811—820. Gonzalez. Op. cit. B. III, S. 177—178.*

2) *Kleutgen. Op. cit. n. 472. S. 801—803, n. 478. S. 814—815. Stöckl. Op. cit. S. 311—312. Storx. Op. cit. S. 67. 69—72.*

тверждает именно наше истолкованіе его гносеологии. Особенность этого доказательства состоитъ въ томъ, что идея причины не играетъ въ немъ никакой роли. Другіе церковные писатели переходили отъ міра къ Богу, не обращаясь при этомъ къ себѣ самимъ. Они говорили: этотъ міръ прекрасенъ; въ немъ все разумно и цѣлесообразно; должна же быть разумная причина, вызвавшая его къ бытію, художникъ этого великаго произведенія искусства. Этотъ художникъ есть Богъ. Августинъ строить свое доказательство иначе. Красота и разумность природы служатъ для него лишь поводомъ обратиться къ своему внутреннему міру, чтобы въ немъ узрѣть Бога. Одобривъ однѣ вещи и порицая другія, мы производимъ ихъ оцѣнку. Это обстоятельство побуждаетъ насъ подумать, на чемъ основана эта оцѣнка. Углубляясь съ этой цѣлью въ область своего мышленія, мы находимъ, что колеблющаяся и измѣняемая дѣятельность нашего ума въ оцѣнкѣ вещей опирается на неизмѣняемые и вѣчные принципы. Эти послѣдніе и есть та Божественная Истина, бытіе которой нужно было доказать ¹⁾. Для предшественниковъ Августина міръ есть посылка въ заключеніи, которое приводитъ къ признанію бытія Божія; для Августина міръ есть указаніе, обращающее мысль туда, гдѣ непосредственно можно видѣть Бога. Это различіе мы пояснили бы такимъ примѣромъ. Допустимъ, что въ отдаленіи вы видите дымъ и не можете видѣть огня, потому что онъ скрытъ отъ васъ за неровностями почвы. Однако, переходя отъ слѣдствія къ причинѣ, вы съ увѣренностью утверждаете, что дыма безъ огня не бываетъ. По этому типу строится обычное космологическое и телеологическое доказательство. Возьмемъ другой примѣръ. Вы видите дымъ и могли бы видѣть костеръ, изъ котораго онъ поднимается. Но при яркомъ дневномъ свѣтѣ и при множествѣ предметовъ, находящихся въ полѣ зрѣнія, вашъ взоръ не можетъ найти той точки

¹⁾ *August. Confes. VII, 23.* Рус. п. I, 187—188.

въ пространствѣ, гдѣ горитъ огонь. Тогда вамъ совѣтують смотрѣть по направленію дыма, и вашъ взоръ тотчасъ же находитъ искомое. Такова именно схема, которой пользуется бл. Августинъ при переходѣ отъ міра къ Богу. Если это намъ удастся установить впослѣдствіи, то наличность такого доказательства бытія Божія въ твореніяхъ Августина будетъ подтверждать, а не опровергать наше истолкованіе его гносеологии.

Третій аргументъ, выдвигаемый противъ защищаемой нами мысли, былъ бы весьма сильнымъ возраженіемъ противъ нея, если бы она поддерживалась нами въ той утрированной формѣ, какую онъ предполагаетъ. Сущность его сводится къ тому, что бл. Августинъ не допускаетъ возможности созерцанія Бога „лицомъ къ лицу“ въ этой жизни. Только на краткій мигъ, въ минуты особаго подъема, умъ человѣческой возвышается до этого созерцанія и тотчасъ же снова ниспадаетъ съ достигнутой имъ высоты. Но и это кратковременное созерцаніе въ высшей степени несовершенно ¹⁾. Въ этомъ возраженіи сказывается вліяніе Θомы Аквинскаго. Ученіе средневѣковыхъ августиновцевъ онъ понималъ въ томъ смыслѣ, что они, опираясь на Августина, видятъ въ Богѣ *primum cognitum*, въ которомъ, какъ въ объектѣ уже познанномъ, созерцается цѣнность вещей. И современные изслѣдователи возражаютъ собственно противъ такого истолкованія Августина, которое навязываетъ ему мысль, что человѣкъ предварительно очень хорошо познаетъ Бога и потомъ отъ этого болѣе легкаго для него знанія переходитъ къ познанію міра, какъ къ болѣе трудному. Мы съ своей стороны такого пониманія гносеологии бл. Августина не поддержали бы.

Бл. Августинъ признавалъ, что въ душѣ человѣка реально присутствуетъ свѣтъ Божественной Премудрости, отдѣльными лучами которой являются руководящіе принципы мышленія. Они касаются человѣческаго ума и опредѣляютъ

¹⁾ Storz, *Op. cit.* 67. Van Endert, *Op. cit.* 158, not. 1.

собою его сужденія о вещахъ, но человѣкъ можетъ прожить до старости и не увидѣть этихъ лучей, хотя находится подъ ихъ постояннымъ вліяніемъ. Предметъ знанія не всегда бываетъ предметомъ мышленія: душа всегда знаетъ себя, но не всегда о себѣ думаетъ. Такимъ образомъ, съ точки зрѣнія бл. Августина можно видѣть въ Богѣ цѣнность вещей и не видѣть Самого Бога. Для того, чтобы созерцаніе Истины стало возможно, нужно отворить взоръ отъ вещей, подлежащихъ оцѣнкѣ, и направить его на принципы оцѣнки. Но и при этомъ условіи созерцаніе Божественнаго Свѣта Истины, распадающееся на множество степеней по своей ясности, никогда не можетъ быть совершеннымъ. Несовершенство познанія Бога не говоритъ однако противъ непосредственности этого познанія.

Ссылаются далѣе на то, что, по представленію бл. Августина, созерцаніе Бога есть актъ, дліящийся лишь одинъ моментъ. Истина показываетъ человѣку свое лицо только на одинъ мигъ, такъ какъ тотчасъ же его умственный взоръ заволакивается облаками фантазмъ. Бл. Августинъ дѣйствительно довольно часто говоритъ объ этомъ ¹⁾. Но созерцаніе, хотя бы и кратковременное, есть все же созерцаніе. Указаніемъ на его моментальность непосредственность созерцанія Бога не отрицается. По поводу словъ бл. Августина, на которыя обыкновенно ссылаются, нужно, поэтому, прежде всего замѣтить, что они предполагаютъ возможность непосредственнаго созерцанія Бога во время земной жизни и не въ какомъ-нибудь экстаическомъ состояніи, а въ условіяхъ нормальной умственной дѣятельности. Далѣе весь тонъ выдержки говоритъ за то, что Августинъ разумѣетъ здѣсь какой-то хорошо знакомый ему и, можетъ быть, не разъ испытанный актъ сознанія. Какое же пере-

¹⁾ *August. De Trinit. VIII, 3. Cp. Enar. in Psal. XLI, 10. Serm. LII, 16.* Такъ было съ Августиномъ, когда онъ впервые открылъ въ себѣ самомъ присутствіе Бога. На мгновеніе онъ возносился къ созерцанію Божественнаго Свѣта, но тотчасъ же снова низвергался въ область фантазмъ. *Confes. VII, 16. Рус. п. I, 180—181. Ibid. VII, 23. Рус. п. I, 187.*

живаніе лежитъ въ основѣ его словъ? Намъ кажется, что оно заключалось въ борьбѣ отвлеченной мысли съ фантазіей. Истина Духовна. Она не имѣетъ никакихъ очертаній, и всякій наглядный образъ есть уже не она. Возьмемъ частности. Идеальная эстетическая мѣра абсолютно непространственна. Геометрическій четырехугольникъ не есть четырехугольникъ той или другой мѣры. Попытайтесь же вызвать въ своемъ умѣ понятіе о такомъ четырехугольникѣ или, говоря словами Августина, о законѣ четырехугольника, и вы убѣдитесь, что лишь на одинъ моментъ можно мыслить его въ такой отвлеченной формѣ, и что въ слѣдующее мгновеніе въ вашемъ воображеніи непременно всплыветъ четырехугольникъ опредѣленной величины и формы ¹⁾. А это и значитъ, что лицо Истины закрылось „тѣнью тѣлесныхъ образовъ и облаковъ фантазмъ“.

Отождествленіе принциповъ оцѣнки, законовъ соотношенія чиселъ и геометрическихъ понятій съ самой Божественной Истиной несомнѣнно устанавливается тѣмъ фактомъ, что о созерцаніи ихъ бл. Августинъ говоритъ въ тѣхъ же выраженіяхъ и тѣми же самыми словами, какими описываетъ созерцаніе Бога, доступное человѣку въ этой жизни. Это—тоже актъ моментальный, обусловленный чистотой ума, поражающей слабую человѣческую мысль и низвергающей ее въ область конкретныхъ образовъ. Въ своихъ Монологахъ Августинъ обращается къ разуму и проситъ его выяснить, чѣмъ отличается „истинная“ геометрическая фигура отъ той, которую рисуетъ фантазія. Разумъ отвѣчаетъ, что это доступно только чистѣйшимъ ²⁾. Для созерцанія неизмѣняемой истины чиселъ также необходимо отрѣшиться отъ тѣла. При этомъ условіи ея созерцаніе возможно, но оно неизреченно, потому что всякая попытка дать ему словесное выраженіе тотчасъ же низводитъ умъ въ область привычныхъ ему чувственныхъ образовъ, но

¹⁾ Solil. II, 35. Рус. п. II, 297.

²⁾ Solil. II, 34. Рус. п. II, 295.

то же самое происходит, прибавляет бл. Августинъ, когда мы размышляемъ и о Божественной Премудрости ¹⁾. Законъ, опредѣляющій красоту въ движеніяхъ, слагающуюся изъ ряда послѣдовательныхъ моментовъ, самъ по себѣ неизмѣняемъ и неподвиженъ. Но лишь немногіе могутъ возвыситься до созерцанія этого закона въ его неподвижности, однако и они не могутъ долго оставаться на достигнутой высотѣ: въ ихъ фантазіи эстетическая мѣра движеній тотчасъ же воплощается въ какихъ-нибудь смѣняющихся образахъ (напр. всплываетъ въ памяти знакомый мотивъ пѣсни или стихотвореніе) и получается движущееся представленіе о неподвижной вещи ²⁾. Въ одной изъ своихъ проповѣдей, выясняя идею вседѣприсутствія Божія примѣромъ правила справедливости, которое цѣлостно присутствуетъ въ умѣ cadaго человѣка, гдѣ бы онъ ни находился, Августинъ проситъ своихъ слушателей ясно представитъ себѣ, о чемъ онъ говоритъ, но тотчасъ прибавляетъ, что они къ этому неспособны, что мысль ихъ трепещетъ, что сначала они должны очистить свой умъ ³⁾.

Всѣ изложенныя выше соображенія приводятъ насъ къ убѣжденію, что ученіе бл. Августина о невозможности полного и длительного созерцанія Бога въ условіяхъ земной жизни вполнѣ совмѣстимо съ идеей непосредственнаго созерцанія цѣнности вещей въ свѣтѣ Божественной Истины.

Положительными основаніями, которыя приводятся въ доказательство правильности истолкованія Августина, утвердившагося въ литературѣ подъ вліяніемъ Ѳомы Аквинскаго, служитъ группа текстовъ, въ которыхъ бл. Августинъ называетъ интеллектуальнымъ свѣтомъ не Истину, а самый умъ человѣка, и говоритъ о познаніи Истины, поскольку она „переписывается изъ Книги Свѣта“ въ человѣческую душу. Отсюда заключаютъ, что подъ умопостигаемымъ свѣтомъ онъ понималъ не Бога, а умъ чело-

¹⁾ De lib. arb. II, 30.

²⁾ De Trinit. XII, 23.

³⁾ Serm. IV, 7.

вѣка, съ присущими ему принципами мышленія ¹⁾. Всѣ эти мѣста уже были отмѣчены нами ранѣе ²⁾. Августинъ, дѣйствительно, называетъ умъ нематеріальнымъ свѣтомъ, но, во-первыхъ, нужно замѣтить, что лишь шесть разъ на протяжении всѣхъ своихъ сочиненій, между тѣмъ какъ понятие свѣта въ приложеніи къ Истинѣ, какъ объекту познанія, встрѣчается сотни разъ. Конечно, и немногочисленные упоминанія о свѣтѣ, какъ умѣ, имѣли бы доказательную силу, если бы они систематически повторялись въ позднѣйшихъ сочиненіяхъ. Это свидѣтельствовало бы о томъ, что бл. Августинъ отказался въ своихъ наиболѣе зрѣлыхъ трудахъ отъ опрометчиво высказаннаго ранѣе взгляда. Но этого явленія не наблюдается. Сочиненія, въ которыхъ мы встрѣчаемъ эту терминологию, относятся далеко не къ позднѣйшимъ. Во-вторыхъ, мы уже выяснили, почему бл. Августинъ, обыкновенно называя интеллектуальнымъ свѣтомъ Истину, долженъ былъ перенести это наименованіе и на умъ. Исходя изъ принципа, что подобное познается подобнымъ, онъ долженъ былъ разсматривать и умъ и Истину, какъ свѣтъ. Эти понятія не исключаютъ, а дополняютъ другъ друга.

Что касается выражений, въ которыхъ бл. Августинъ говоритъ о познаніи Божественной Истины, поскольку она отражается въ умѣ и нравственномъ настроеніи человѣка, то подобные, также очень немногочисленные по сравненію съ выраженіями иного характера, тексты приняты нами во вниманіе. Мы отмѣтили, что бл. Августинъ допускалъ двойкій способъ познанія вѣчныхъ основаній цѣнности: непосредственный, въ нихъ самихъ, и чрезъ посредство человеческого духа, поскольку послѣдній становится носителемъ ихъ отраженія. Выдвигать одну группу текстовъ и игнорировать другую, притомъ же гораздо болѣе многочисленную и богатую содержаниемъ, конечно, не является

1) *Van Endert*. Op. cit. 196—197.

2) См. ч. II, стр. 92.

научнымъ пріемомъ, достойнымъ подражанія. Нашу концепцію могло бы ниспровергнуть лишь установленіе того факта, что ученіе о познаніи Истины чрезъ посредство человѣческаго духа было послѣднимъ словомъ въ развитіи взглядовъ бл. Августина по этому вопросу и что оно служитъ поправкой къ идеѣ непосредственнаго созерцанія. Попытку поставить вопросъ въ такой именно формѣ мы дѣйствительно и встрѣчаемъ въ литературѣ, съ которой въ данномъ случаѣ имѣемъ дѣло. Говорятъ о необходимости для окончательнаго выясненія этого спорнаго пункта изучать сочиненія бл. Августина въ хронологическомъ порядкѣ ¹⁾, и категорически утверждаютъ, что идея непосредственнаго созерцанія Истины была взята имъ назадъ въ позднѣйшихъ произведеніяхъ ²⁾. Мы, конечно, не станемъ спорить противъ необходимости изучать въ хронологическомъ порядкѣ творенія мыслителя, сохранившаго живость и подвижность духа до старости и не перестававшаго развиваться до самой смерти. Въ своихъ подготовительныхъ работахъ мы и держались именно этого метода, и если въ качествѣ ихъ окончательнаго результата даемъ систематическое изложеніе гносеологии бл. Августина по всѣмъ его сочиненіямъ, не считаясь съ хронологическимъ ихъ порядкомъ, то лишь потому, что не замѣтили никакой смѣны въ его взглядахъ по этому вопросу. Это легко показать на примѣрѣ, о которомъ въ настоящее время у насъ идетъ рѣчь. О томъ, что законы Бога „переписываются въ души мудрыхъ“, Августинъ говоритъ въ одномъ изъ самыхъ раннихъ сочиненій, въ *De ordine* (386 г.). Затѣмъ теорія эта снова выступаетъ въ сочиненіи *De Trinitate* (410 г.), но рядомъ съ нею развивается теорія непосредственнаго созерцанія Истины и не только въ одномъ и томъ же сочиненіи, но и въ одномъ и томъ же параграфѣ ³⁾. Самымъ же убѣдительнымъ можно признать тотъ фактъ, что въ со-

¹⁾ *M. Grabmann. Op. cit. S. 58.*

²⁾ *Van Endert. Op. cit. S. 196. 197. not. 4.*

³⁾ *August. De Trinit. XIV, 21.*

чиненіи *Retractationes* (427 г.), которое имѣетъ своей цѣлю оговорить то, что къ концу своей жизни Августинъ призналъ неправильнымъ, и которое, поэтому, является его послѣднимъ словомъ, двѣ теоріи, о которыхъ мы говоримъ, предлагаются читателю, какъ равноправныя и совмѣстимыя: человѣкъ познаетъ самоочевидныя истины, обращаясь или къ интеллигибельному и неизмѣняемому, съ которымъ онъ соединенъ, или къ себѣ самому ¹⁾.

И. Поповъ.

¹⁾ *Retract.* I, 8, 2.

Проблема оправданія міра въ философіи Гегеля.

1. Мірозданіе.

Среди проблемъ, съ которыми приходится имѣть дѣло историку метафизическихъ ученій, проблема „возникновенія міра“ занимаетъ особое мѣсто. Великій переходъ отъ „абсолютнаго“ и „бесконечнаго“ къ относительному и конечному, облеченный въ живую форму „историческаго“ возникновенія, представляетъ чрезвычайно благодарную тему для того, чтобы раскрыть въ ея трактованіи основную концепцію „абсолютнаго“.

Повидимому, дѣло обстоитъ такъ, что самое существованіе относительнаго и конечнаго міра дѣлаетъ невозможнымъ бытіе абсолютнаго, ибо такой міръ явно полагаетъ предѣлъ *абсолютности* Божественнаго первоначала, отличаясь отъ него и противостоя ему во всѣхъ отношеніяхъ: и по качеству, и въ объемѣ, и по структурѣ, и по способу жизни, и, наконецъ, по своей минувшей и грядущей судьбѣ.) И вотъ, проблема состоитъ именно въ томъ, чтобы показать не только *совмѣстимость* „абсолютнаго“ и „относительнаго“, — Бога и міра, — но ихъ существенную *связанность* и взаимную *необходимость* другъ для друга: Въ разрѣшеніи этой проблемы „абсолютное“ изслѣдуется, раскрывается и утверждается въ самый героическій, въ самый критически-напряженный моментъ своего бытія, когда оно само ставитъ себя въ „не-абсолютное“ *положеніе* и, даже больше, — само приводитъ себя въ *состояніе* относительности, и, тѣмъ не менѣе, сохраняетъ свою божественную абсолютность. Оно, пови-

димому, завязываетъ *отношеніе* съ чѣмъ-то „другимъ“, — съ „инобытіемъ“; оно „относится“ къ нему и тѣмъ пріобщается къ *относительности* и *ограниченію*; но сила его такова, что его „абсолютный“ характеръ загорается отъ этого лишь новымъ свѣтомъ. Обнаружить это съ наглядностью и убѣдительностью, — значитъ, поистинѣ разрѣшить одну изъ труднѣйшихъ проблемъ метафизической космологіи, и притомъ такую, которая сосредоточиваетъ въ себѣ всѣ систематическія нити ученія.

Правильное разрѣшеніе этой проблемы требуетъ прежде всего правильной постановки ея. Именно, должна быть обнаружена совмѣстимость „абсолютнаго“, въ его *подлинной* и *не искаженной* природѣ, съ „относительнымъ міромъ“, взятымъ въ его *дѣйствительныхъ* чертахъ и свойствахъ. Ибо если, съ одной стороны, относительный міръ не будетъ принятъ такимъ, каковъ онъ есть, то возникнетъ опасность *упрощенія* задачи: будетъ преуменьшенъ или совсѣмъ утраченъ тотъ специфическій ядъ относительности, отравы котораго слагаетъ сущность самой проблемы. Если же, съ другой стороны, „абсолютное“ въ созданіи міра и въ сосуществованіи съ нимъ *измѣнится* и *потеряетъ* свою абсолютность, то проблема останется неразрѣшенной: обнаружится, что возникновеніе міра полагаетъ предѣлъ бытію Бога. Въ первомъ случаѣ эмпирический міръ во *всей* своей конечности и относительности останется внѣ разсмотрѣнія; но зато абсолютность Божества будетъ утверждена. Во второмъ случаѣ эмпирический міръ будетъ привлеченъ и разсмотрѣнъ во *всей* своей злосчастной хаотичности; но зато утвердится окончательно, что онъ *не* божественъ и что бытіе Божіе съ нимъ *несовмѣстимо*.

Повидимому, рѣшеніе проблемы лежитъ гдѣ-то въ серединѣ между этими двумя крайностями. Однако найти его представляется дѣломъ весьма нелегкимъ. Множество соблазновъ встаетъ передъ изслѣдователемъ на этомъ пути: растворить и утратить „качество“ въ процессуальной постепенности; принять „понятіе“ за „предметъ понятія“; обѣд-

нить сущность „абсолютнаго“; схематезировать дѣйствительный міръ; отождествить „смысль“ и „благо“, „благо“ и „цѣль“, „цѣль“ и „смысль“... И всѣ эти соблазны, увлекающая изслѣдователя, заставляютъ его обнаружить съ наибольшою очевидностью внутреннюю природу осуществляемаго имъ „спекулятивнаго мышленія“.

Философія Гегеля напряженно выстрадала всю сложность этой проблемы. Она осуществила *первую* крайность въ своемъ основномъ замыслѣ; она была увлечена во *вторую* крайность въ *приступѣ къ осуществленію*; она стремилась обрѣсти *центральное* рѣшеніе и, повидимому, достигала его въ извѣстныхъ областяхъ. При этомъ она пріобщила всѣмъ указаннымъ соблазнамъ, пережила великій кризисъ „панлогизма“ и нашла свое завершеніе въ ученіи о „дѣйствительности“ и объ „образахъ“ міра. Замѣчательно, что всѣ эти исходы осуществляются Гегелемъ *сразу и параллельно*, сильно затрудняя адекватное пониманіе его ученія: такъ, онъ всегда *мечтаетъ* о максимальныхъ перспективахъ замысла, но говорить о нихъ въ тонѣ *достиженія*; онъ неоднократно впадаетъ въ пессимистическіе выводы второй крайности и тщетно пытается поправить дѣло ссылкой на то, что конкретный-эмпирический міръ не имѣетъ самостоятельной реальности; и, наконецъ, медленно и не безъ колебаній, онъ пролагаетъ себѣ дорогу къ центральному исходу, слагающему ткань Натуръ-Философіи, Этики, Эстетики и Философіи Религіи. Одна наличность нѣсколькихъ параллельныхъ рѣшеній проблемы свидѣлствуетъ о томъ, что ни одно изъ нихъ не давало искомага удовлетворенія. Средній исходъ до самаго конца тяготѣлъ къ максимальному абсолютизму первой крайности и укрывалъ въ себѣ разлагающій ядъ второй крайности. При такомъ положеніи дѣлъ только осуществленіе указанныхъ соблазновъ могло создать нѣкоторое убѣжище для философскаго оправданія „теодицеи“.

Спекулятивный замыселъ Гегеля (первая крайность) слагается въ своеобразную форму „пан-эпистемизма“ (*наука есть*

все) ¹⁾. Согласно этому замыслу, необходимо показать, что весь рядъ научныхъ спекулятивныхъ категорій образуетъ „всеобщую“ субстанцію міра; что все то, что называется „природой“ въ обширномъ смыслѣ этого слова есть дѣйствительно реальное *видоизмѣненіе* (модусъ) Понятія. Стихія спекулятивнаго „смысла“ ²⁾, слагающая, въ своемъ „сознательно-научномъ“ развитіи, замкнутый хороводъ *научныхъ категорій*, слагаетъ въ своей „космически-осложненной“ и модифицированной жизни—*природу* и *міръ*. Раскрыть и утвердить, что Богъ есть Понятіе и Наука, а *система единичныхъ модификацій Понятія* есть *міръ*,—значитъ „оправдать міръ“.

Согласно этому замыслу, Наука есть живая и абсолютная сущность міра. Это означаетъ, что спекулятивное Понятіе, которое и есть сама истинная и абсолютная реальность, имѣетъ помимо научной формы, еще иную, *міровую* форму бытія. Однако, въ этой осложненной формѣ *мірового бытія* *Понятіе отнюдь не утрачиваетъ своей сущности* ³⁾ и своего спекулятивнаго способа жизни. Природа есть „живое выраженіе и образъ разума“ ⁴⁾; она, несмотря на свою конечность, стоитъ выше конечнаго и разсудочныхъ формъ ⁵⁾; ея устройство—разумно ⁶⁾; она есть „имманентная идеальность“ ⁷⁾. „Разумъ и природа абсолютно гармонируютъ; они въ себѣ блаженны“ ⁸⁾. Напрасно думать, что природа есть не болѣе, чѣмъ „агрегатъ міровыхъ вещей“ ⁹⁾; собраніе множества безразличныхъ акциденцій ¹⁰⁾; нѣтъ, она есть си-

1) Срв. статью „Ученіе Гегеля о реальности и всеобщности мысли“, напечатанную мною въ 123 книгѣ „Вопросовъ Философіи и Психологіи“.

2) Срв. статью „Ученіе Гегеля о сущности спекулятивной мысли“, напечатанную мною во II вып. I тома журнала „Логосъ“, изд. т-ва Вольфъ.

3) Срв. Aphor. I. 548.

4) „Rationis vivam expressionem ejusque imaginem esse voluit natura“ Diss. 26.

5) „Über die Endlichkeit und den Verstand erhaben“. Glaub. 33.

6) Glaub. 49.

7) Diff. 264.

8) „Absolut harmoniren und in Sich selig sind“. Glaub. 49.

9) Beweise. 359.

10) Beweise. A. 463.

стема жизни ¹⁾); органически живущій „универзумъ“ ²⁾); *космос* ³⁾); она есть нѣкое „систематическое цѣлое“, система „порядковъ, ступеней и законовъ“ ⁴⁾). Она имѣетъ свою „первоначальную, незаимствованную, реальную красоту“ ⁵⁾ и въ этой жизни своей она есть нѣчто истинное, живое и священное ⁶⁾). Природа развивается по имманентному ей закону цѣли ⁷⁾); именно поэтому она живетъ, какъ единый организмъ, опредѣляя себя свободно ⁸⁾ и „полагая себя, какъ цѣлое“, въ каждое свое созданіе ⁹⁾). Природа движется „равномѣрно ускореннымъ движеніемъ“ и „наслаждается“ каждымъ новымъ созданіемъ своимъ ¹⁰⁾). Она опредѣляетъ себя *сама*, она есть субъектъ-объектъ ¹¹⁾), она есть „абсолютное самосозерцаніе“ ¹²⁾). „Подобно тому, какъ тотальность жизни содержится столь же въ природѣ полипа, сколь въ природѣ соловья и льва,—подобно этому міровой духъ раскрывалъ въ каждомъ образованіи (*Gestalt*) свое болѣе смутное или болѣе развитое, но абсолютное самочувствіе (*Selbstgefühl*) и наслаждался своею сущностью и собою самимъ—въ каждомъ народѣ, въ каждой цѣлокупности нравовъ и законовъ“ ¹³⁾).

При такой разумной и органической структурѣ природнаго и мірового бытія, концепція „пан-эпистемизма“ слагается сама собою безъ дальнѣйшихъ затрудненій. Міръ есть царство Разума, т.-е. спекулятивнаго Понятія, и философ-

¹⁾ „Ein System der Lebendigkeit“. Beweise. A. 463.

²⁾ Срв., напр., Glaub. 113. 148. Enc. I. 396. Beweise. A. 462. 463. Beweise. B. 469.

³⁾ Beweise. B. 470.

⁴⁾ Beweise. 359.

⁵⁾ „Ihre ursprüngliche ungeborgte reelle Schönheit“. Glaub. 148.

⁶⁾ Срв. Glaub. 142. 143.

⁷⁾ Log. III. 210.

⁸⁾ „Natur hat Freiheit“. Diff. 265. 266.

⁹⁾ Diff. 265.

¹⁰⁾ W. Beh. 421.

¹¹⁾ Diff. 257. 258. 261.

¹²⁾ W. Beh. 395. Aphor. I. 548.

¹³⁾ W. Beh. 415.

ская наука формулируетъ то самое, что совершается въ мірѣ и природѣ. Всякая „природная вещь“ есть не что иное, какъ модусъ Понятія, т.-е., въ сущности говоря,—само Понятіе. „Тѣло есть не что иное, какъ явленіе физической силы, или, что то же (sive), истинной Идеи“ ¹⁾. Вещи—это „Понятія, поскольку они сначала являются представленію и рефлексіи въ видѣ иного“ ²⁾ (т.-е. инобытія); какъ тѣло ³⁾, такъ и душа ⁴⁾ суть модификаціи спекулятивнаго Понятія, „населенныя“ или „одушевленныя“ имъ. *Законъ Понятія есть законъ міра; реальность Понятія есть реальность міра.* Спекулятивная наука не только „познаетъ“, но *содержитъ въ себѣ абсолютную реальность природы и міра.*

При такой концепціи остается, конечно, видимое различіе между „міромъ“ и философской „наукой“; но это различіе есть различіе не качественное, а лишь по способу бытія. „Вещь“ — это такое состояніе Понятія, при которомъ оно только *создаетъ* себя, но еще не *сознаетъ* себя въ этомъ самотворчествѣ. Именно поэтому міръ и природа вполнѣ поддаются философскому познанію, ибо научное познаніе есть только *осознаніе Понятіемъ самого себя.* Познаніе есть не что иное, какъ *освобожденіе объективнаго Понятія субъективнымъ Понятіемъ отъ бессознательной формы.* Спекулятивное Понятіе, придавшее себѣ въ мірѣ бессознательную форму (напр. планеты, растенія) достигаетъ черезъ творчество спекулятивно-научной мысли—осознанія; а такъ какъ Понятіе и въ своей бессознательной жизни и въ своемъ сознательномъ состояніи *остается единымъ*, то это познаніе есть *самопознаніе.* Вещь, какъ „модусъ“ *сознательной* жизни Понятія *совпадаетъ* съ вещью, какъ „модусомъ“ *бессознательной* жизни Понятія. Первая есть истинная и подлинная сущность второй, — ея „истина“; вторая есть не болѣе, какъ низшая ступень, низ-

1) „Nihil enim aliud est corpus, quam vis physicae, sive verae ideae phaenomenon“. Diss. 21.

2) Log. III. 330—331.

3) Enc. II. 344.

4) Enc. III. 150.

шая „потенція“ первой. Спекулятивный смыслъ, жившій безсознательно въ дѣйствительномъ организмѣ есть тотъ самый *смыслъ организма*, который положенъ въ себѣ Понятіемъ, раскрывающимъ свое содержаніе въ *наукѣ*. Созерцающая мысль видитъ во всемъ только себя; и она *права* въ этомъ: ибо кромѣ нея *нѣтъ ничего*; кромѣ нея, есть только *она же* въ спекулятивно не-до-освобожденномъ видѣ. Понятіе въ его низшемъ состояніи открыто Понятію въ его высшемъ состояніи, ибо міръ и наука суть состоянія одной и той же *единой и абсолютной, самоопредѣляющейся субстанции: живой, творческой мысли*. Спекулятивной философіи достаточно обратиться къ природѣ, и покрывало Изиды „растаетъ“ ¹⁾: мысль узнаетъ во всемъ кровь отъ крови своей ²⁾ и видитъ только свои собственные опредѣленія ³⁾. А такъ какъ по общему правилу высшая ступень спекулятивнаго процесса есть истина и сущность низшей ступени, то Понятіе, сложившееся въ *спекулятивной наукѣ*, есть истина и сущность одноименнаго *мирового фрагмента*.

Это соотношеніе можно представить себѣ такъ, что Понятіе, всегда и невозбранно сохраняющее свою природу (въ этомъ его „свобода“!), какъ бы *дважды создаетъ каждую вещь*: одинъ разъ — безсознательно, полагая ее, какъ *смыслъ „въ инобытіи“*; другой разъ — сознательно, полагая ее въ научномъ знаніи, какъ *смыслъ, вернувшійся къ себѣ*. Поэтому чудесная съ виду встрѣча „объекта“, „вещи“, — съ „субъектомъ“, „понятіемъ“, обнаруживающая ихъ „тождество“ и заканчивающаяся ихъ „совпаденіемъ“, есть встрѣча „двухъ“ сторонъ только для поверхностнаго взгляда. По существу же въ нѣдрахъ субстанціальной жизни это есть актъ *само-освобожденія*. Говоря обычнымъ языкомъ, можно сказать: *подлинная, живая сущность явленія реально содержится въ понятіи, формулированномъ въ спекулятивной наукѣ*. Научное Понятіе есть не „абстрактное представленіе“, но *живая метафизи-*

¹⁾ Enc. II. 17 (Z.).

²⁾ Срв. Recht. 35 (Z.).

³⁾ Enc. II. 271; срв. Enc. II. 695 (Z.). 696 (Z.).

ческая сила, „невѣсомый дѣятель“¹⁾, творящій себя сначала въ видѣ „мира“, а потомъ въ видѣ „научной категоріи“. Понятіе организма, сложившееся въ спекулятивной наукѣ, не просто „соотвѣтствуетъ“ жизни реального организма, или „вѣрно выражаетъ“ ее; нѣтъ, философъ, „построя“ идею организма, движимъ въ сознаніи своемъ тою самою подлинною реальною сущностью организма, тою живою органическою силою Понятія, которая творитъ себя безсознательно въ явленіи организма, еще не имѣя возможности спекулятивно осознать себя. То, что бьется, и борется, и страдаетъ въ живомъ организмѣ, то самое осуществляетъ себя въ сознаніи философствующей души, и то самое зреть себя освобожденнымъ и преображенно-возставшимъ въ формѣ научной категоріи. Живое творческое Понятіе само заколдовало себя въ образъ вещи; и само чаеъ освобожденія; и само освобождаетъ себя къ высшей жизни. Смысль спекулятивнаго понятія „вещи“ и смыслъ, скрытый въ явленіи „вещи“, есть одинъ и тотъ же реальный смыслъ, создавшій себѣ въ творческомъ бореніи достойную форму жизни. Миръ и наука слагаютъ единый спекулятивный рядъ восхожденія, совершаемаго Понятіемъ. Наука есть результатъ этой борьбы, ея завершеніе, ея побѣдоносное увѣнчаніе. Отсюда ея покой²⁾.

„Научная истина есть спокойный, все освѣщающій и радующій свѣтъ и въ то же время теплота, въ которой все сразу произрастаетъ, и распускается, и раскрываетъ на просторѣ жизни свои внутреннія сокровища“³⁾. Она есть та Всеобщность, которая дѣйствительно „во все проникаетъ“, все наполняетъ и животворитъ: живая сущность мира, включающая его въ себя и напоющая его своею „силою“ и „любовью“. Разумъ какъ бы просто „говоритъ“ всему, что оно есть“, и тѣмъ утверждаетъ себя властели-

1) Срв.: „Imponderable Agentien“. Log. III. 187.

2) „Ruhe des Erkennens“. Aphor. I. 541.

3) Aphor. I. 541.

Вопросы философіи, кн. 132—133.

номъ міра ¹⁾. *Наука есть сознательно развернувшая себя сущность міроваго бытія и эта сущность есть всеблгая субстанція, — Божество.*

Мечта о божественности міра, о космосѣ-организмѣ, разсѣнивъ душу Гегеля, не оставляла ее до конца. Слѣды этой мечты, съ такимъ огнемъ формулированной въ его первыхъ напечатанныхъ при жизни статьяхъ, можно найти въ самыхъ позднихъ произведеніяхъ его, надъ которыми онъ работалъ въ послѣдніе годы жизни ²⁾. Эта мечта, нашедшая себѣ выраженіе въ концепціи „панэпистемизма“, повидимому представлялась ему иногда осуществленной въ его системѣ или, по крайней мѣрѣ, осуществимой средствами спекулятивной философіи.

Однако, если даже его ученіе и пытается иногда признать въ мірѣ качественно-подлинный спекулятивный строй (т.-е. что міръ діалектически движется къ органической всеобщности), то оно *не* пытается утвердить этотъ строй для мірозданія *въ цѣломъ*. Строго говоря, Гегель *никогда* не вѣрилъ въ возможность „принять“ и „оправдать“ *все эмпирически-конечныя вещи и состоянія міра*. Даже въ самый оптимистическій періодъ своего философствованія, когда онъ выступалъ съ первыми статьями, полными зрѣлаго интуитивнаго вѣдѣнія и открывавшими повидимому безпредѣльную перспективу, — онъ не считалъ возможнымъ цѣлостное, эмпирически-исчерпывающее мірооправданіе. Нельзя „вывести“, „обосновать“, или „построить“ *все*, данное въ конечномъ чувственномъ мірѣ ³⁾; это недоступно даже для истинной, всевидящей спекулятивной философіи. „Дедукція“ и „конструкція“ *единичныхъ, конкретно-эмпирическихъ вещей* не входятъ въ ея задачу, и притомъ не только потому, что

¹⁾ Срв. Apor. 541.

²⁾ Срв. аутентическій текстъ лекцій „Beweise für das Dasein Gottes“. SS 359. 383. 390. 412. Срв. также Beweise. A. 462—463. Beweise. B. 468—469. 470. Свѣдѣнія объ этомъ текстѣ даетъ Марейнке въ предисловіи къ первому тому Лекцій Гегеля о Философіи Религіи.

³⁾ Срв. Krug. 58. Phän. 78.

это познавательно неосуществимо, но и въ силу болѣе глубокихъ, онтологическихъ основаній.

Гегель, повидимому, никогда не дѣлалъ попытки *осуществить* послѣдовательно, до конца, концепцію „панэпистемизма“, и даже тогда, когда философія исторіи поставила передъ нимъ задачу осмыслить *эмпирически-единичное*, какъ *спекулятивно-единственное*, Гегель не рѣшился выговорить всего и принять *всѣ* выводы.

Но именно въ силу этого нельзя приписывать ему *даже въ замыслѣ* спекулятивное пріятіе *эмпирическаго* міра въ цѣломъ, какъ такового. Панэпистемизмъ Гегеля, въ его самыя рѣшительныя и послѣдовательныя минуты, не приемлетъ „дискретнаго хаоса“ для спекулятивнаго оправданія. Это означаетъ, что Гегель созерцаетъ „конечный міръ“ не въ труднѣйшемъ и не въ злѣйшемъ составѣ его и *упускаетъ* въ разрѣшеніи основной проблемы *отраву относительности*. Формально это упущеніе не мѣшаетъ его замыслу сохранять характеръ „панэпистемизма“: отвлекаясь отъ всѣхъ тѣхъ трудностей, которыя раскрываются въ составѣ предметнаго матеріала, Гегель обнаруживаетъ склонность изображать эмпирической міръ, въ его специфическихъ чертахъ и свойствахъ, какъ продуктъ простой *познавательной ошибки* человеческого сознанія. Этотъ „міръ“—не есть ни „объективный“, ни „самостоятельный“, ни „реальный“; познавательно—онъ есть „иллюзія“, онтологически—„ничто“. Онъ *не* участвуетъ въ „космосѣ“ и не входитъ въ тотъ великій „панъ“, о научности и разумности котораго говоритъ философія. „Міръ“—спекулятивенъ и божественъ. Проблема разрѣшена—цѣною отреченія отъ „эмпирическаго міра“.

И вотъ смѣлая и глубокая мечта „панэпистемизма“, оригинально и глубоко возрождавшая *спинозизмъ* въ духѣ *романтики*, должна была потерпѣть крушеніе. Ядъ эмпирической относительности долженъ былъ неизбежно напомнить о своемъ *объективномъ существованіи* и заставить считаться со своею не иллюзорною и не мнимою, но *реальною* противоразумною силою.

Въ самомъ дѣлѣ, какъ возможно гармоническое и радостное „самосознаніе“ мірового Понятія въ наукѣ, если въ самомъ мірѣ обнаружится стихія противоразумной самобытности? Если гармонія между „разумомъ“ и „природой“ нарушится тѣмъ, что одна изъ этихъ сторонъ *сохранитъ* свой божественный строй, а другая *смѣшается*, растеряется или закружится въ хаосѣ? Если окажется, что міръ, хотя бы и порожденный божественной необходимостью, сталъ все-таки жертвою дурной случайности? Если въ глубинѣ его вспыхнетъ жажда разъединенія, если способъ его бытія противостанетъ разуму, а за „красотою“ и „блаженствомъ“ природы откроется нескончаемая цѣпь зла, уродства и страданія? Тогда дурной, конечный, единичный, чувственный міръ противостанетъ совершенной, безконечной Всеобщности, сверхчувственной, спекулятивной субстанции Божества. Тогда *теогонія* не включить въ свой путь *міра*, а *космогонія* явится извергнутой изъ божественной сферы.

Попытка *осуществить* философски великій переходъ отъ абсолютнаго къ относительному поставила Гегеля лицомъ къ лицу именно съ такимъ возстаніемъ хаоса.

Начало этого „перехода“ описывается у Гегеля въ исходѣ „логическаго“ процесса.

Согласно основному закону понятія, требующему непрерывнаго обогащенія Абсолютнаго, Идея не можетъ остановиться на достигнутомъ ею въ Логикѣ состояніи. Дальнѣйшаго прогресса требуетъ законъ „всеобщности“, по которому Субстанція должна развернуть себя до конца и, не выходя изъ своихъ предѣловъ, предстать въ видѣ исчерпывающей системы создаваемыхъ ею и проникнутыхъ ею міровыхъ „единичностей“. Однако, дальнѣйшее „движеніе“ и обогащеніе, нисходящее къ единичностямъ міра, не можетъ совершаться въ томъ же самомъ элементѣ „чистаго понятія“, потому что *все* возможные состоянія и опредѣленія этого послѣдняго уже осуществлены, раскрыты и сосредоточены въ порядкѣ діалектическаго накопленія и органическаго сращенія. Дальнѣйшій путь Божій требуетъ

обновленія *самаго элемента*, т.-е. того уровня, или, того материала, изъ котораго или въ которомъ слагаются состоянія Божества.

Это обновленіе должно, согласно закону „діалектики“, увести Божество въ „противоположное“ состояніе съ тѣмъ, чтобы, далѣе, осуществилось состояніе высшаго примиренія между этими противоположными состояніями. И вотъ, если первая (въ систематическомъ отношеніи) наука, Логика, *„изображаетъ Бога, какъ онъ есть въ своей вѣчной сущности до созданія природы и конечнаго духа“*¹⁾, то послѣдующія науки должны изобразить бытіе Божіе въ его „природномъ“ и, далѣе, „антропоморфномъ“ состояніи²⁾, такъ чтобы достойнымъ увѣнчаніемъ всего этого „процесса“ явилась бы жизнь спекулятивно созрѣвшаго и философски мыслящаго человѣческаго сознанія, посвящающаго свои силы созерцающему мышленію Божества. Отсюда возможность и необходимость говорить о „Логикѣ“ дважды—въ началѣ мірозданія („Логика начала“) и въ концѣ міро-развитія („Логика конца“) ³⁾.

Въ „Логикѣ-начала“ Понятіе „движется“, какъ и вездѣ, внутреннимъ, творческимъ процессомъ; при этомъ оно остается вѣрнымъ своей „чистой“ природѣ и процессъ его—есть процессъ „самомышленія“⁴⁾. Однако это „самомышленіе“ совершается въ ней безъ всякаго сознанія и до всякаго самосознанія, въ бессознательной „непосредственной погруженности“ Понятія въ свою собственную сущность⁵⁾. Вся „Логика начала“ сравнительно съ высшимъ, грядущимъ достиженіемъ есть лишь бессознательная, наивная первобытность, непосредственно осуществленная въ себѣ Божествомъ. И вотъ, для того, чтобы осуществить

1) Log. I. 36. Курсивъ Гегеля.

2) Срв. напр. Enc. III. 468.

3) Log. III. 272.

4) Срв.: Enc. I. 408. Log. I. 35. Log. III. 244.

5) Срв.: Log. IV. 18. Enc. VI. 468. Log. III. 272—273. Log. III. 328. 328—329.

въ себѣ „сознаніе“ и „само-со-знаніе“, Идея, жившая въ „Логикѣ начала“ до-со-знательной или внѣ-со-знательной мыслью (т.-е. въ еще не нашедшей себя спекулятивно-мыслительной растворенности), осуществляетъ въ себѣ состояніе *вполнѣ без-мысленное и незнающее*. Непосредственное „самомышленіе Понятія“, состоявшееся въ „Логикѣ начала“, должно замѣниться *опосредствованно-непосредственнымъ* „самомышленіемъ Понятія“, осуществляющимся въ „Логикѣ конца“ и въ зрѣлой философіи. Это „опосредствование“ состоитъ въ отрывѣ *объекта* отъ субъекта. Объективный, предметный элементъ Божества (то, что мыслится въ „Логикѣ начала“) отрывается отъ его субъективнаго, мыслящаго элемента (отъ того что само мыслитъ въ „Логикѣ начала“) и полагается самостоятельно. Субъективный элементъ, — „смысль мыслящій“, — „снимается“ ¹⁾ и какъ бы угашается. Остается одинъ объективный, — „смысль мыслимый“, — „голая объективность“ ²⁾, „внѣшняя объективность“ ³⁾, *objectum*, т.-е. *противо-брошенное* и слѣдовательно, *противолежащее*; это есть нѣкое *ἀντικείμενον*, предметъ (отъ „метать“), въ его самостоятельности и самобытности. Божество, творившее себя доселѣ посредствомъ *до-сознательнаго само-мышленія* и поднявшееся на этомъ пути до *максимальнаго богатства*, предается теперь *до-со-знательному не-мыслящему самосозиданію*, для того, чтобы черезъ *утрату всякаго мышленія* осуществить *со-знательное мышленіе*, и, далѣе, *спекулятивно-самозабвенное объективное сознаніе* въ философіи вообще и, особенно, въ „Логикѣ конца“.

Это обновленіе элемента и получаетъ у Гегеля значеніе „созданія міра“. Оно происходитъ такъ, что въ Идеѣ осуществляется нѣкоторый, ею самую производимый актъ, который Гегель описываетъ, какъ „свободное отпущаніе“ ⁴⁾

¹⁾ Log. III. 352.

²⁾ Log. III. 353.

³⁾ Enc. III. 13.

⁴⁾ Log. III. 353; срв. Phän. 610. Log. I. 64. Rel. II. 47; срв. также „ausgleitet“, „fällt“ Aphor. I. 540.

себя въ состояніе „инобытія“¹⁾. Съ внѣшней точки зрѣнія дѣло сводится къ тому, что „Абсолютную Идею“, какъ послѣднюю ступень Логики начала, надлежитъ понять или усмотрѣть въ нѣкоторомъ новомъ смыслѣ: сила разумющаго воображенія должна подставить другое значеніе въ тѣ же самыя атрибуты и свойства. Но въ метафизическомъ отношеніи эта перемѣна означаетъ *исходный актъ міро-созиданія*.

Къ концу логическаго процесса Идея доходитъ до исчерпывающей и конкретной (т.-е. органически-сращенной) полноты бытія. Она достигаетъ полнаго „единства съ собою“²⁾ или, что то же, непосредственнаго³⁾ отношенія къ себѣ, или, что то же, — „созерцанія“ себя⁴⁾; въ этой *созерцающей непосредственности бытія* она и должна двинуться дальше т.-е. перейти отъ всеобщаго къ особенному⁵⁾, сообщить себѣ болѣе специфическія опредѣленія, принявъ все свое добытое богатство за бѣдную и пустую, *неопредѣленную „тотальность“*⁶⁾. Она должна „отпустить“ себя въ новый „чисто-объективный“ путь, „рѣшиться“⁷⁾ на новое самоотрицаніе. Богатство, уже осуществленное ею въ себѣ, гарантируетъ ей въ грядущемъ побѣду и придаетъ ей въ этомъ „свободномъ“⁸⁾ самоотпусканіи „абсолютную увѣренность и внутренній покой“⁹⁾; она сохраняетъ свою „совершенную прозрачность“¹⁰⁾ и только творчески мѣняетъ форму или способъ своего бытія.

Именно, отпадаетъ „субъективное“ и остается „объек-

1) „Anderssein“. Срв. напр. Log. I. 124. Log. III. 27. 328—329. Enc. I. 26. Enc. II. 23. Beweise. 392 и др.

2) Enc. I. 413.

3) Срв. напр. Enc. I. 414; а также Log. I. 64—65. Log. III. 26—27. 352—353.

4) Enc. I. 413.

5) Enc. I. 414. Beweise. 449.

6) Срв. Log. III. 352—353.

7) Enc. I. 414.

8) Log. III. 353. Enc. I. 413.

9) „Ihrer absolut sicher und in sich ruhend“. Log. III. 353.

10) „Uollkommen durchsichtig“. Log. III. 353.

тивное“, угашается „созерцающее“ и остается только „созерцаемое“. Возникает нѣкое доступное непосредственному созерцанію „простое бытіе“¹⁾; нѣкая неопредѣленная, покоющаяся, прозрачная тотальность: *пустое пространство*, первая и бѣднѣйшая ступень природной жизни. От нея и начинается все дальнѣйшее: Идея начинаетъ жить въ формѣ объекта, она получаетъ видъ „внѣшности пространства и времени, сущей безъ субъективности“²⁾.

„Дальнѣйшее“ является прежде всего не спекулятивнымъ рядомъ научнаго развитія, но *эмпирическимъ рядомъ мірозда-нія: природы и человѣческой души*. Это могло бы быть ясно уже изъ одного того, что Идея нуждается въ *діалектическомъ обновленіи* своего элемента, т.-е. въ удаленіи изъ своего первоначальнаго спекулятивнаго (т.-е. мыслящаго „субъектъ объективнаго“) состоянія. Задача этого удаленія состоитъ именно въ томъ, чтобы создать *реально-сущее инобытіе*. Для того, чтобы могло осуществиться *сознательное тождество субъекта и объекта*, необходимо, чтобы сначала „объектъ“ получилъ отдѣльное, обособленное отъ „субъекта“ существованіе, съ тѣмъ, чтобы имѣющій „привзойти“ къ нему впоследствии „субъектъ“ могъ сдѣлать его „предметомъ“ своего „со-знанія“. Этотъ процессъ Гегель описываетъ словами: „Логическое становится природой, а природа—духомъ“³⁾.

Не подлежитъ никакому сомнѣнію, что въ *философски-систематическомъ* ряду за „Логикой“ слѣдуетъ не природа, а „Натуръ-Философія“. Однако въ *космологическомъ* порядкѣ Идея „уходитъ“ именно не въ науку о природѣ, а въ природу. И съ этимъ уходомъ Понятіе теряетъ свой спекулятивно-мыслящій видъ и облекается въ форму *немыслящей, безсознательной, пространственно-временной вещи*. Создается не новая наука, пребывающая въ элементѣ спекулятивной сознатель-

1) „Das einfache Sein“. Log. III. 353.

2) „Die Absolut für sich selbst ohne Subjectivität seiende Aeusserlichkeit des Raums und der Zeit.“ Log. III. 353.

3) „Das Logische wird zur Natur, und die Natur zum Geiste“. Enc. III. 468.

ности, но *вещественная среда, міръ конечнаго существованія*. Отпуская себя, Идея какъ бы „перевертывается“ и превращается въ „непосредственность внѣшняго и единично оформленнаго быванія“ ¹⁾. Понятіе изображаетъ себя въ формѣ вещественности и чувственнаго бытія ²⁾; оно облекается въ смертныя одежды и принимаетъ видъ *конкретнаго-эмпирическаго*.

Таково космологическое значеніе этого перехода, влекущаго за собою чрезвычайно серьезныя и глубокія метафизическія послѣдствія. Эти послѣдствія выражаются въ томъ, что Идея погружается въ состояніе *немыслящее, безвластное и растерянное*.

Идея существуетъ въ природѣ въ *безсознательной* формѣ. Однако эта „безсознательность“ ея не имѣетъ уже того невиннаго и безвреднаго характера, который предносился Гегелю въ стадіи замысла. Въ ряду естественныхъ ступеней ³⁾, восходящихъ отъ пространства, какъ простѣйшаго элемента природы, къ человѣческой душѣ, погруженной въ философское созерцаніе, какъ высшему моменту мірового бытія, сознаніе и мышленіе есть значительно „позднѣйшій“ продуктъ идеи: даже въ предѣлахъ *душевной* жизни вся естественная, психо-физическая и чувствующая жизнь стоитъ ниже той ступени ⁴⁾, на которой совершается „пробужденіе души“ ⁵⁾ къ сознанію и самосознанію. На всѣхъ же низшихъ ступеняхъ сознаніе, какъ таковое *вовсе не присуще Понятію*: оно ведетъ жизнь безмысленной погруженности въ *свое инобытіе*. „Солнце, животное“—„не имѣютъ понятія“ ⁶⁾, т. е. *мысленно не владѣютъ своей смысловою сущностью*; Понятіе не становится для нихъ предметомъ ⁷⁾, оно не су-

1) „Umschlagen der Idee in die Unmittelbarkeit äusserlichen und vereinzelter Daseins“. Enc. III. 30.

2) Срв. Phän. 189.

3) Enc. II. 22.

4) Срв. Enc. III. § 388—§ 417.

5) Срв. Enc. III. 246—247. 249.

6) Beweise. B. 475.

7) Ibidem.

шествуетъ въ нихъ „для себя“¹⁾; оно существуетъ въ нихъ только „внутреннимъ“²⁾, т.-е. существенно-скрытымъ образомъ, и потому оно пребываетъ въ нихъ *не въ истинномъ видѣ своемъ*³⁾. На всѣхъ этихъ ступеняхъ Понятіе есть лишь „внутреннее“, въ себѣ сущее естество природы, „безсознательный творецъ“⁴⁾, безсознательный телось⁵⁾, безсознательно проникающій дѣятель⁶⁾. Здѣсь Понятіе—„слѣпо“, оно „не ухватываетъ себя“, т.-е. „оно есть немыслящее Понятіе“⁷⁾. „Не сознающее“ ничего, „незнающее“⁸⁾, оно какъ бы „спитъ въ природѣ“⁹⁾; и даже „глухое самочувствіе“¹⁰⁾ пробуждается у него лишь на ступени „животнаго организма“.

Мышленіе, эта абсолютная сила и власть, *измѣняетъ Понятію*, отпавшему въ инобытіе. Эта измѣна наноситъ жизни Понятія и его строю тяжелый ударъ: *Идея лишается своей спекулятивной власти*. Новый „элементъ“ овладѣваетъ положеніемъ дѣль; онъ преодолеваетъ силу Понятія, вовлекаетъ его въ вихрь своей дискретной жизни и попираетъ его стальной ритмъ. Съ нескрываемой растерянностью и беспомощностью говоритъ нерѣдко Гегель о той беспомощности и растерянности, въ которой внезапно оказывается Понятіе.

Вступивъ во „внѣшнее существованіе“¹¹⁾, опустившись въ „чувственный элементъ“¹²⁾, Понятіе „облекаетъ свое зерно пестрою корою“¹³⁾ и оказывается въ ея власти. Жизнь

1) Enc. II. 636 (Z).

2) Срв. Log. II. 182.

3) Ibidem.

4) „Nur der bewusste Werkmeister“. Enc. II. 636 (Z). Срв. Enc. III. 30 (Z).

5) Срв. Enc. II. 607. Enc. III. 105.

6) Log. III. 187—188.

7) „Blind“, „sichselbst nicht fassend“, „d. h. nicht denkender Begriff“. Log. III. 18.

8) „Nicht als bewusster, noch weniger als gewusster Begriff“. Log. I. 51.

9) Enc. III. 30 (Z).

10) W. Beh. 415.

11) «Äussere Existenz» Recht. 17—18.

12) «Das Sinnliche Element» Enc. III. 32 (Z).

13) Recht. 18. Срв. Briefe II. 37.

его утрачиваетъ свое высшее, стройное единство: воцаряется множество; множество получаетъ значеніе *положительное и преобладающее* ¹⁾. Обнаруживается „лишенное Понятія, слѣпое многообразіе“ ²⁾, „безконечное богатство формъ, явленій и образованій“ ³⁾. Понятіе дѣйствительно „выходитъ изъ себя“ ⁴⁾ и разбредается ⁵⁾; оно распространяется ⁶⁾, разсѣивается ⁷⁾, разбѣгается ⁸⁾. „Природѣ, такъ какъ она есть бытіе Понятія *внѣ себя*, предоставлено разойтись въ этомъ различіи“ ⁹⁾, разбросаться ¹⁰⁾ въ потокѣ перепутавшихся ¹¹⁾ единичностей ¹²⁾. Естественно, что при такой „безконечной дифференціаціи“ ¹³⁾, природа оказывается „бесильной удержать и изобразить строгость Понятія“ ¹⁴⁾, а Понятіе оказывается слишкомъ слабымъ ¹⁵⁾ для того, чтобы сдержать множество природныхъ явленій и подчинить ихъ своему строю. Но именно поэтому въ эмпирическомъ мірѣ воцаряется „равнодушная случайность“ и „неопредѣленная беспорядочность“ ¹⁶⁾. Природа есть „утрата Понятія“ ¹⁷⁾, „отпаденіе идеи отъ себя самой“ ¹⁸⁾. Въ томъ видѣ какъ „она есть,—ея бытіе не соотвѣтствуетъ ея Понятію“ ¹⁹⁾. Идея остается въ ней несогласованною съ собой, несоглас-

¹⁾ «Das Viele—das Erste, das Positive ist.» W. Beh. 347. 395. Срв. Enc. III. 51 (Z).

²⁾ Log. III. 45.

³⁾ Recht. 18.

⁴⁾ Log. III. 63.

⁵⁾ Срв. «treibt sich... herum». Log. III. 45.

⁶⁾ „Sich ausbreiten“. Phän. 9.

⁷⁾ „Sich zerstreuen“. Beweise. 438.

⁸⁾ „Sich verlaufen“ Log. III. 45.

⁹⁾ Log. III. 45.

¹⁰⁾ „Auseinandergeworfen“ W. Beh. 395.

¹¹⁾ „Bunte verworrene Gesellschaft“. Briefe. II. 37.

¹²⁾ Log. III. 63; срв. Enc. III. 32 (Z).

¹³⁾ „Unendlich differentiirte Vermittelung“ W. Beh. 395.

¹⁴⁾ „Ohnmacht der Natur“... Log. III. 45.

¹⁵⁾ „Schwäche des Begriffs in der Natur überhaupt“. Enc. II. 651.

¹⁶⁾ „Gleichgültige Zufälligkeit“, „unbestimmbare Regellosigkeit“. Enc. II. 36.

¹⁷⁾ „Verlust des Begriffs“. Log. III. 63; срв. Phän. 9.

¹⁸⁾ „Abfall der Idee von sich selbst“. Enc. II. 28.

¹⁹⁾ Enc. II. 28.

мѣрною себѣ ¹⁾, ибо „природныя вещи изображаютъ разумность лишь совершенно внѣшнимъ и единичнымъ образомъ“ ²⁾.

Это несоотвѣтствіе понятію превращаетъ природу въ сферу конечнаго ³⁾, въ „неистинный, дурной предметъ“ ⁴⁾, въ „неразрѣшенное противорѣчіе“ ⁵⁾, въ нѣчто „противоположное Понятію“ ⁶⁾. Въ природѣ обнаруживается прямое *сопротивленіе Понятію* и его спекулятивно-сдерживающему единству ⁷⁾ и поэтому *происшествія ея и фрагменты ея бывають нерѣдко лишены спекулятивнаго значенія*. Многообразныя „роды и виды“, создаваемые ею, слѣдуетъ разсматривать, какъ *произвольныя выдумки и причудливыя представленія*, встрѣчающіяся и въ жизни души ⁸⁾, и Натуръ-Философія совсѣмъ не должна ⁹⁾ считаться со всѣми, нерѣдко совершенно непонятными ¹⁰⁾ явленіями природы. Въ этомъ мірѣ даже не все имѣетъ жизнь; но то, что *не скрываетъ въ себѣ жизни*, — то не есть Понятіе ¹¹⁾, то имѣетъ на себѣ только „видимость бытія“ ¹²⁾; это есть „лишь трупъ жизненнаго процесса“ ¹³⁾, не болѣе, чѣмъ „реальная возможность“ ¹⁴⁾.

Напрасно было бы думать, что дѣло обстоитъ лучше въ эмпирической жизни души. И здѣсь духъ разбредается въ безконечномъ множествѣ случайныхъ и произвольныхъ

1) „Unangemessenheit mit sich“. Enc. II. 28.

2) Recht. 212.

3) Срв. Beweise. B. 476.

4) Briefe. II. 79.

5) „Der unaufgelöste Widerspruch.“ Enc. II. 28. 36.

6) „Das Gegentheil des Begriffs“. Niet. 341.

7) Срв. Enc. II. 696. (Z). Briefe. II. 37.

8) „Als die Willkürlichen Einfälle des Geistes in seinen Vorstellungen“. Log.

III. 45.

9) Enc. II. 124.

10) Enc. II. 93. (Z).

11) Enc. II. 602; срв. Enc. II. 40. (Z).

12) „Nur den Schein des Seins“. Beweise. A. 46.

13) „Nur der Leichnam des Lebensprocesses“. Enc. II. 423; срв. Phän. 259-260 и др.

14) Log. III. 335.

представлений ¹⁾, въ хаосъ душевныхъ явленій ²⁾, уходя въ непостижимый и „смутный“ ³⁾ „лабиринтъ психическаго“ ⁴⁾. Жизнь души—это „темная сфера“, гдѣ нѣтъ ничего „прочнаго, опредѣленнаго и вѣрнаго“, гдѣ всюду сверкають обманчивые свѣты и отсвѣты, гдѣ всѣ нити теряются и обрываются ⁵⁾. И здѣсь, какъ во всемъ эмпирическомъ мірѣ, всѣ „дѣятельности, направленія, цѣли и дѣйствія“ духа разорваны ⁶⁾ и перепутаны; душа живетъ въ смутныхъ взаимодействіяхъ съ природой и съ тѣломъ, предоставленная въ жертву „внѣшнимъ вліяніямъ“ и единичнымъ „обстоятельствамъ“, обреченная снамъ, предчувствіямъ и игрѣ субъективныхъ представлений ⁷⁾. Здѣсь царитъ неразумное ⁸⁾ существованіе.

Однако, эмпирической міръ, объемлющій природу и человека, не только уклоняется отъ слѣдованія спекулятивнымъ законамъ и отъ осуществленія истиннаго строя; онъ осуществляетъ *свой* строй, подобный полному отсутствію строя, и *свой* порядокъ, изливающійся въ отсутствіе истиннаго порядка. Этотъ строй и порядокъ рѣзко отличается отъ спекулятивной законѣрности. Спекулятивный рядъ единъ и единственъ; эмпирической міръ сплетается изъ множества пересѣкающихся и обрывающихся рядовъ ⁹⁾. Спекулятивное развитіе осуществляется, движимое „абсолютной необходимостью“ ¹⁰⁾; эмпирическая эволюція ¹¹⁾ знаетъ только внѣшнюю ¹²⁾, низменную ¹³⁾, механическую ¹⁴⁾ необходи-

1) Log. III. 45.

2) Briefe. I. 264.

3) Briefe. I. 263.

4) Срв. Briefe. I. 264.

5) Срв. Briefe. I. 263—264.

6) Beweise. 351.

7) Срв. Log. III. 271.

8) Ibidem.

9) „Gestört“ „unterbrochen“. Beweise. 397.

10) Срв. Log. II. 215. 216. Enc. I. 293. 299—300. 405. Beweise. 438.

11) Срв. „Entstehungsweisen“. Enc. II. 300.

12) Log. III. 46.

13) „Gemein“. Glaub. 127. W. Beh. 368.

14) Alp. 481. Log. III. 213. 241; срв. W. Beh. 332. 368.

мость, которая есть не что иное, какъ разсудочное выраженіе слѣпой случайности ¹⁾. Члены спекулятивнаго порядка связаны другъ съ другомъ діалектически и конкретно, т.-е. внутренней, органической связью сращенія ²⁾; фрагменты эмпирическаго міра стоятъ во внѣшнемъ взаимодействіи ³⁾ и подвержены закону причинности ⁴⁾. Время, безсильное въ спекулятивномъ ряду, есть существенная форма конечнаго міра ⁵⁾; поэтому фрагменты его смертны и подлежатъ распаденію ⁶⁾. Жизнь понятія свободна, ибо вѣдаетъ только свой внутренней законъ; природа же въ своемъ существованіи не знаетъ свободы ⁷⁾, пребывая во внѣшнихъ взаимодействіяхъ и „безсознательномъ отупѣніи“ ⁸⁾.

Спекулятивный порядокъ нарушается въ природѣ болѣе всего тѣмъ, что ея „особенныя ступени и опредѣленія“ остаются въ видѣ самостоятельныхъ существованій (Existenzen) позади и не включаются органически въ высшія, или, что то же, „болѣе глубокия“ *формации* ⁹⁾. Отсюда въ природѣ такое обиліе повтореній и „скука“ отъ бесплоднаго и ненужнаго избытка ¹⁰⁾. Идея оказывается безсильной „проработать“ ¹¹⁾ это обиліе случайныхъ событій и обстоятельствъ, и въ результатъ всего этого „развитіе индивидуальности“ оказывается подверженнымъ „внѣшнимъ случайностямъ“ и уродливымъ уклоненіямъ (Monstrositäten), болѣзнямъ, „угрозамъ и опасностямъ“ ¹²⁾. *Единичности эмпири-*

¹⁾ Срв. Diff. 265. Glaub. 146. W. Beh. 358. Enc. I. 24. Enc. II. 28. 36. Beweise. 397. 398. 400. 437—438.

²⁾ Срв. примѣнительно къ Naturъ-Философіи: Enc. II. 32. 32. 38—39. 423—424.

³⁾ Enc. II. 36. Beweise. 438.

⁴⁾ Briefe II. Glaub. 142. 117 и др.

⁵⁾ Enc. II. 54. Enc. III. 89. Recht. 66; см. также Феноменологію Духа и Философію Исторіи.

⁶⁾ Beweise. 351.

⁷⁾ Enc. II. 28. Recht. 87. Ph. G. 58.

⁸⁾ „Bewusstlose Stumpfheit“. Ph. G. 58.

⁹⁾ Срв. Enc. III. 12—13.

¹⁰⁾ Срв. Ph. G. 51.

¹¹⁾ „Nicht vollkommen durchgearbeitet“. Log. III. 239.

¹²⁾ Enc. II. 651.

ческаго міра не включены органически во всеобщность божественной субстанции: „физическая природа“ имѣетъ „свой собственный ходъ и свои собственные законы“ ¹⁾, а естественный составъ человѣка заставляетъ его служить „партикулярнымъ цѣлямъ“ и уклоняетъ его отъ высшаго спекулятивного закона добра ²⁾. Затерянный въ этомъ мірѣ и оторванный отъ Божества, человѣкъ ведетъ жизнь, „неувѣренную, боязливую и несчастную“ ³⁾.

Изъ всего этого съ очевидностью выясняется, что самоотпускание Идеи повергаетъ ее въ злосчастную бездну „конкретнаго - эмпирическаго“. „Отпаденіе“ Идеи оказывается ея „падениемъ“, и къ новому состоянію ея должно быть отнесено и примѣнено все, что Гегель формулировалъ и выговорилъ объ эмпирической конкретности. И, прежде всего, этотъ міръ чувственнаго быванія оказывается *спекулятивно-непріемлемымъ*: Понятіе стоитъ здѣсь въ безвыходной необходимости *отвернуть себя за отпаденіе отъ себя*. Міръ не можетъ быть „оправданъ“.

Таковъ тотъ второй исходъ, къ которому былъ приведенъ Гегель: относительный міръ, взятый въ своемъ подлинномъ составѣ, не живетъ жизнью спекулятивной разумности. Онъ—самобытенъ, имѣетъ *свой* строй и *свою* судьбу. Ритмъ божественнаго процесса не есть его ритмъ, и достиженіе „конкретнаго“ состоянія оказывается этому міру не по силамъ. Космогонія не можетъ быть включена въ линію Божія пути, а теогонія не можетъ обогатиться міровыми состояніями.

Понятно, что и въ этомъ случаѣ великій переходъ отъ абсолютнаго къ относительному остается не обоснованнымъ и не раскрытымъ.

Въ первомъ исходѣ (замысль „панэпистемизма“) Божество и міръ стояли въ гармонической примиренности; но міръ былъ освобожденъ отъ специфической отравы от-

¹⁾ Beweise. A. 465.

²⁾ Срв. Beweise. A. 464—465.

³⁾ Enc. II. 651. Aesth. I. 194. 199.

носительности и, слѣдовательно, „перехода“ отъ абсолютнаго къ относительному просто „не было“. Божество оставалось *высшей* абсолютностью; природа являлась *низшей* абсолютностью. *Око спекулятивной философіи не видѣло эмпирической относительности*, и потому доступъ къ основной проблемѣ „перехода“ былъ закрытъ для философа.

Во второмъ исходѣ (осуществленіе эмпирической растерянности) отрава относительности оказывается включенною въ міръ: *око спекулятивной философіи узрѣло сущность конкретнаго эмпирическаго* и тѣмъ открыло себѣ доступъ къ проблемѣ „перехода“. Философія пытается даже рассказать о томъ, какъ этотъ „переходъ“ совершается, но результаты „перехода“ ставятъ ее въ беспомощное положеніе. Абсолютное, отпустивъ себя въ міръ, подчиняется хаосу и увлекается его беззаконіемъ. Это не Богъ создалъ міръ и возсіалъ въ немъ; это *міръ возсталъ на Бога, поглотилъ его и увлекъ его въ бездну*. Если „переходъ“ состоялся, то онъ былъ крушеніемъ для „абсолютнаго“. Но „абсолютное“, какъ таковое, не можетъ потерпѣть крушенія, ибо то, что подвержено умаленію или вырожденію,—то не есть „абсолютное“. И потому, если „переходъ“ состоялся, то это былъ переходъ *не* абсолютнаго, а чего-то иного. Но это означаетъ, что основная проблема остается не рѣшенной.

Это философское затрудненіе можетъ быть изложено еще такъ. Если допустить, что „абсолютное“ дѣйствительно совершило этотъ „переходъ“, то необходимо признать, что оно послѣ него *утратило* свою абсолютность. Ибо возникъ *конечный* міръ, самобытный и самозаконный, — „инобытіе“ для абсолютнаго. Но абсолютное не можетъ имѣть инобытія; въ этомъ его основная сущность. Поэтому Идея, растерявшаяся въ міръ чувственной эмпириі, не есть уже болѣе Идея: *понятіе погибаетъ въ созданномъ имъ самимъ хаосѣ*. И Гегелю предстоитъ взять на себя роль чародѣя, спасающаго своего ученика отъ вызванныхъ имъ къ бытію силъ непокорнаго мрака.

Спекулятивная мечта, зажегшая Шеллинга и взлелѣянная

Гегелемъ, терпять, повидимому, великое крушеніе. Все философское ученіе Гегеля должно быть разсмотрѣно подъ знакомъ этого крушенія, ибо каждая ступень его, зримо или незримо, насыщена этою мечтой; каждое новое произведеніе *спасаетъ то, что осталось отъ этого крушенія и дѣлаетъ своеобразныя уступки*. Гегель *кончаетъ не тѣмъ, съ чѣмъ начинается*. И не доводитъ этого до полного сознанія. Это и даетъ ему возможность причудливо сплестать *нѣсколько различныхъ рѣшеній проблемы* въ одно, выговаривая почти *сразу*, единымъ духомъ *свою мечту, ея крушеніе и средній, компромиссный исходъ*. Слагается *единое, но многоголосое рѣшеніе*, подчасъ лишь съ большимъ трудомъ поддающееся дешифрированію. И это внутреннее разногласіе совмѣщается съ нѣкоторой глубокой и существенной эволюціей въ отношеніи къ конкретному-эмпирическому, коренящейся и протекающей нерѣдко въ полусознанныхъ струяхъ и оттѣнкахъ.

Мечта о томъ, что міръ цѣлостно прекрасенъ, наталкивается на упорство эмпирическаго множества и приводитъ философа къ гнѣвнымъ попыткамъ *отвернуть бытіе чувственаго міра*. Освободиться, очиститься, отдѣлаться отъ него такъ или иначе было однимъ изъ его основныхъ стремленій. Здѣсь лежитъ негативный паѳосъ его философіи и этому негативному паѳосу Гегель остался вѣренъ съ начала и до конца. Съ исключительной неутомимостью, свидѣтельствующей объ интенсивности и глубинѣ скрытаго здѣсь аффекта, Гегель пользуется каждымъ поводомъ для того, чтобы *скомпрометировать бытіе конкретнаго-эмпирическаго* и совлечь съ него всѣ опредѣленія и всѣ украшения, приданныя ему наивно-реалистическимъ міровоспріятіемъ и біологически-прагматическимъ отношеніемъ ¹⁾. Цѣлью всѣхъ этихъ нападеній является обнаруженіе того, что конкретное-эмпирическое, какъ таковое, не имѣетъ бытія, что оно, въ сущности говоря, есть ничто. То, что *имѣетъ видимость проти-*

1) Срв., напр., о „Begierde“. Aesth. I. 48. 49. 51.

вразумнаго, то и есть пустая видимость. Задача человѣческаго духа состоитъ въ томъ, чтобы не поддаваться этой чувственной видимости, проникающей въ душу, заражающей ее своею природою и растворяющей ее въ животно-образной непосредственности, но отвернуться отъ нея и освободиться отъ ея власти. Конкретное-эмпирическое—это то, чего *нѣтъ*, и что *только кажется*.

Бытiе Божiе и бытiе чувственнаго хаоса *несовмѣстимы*. Но бытiе Бога *очевидно* силою высшей и послѣдней очевидности, и философъ *предпочитаетъ не вѣрять своимъ земнымъ очамъ*. Онъ не разъ поясняетъ и открыто настаиваетъ на томъ, что истинный пантеизмъ есть *акосмизмъ*. И это „мироотрицанiе“ слѣдуетъ понимать не только въ томъ смыслѣ, что спекулятивный составъ „мира“, есть не „миръ“, а *подлинная ткань Божественной жизни*, но еще и въ томъ значенiи, что *бытiе Божiе равносильно небытiю конкретнаго-эмпирическаго*.

Понятно, что такая гнѣвная попытка отвергнуть миръ, при всемъ ея *спекулятивно-педагогическомъ* значенiи и при всей ея *гносеологической* глубинѣ и продуктивности, не рѣшаетъ основную проблему „перехода отъ абсолютнаго къ относительному“, но снимаетъ ее и оставляетъ безъ разрѣшенiя. Если конкретный-эмпирический миръ есть *«ничто»*, то самая проблема отношенiя Бога къ нему есть *мнимая* проблема. И вотъ, если „замыселъ панэпистемизма“ не замѣчалъ эмпирическаго мира, то исходъ „эмпирической растерянности“ стремится разоблачить его и отвергнуть.

Однако, здѣсь возникаетъ великое недоумѣнiе: какъ же могло случиться, что *спекулятивно-необходимое и абсолютно-реальное творчество Идеи* излилось въ *пустую иллюзiю*? Если эмпирический миръ въ его самобытности и самозаконности есть *дѣйствительно* продуктъ Идеи, то невозможно допустить его иллюзорность. Если же онъ не есть продуктъ Идеи, то спекулятивной философиі лучше *будетъ умолкнуть*, ибо тогда подорвано въ корнѣ ея основное открытiе о *единствѣ и благодатности сущаго*.

Всѣ эти затрудненія достигаютъ своего апогея именно тогда, когда Гегель видитъ *содержательную прикованность* философскихъ наукъ къ эмпирическому бытію. Въ раннюю эпоху своихъ исканій онъ полагалъ по крайней мѣрѣ, что можно поставить спекулятивную „дедукцію“ надъ опытнымъ изслѣдованіемъ въ качествѣ высшаго судьи: „то, относительно чего философія докажетъ (erweist), что оно не реально, не можетъ воистину встрѣтиться (wahrhaft vorkommen) въ опытѣ“ ¹⁾. Пусть послѣ этого доказательства останется еще несогласное „мнѣніе“, но объ „истинности мнѣній“ и объ „объективности представлений“ „можетъ рѣшать (ausmachen) только философія“ ²⁾...

Однако, съ годами и съ переходомъ къ осуществленію „конкретныхъ наукъ“, посвященныхъ міру, Гегель убѣдился, что философскія дисциплины получаютъ свой „матеріаль“ отъ эмпирическаго изслѣдованія ³⁾. Тогда онъ заговорилъ не объ отверженіи эмпирическихъ мнѣній, но о мудрой организациі симбіоза между философіей и эмпирическимъ знаніемъ. „Философія не только должна согласоваться съ испытаніемъ природы (Natur-Erfahrung), но развитіе и образованіе философской науки имѣетъ своей предпосылкой и своимъ условіемъ эмпирическую физику“ ⁴⁾. *Натуръ-Философія беретъ тотъ, „матеріаль (Stoff), который физика подготавливаетъ для нея изъ опыта... и преобразуетъ, его“, не полагая, впрочемъ, „въ основаніе опытъ въ качествѣ послѣдняго подтвержденія“* ⁵⁾, но имѣя въ виду законы спекулятивнаго понятія. Гегель открыто признаетъ, что только „дурной предразсудокъ“ можетъ привести къ воззрѣнію, будто философія стоитъ во враждѣ „съ осмысленнымъ (sinnig) опытнымъ познаніемъ“; напротивъ, философія „призна-

1) W. Beh.

2) W. Beh. 403.

3) Срв., напр., Ph. G. 13. 14 ж др.

4) Enc. II. 11.

5) Enc. II. 18. (Z).

еть“ его и „даже оправдываетъ“ ¹⁾). Необходимо, чтобы между философией и эмпирическими науками установились „согласіе и дружба“ ²⁾, ибо философія *нуждается* въ точномъ и объективномъ знаніи о бытіи, свойствахъ и связяхъ эмпирическаго міра. Гегель иногда даже настаиваетъ на томъ окольномъ пути, который ведетъ отъ чувственно-эмпирическаго — черезъ формальную абстракцію — къ спекулятивному знанію. Увлеченный художественнымъ методомъ Гёте, онъ говоритъ о „*мыслящемъ наблюденіи*“, какъ правомѣрномъ пути въ познаніи природы ³⁾ и искусства. Это уже *не созерцающее мышленіе*, направленное на „живой смыслъ“, но *«мыслящее созерцаніе»*, имѣющее дѣло съ *чувственно-воплощеннымъ понятіемъ* и восходящее непосредственно отъ эмпирической „конкретной данности“ къ спекулятивной „конкретной всеобщности, къ роду“ ⁴⁾ въ его метафизическомъ значеніи.

Понятно, что при такомъ отношеніи къ конкретному эмпирическому отрицать его бытіе и его значеніе оказывается невозможнымъ. Если эмпирический міръ имѣетъ бытіе и притомъ столь самобытное и самозаконное, что философія вынуждена допустить для его раскрытія особый способъ или даже нѣсколько способовъ ⁵⁾, то *исключеніе его изъ пути Божія противопоставитъ «абсолютному» самобытное «относительное», и пантеизмъ разложится въ этомъ онтологическомъ дуализмѣ*. Если же философія попытается избѣжать этого крушенія тѣмъ, что включить конкретное эмпирическое въ подлинную ткань Божія пути, то концепція пантеизма будетъ спасена, но *сущность абсолютной субстанции вос-*

¹⁾ Enc. I. S. XIII, изъ предисловія ко второму изданію Энциклопедіи, подписаннаго въ 1827 г.

²⁾ „Neutiquam repugnare illi concensui et amicitiae, quam inter philosophiam et eas scientias, quae uno vocabulo empiricae nuncupari solent, revera obtinere reputamus“. 3 lat. 308, отъ 1829 года.

³⁾ „Begrreifende Betrachtung“. Enc. II. 11.

⁴⁾ „Denkende Betrachtung“ Aesth. I. 16.

⁵⁾ Срв. Enc. I. 398.

⁶⁾ См. Enc. I. § 227.

приметь въ себя великую иррациональную сферу, именуемую чувственнымъ міромъ.

Отверженіе эмпирическаго міра оказывается неосуществимымъ, во-первыхъ, потому, что его непосредственная наличность, интенсивность существованія, самобытность и содержательное богатство заставляютъ признать его; во-вторыхъ, потому, что метафизическое заданіе Гегеля состоитъ именно въ не-отрицаніи, въ *пріятіи* его.

И вотъ, глубочайшая сила вещей—голосъ предметнаго обстоянія и невозможность оправдать основное метафизическое откровеніе—заставляютъ философію искать новаго разрѣшенія проблемы.

2. О дѣйствительности.

Философія Гегеля находитъ свою судьбу въ необходимости принять то, что неприемлемо для ея основного вѣдѣнія и исповѣданія. Отринуть эмпирический міръ не значитъ, превратить его въ ничто: онъ остается непосредственно *наличнымъ* для самаго зоркаго и предметнаго философскаго сознанія; онъ сохраняетъ интенсивное до неотвязчивости существованіе, зовущее за собою и *вовлекающее въ свою жизнь* не только чувственно-растерявшееся, но и *спекулятивно-освобожденное* человѣческое сознаніе; онъ обнаруживаетъ повсемѣстно *своеобразный ходъ и самобытный законъ*, требующій признанія и научнаго осмысленія; наконецъ, онъ скрываетъ въ себѣ *содержательно-предметное богатство*, облеченное въ него и сросшееся съ нимъ такъ, что мыслитель, *отрицающій его видимый способъ бытія*, *закрываетъ себѣ доступъ* и къ самому кладу духовнаго содержанія. Отринуть эмпирический міръ значитъ предать жизнь идеи или *оскуднѣнію* или *самообману*, ибо отринутое будетъ все-таки принято и использовано незамѣтнымъ образомъ. Отринуть эмпирический міръ значитъ признать, что онъ *не благъ*, что онъ чуждъ Божіей силѣ и обреченъ своимъ злосчастнымъ путемъ; это значитъ подорвать въ корнѣ откровеніе *теодицеи и пантеизма*.

Эта необходимость принять и органически включить въ философію міръ конечный и относительный, не можетъ явиться неожиданной для психологически-вдумчиваго историка философіи. То, отъ чего душа или философія отворачивается со столь интенсивнымъ или упорнымъ аффектомъ, можетъ быть à priori признано за реальную и существенную сторону предмета; самая радикальность отрицанія даетъ основаніе предвидѣть, что убитое и ликвидированное возстанетъ въ видѣ философскаго „ревенанта“, и что судьба отрицающаго ученія слагается въ существенномъ отношеніи къ тому, что отрицается. Сущность природы, нравственности и исторіи, искусства и религіи раскрывается съ совершенной наглядностью невозможность исключить изъ пути Божія „конкретное-эмпирическое“.

Принять конкретное-эмпирическое значитъ включить его въ составъ Божія пути; значитъ снять основную дилемму, въ силу которой міръ или „спекулятивенъ“, или „эмпириченъ“. Задача, представшая Гегелю, сводилась къ тому, чтобы *преодолѣть это взаимоисключеніе*. Необходимо было показать, что міръ не только эмпирически-конкретенъ, но и разуменъ, не только хаотиченъ, но и спекулятивно конкретенъ. Силою вещей разрѣшеніе этой задачи получило центральное значеніе для всей его метафизической концепціи.

Міръ совмѣщаетъ въ себѣ силу спекулятивной мысли и чувственно-эмпирическую стихію—вотъ тезисъ, который надлежитъ раскрыть Гегелю. Это совмѣщеніе могло бы быть построено двояко: или монистически, если бы Гегель показалъ, что конкретно-эмпирическое беззаконіе при ближайшемъ разсмотрѣніи цѣликомъ сводится къ особому сплетенію спекулятивныхъ законовъ; или дуалистически, если бы было обнаружено, что міръ въ самомъ дѣлѣ имѣетъ двойной составъ, укрывая въ себѣ два стоящихъ въ сосуществованіи или въ симбіозѣ начала. Первый исходъ означалъ бы такое пріятіе конкретнаго-эмпирическаго, которое было бы истиннымъ и полнымъ преодолѣніемъ его и осуществило бы мечту панэпистемизма, развѣнчавъ самобытность иррацио-

нальнаго; о такомъ полномъ и побѣдномъ пріятіи міра Гегель, повидимому, и не думалъ. Стихія „инобытія“ осталась для него чужеродной, и ученіе о *дѣйствительности* получило опредѣленно *дуалистическій* характеръ. Его указанія на то, что „все-таки“ Понятіе имѣетъ дѣло *только съ собою*, остается *философски не оправданнымъ* религиознымъ постулатомъ и тщетно пытается скрыть за *спинозіанскою видимою платоническій дуализмъ*.

Итакъ, принять эмпирической элементъ значить показать, что дѣйствительно въ его ткани осуществился, овладѣвъ ею и подчинивъ ее себѣ, ритмъ спекулятивнаго Понятія и что, обратно, спекулятивное Понятіе совершаетъ свое раскрытіе именно въ средствахъ чувственного существованія. Это означаетъ, что въ мірѣ должна быть обнаружена *тройкая конкретизація*: во-первыхъ, подлинная органичность Понятія, во-вторыхъ, способность эмпирическихъ фрагментовъ къ органическому симбіозу другъ съ другомъ и, въ-третьихъ, возможность настоящаго „сращенія“ между двумя противоположными стихіями. Всякое иное сочетание свидѣтельствовало бы о томъ, что пріятіе чувственного элемента не удалось и не состоялось, что враждебныя стихіи *стоятъ рядомъ въ недопустимой дискретности* и что, слѣдовательно, *эмпирическая стихія оформила по-своему встрѣчу съ Понятіемъ* и тѣмъ одержала надъ нимъ верхъ. А между тѣмъ побѣда высшаго элемента состоитъ именно въ томъ, чтобы не позволить низшему элементу навязать себѣ низшій способъ жизни и отношенія: встрѣча должна произойти на высшемъ уровнѣ, иначе осуществится побѣда низины.

Пріятіе эмпирическаго предполагаетъ, слѣдовательно, осуществимость закона спекулятивной конкретности въ отношеніи между обѣими противоположными стихіями. Должно обнаружиться, что онѣ дѣйствительно способны ко *взаимному проникновенію*, несмотря на свое разнозаконіе и на свою самобытность. Конкретное-эмпирическое должно обнаружить способность къ *осуществленію въ себѣ спекулятивной законмѣрности* и, тѣмъ самымъ, къ *органическому сращенію съ Поня-*

тіемъ. Стихіи могутъ „срастись“ только тогда, если низшая приметъ законъ высшей, какъ свой собственный законъ. Сращеніе стихій будетъ состоять именно въ томъ, что живой, творческій ритмъ высшей возсіяетъ въ терминахъ низшей и, такимъ образомъ, всѣ три конкретизаціи окажутся однимъ единымъ событіемъ: земное загорится небеснымъ огнемъ.

Для пониманія этой примиряющей, срединной концепціи, важно имѣть въ виду то отношеніе, которое слагается между наукою и міромъ. Именно: міръ *въ извѣстномъ смыслѣ совпадаетъ* со спекулятивной наукою, но *въ извѣстномъ смыслѣ не совпадаетъ*, ибо наука имѣетъ простой и единый составъ, а міръ имѣетъ составъ сложный—двойной.

Все это соотношеніе слѣдуетъ представлять себѣ такъ. Каждая „конкретная“ наука (т.-е. наука о мірѣ) есть рядъ категорій или состояній спекулятивнаго Понятія; эти состоянія свои Идея создаетъ „сначала“ въ бессознательно-эмпирическомъ видѣ, въ формѣ „міровыхъ вещей“, а „потомъ“ опознаетъ ихъ сознательнымъ духомъ человѣка и убѣждается, что категоріи міра образуютъ спекулятивно-связную и прогрессивно восходящую цѣпь. Тѣ самыя спекулятивно-мыслящія себя (въ человѣческой душѣ) категоріи, которыя сплетаются въ научный рядъ,—обнаруживаются въ видѣ живыхъ, реальныхъ силъ и *въ мірѣ эмпирическаго быванія. Категоріи науки и категоріи міра суть едино*; это тѣ же самыя творческія сущности, поднявшіяся отъ бессознательнаго самоосуществленія къ сознательному самораскрытію. Однако, въ чувственномъ мірѣ эти „категоріи-силы“ стоятъ не въ той или, вѣрнѣе, *не только* въ той прогрессивно восходящей цѣпи, въ которой ихъ раскрываетъ философія: съ одной стороны ихъ спекулятивная связь *сохраняется въ мірѣ*, ибо она опредѣляется ихъ основнымъ неизмѣнившимся содержаніемъ; однако, съ другой стороны, онѣ *погружены въ беспорядокъ* чувственнаго міра и въ борьбу за самоосуществленіе. Онѣ подобны въ этомъ валкиріямъ, которыя сохраняютъ свою индивидуальность и свое стар-

шинство, разлетаясь по землѣ въ поискахъ за героями для Валгаллы.

Далѣе, въ низшей эмпирической реальности „категоріи-силы“ живутъ и дѣйствуютъ не въ своемъ классически-спекулятивномъ видѣ, но въ формѣ, *осложненной чувственными опредѣленіями*. Такъ, если первая категорія Натуръ-Философіи есть „пустое пространство“, то это не значитъ, что въ эмпирическомъ мірѣ *дѣйствительно* существуетъ пустое пространство. Въ мірѣ существуетъ не „пространство вообще“, но единичные, наполненные куски пространства, проникнутые, однако, какъ таковые, пространственной *всеобщностью*. Точно такъ же „всеобщая стихія воздуха“, „всеобщая стихія огня“, „электричества“, „органичности“, „растительности“, „животности“ и „души“,—не находимы въ чувственномъ мірѣ въ своей категоріальной чистотѣ, но всегда лишь въ видѣ *единично* опредѣленныхъ, „здѣсь-теперь“ находящихся видоизмѣненій. Стихія Понятія образуетъ ту *спекулятивную* всеобщность, которая погружена въ *эмпирическія единичности*, осложнена ими и иногда ими деградирована.

И вотъ, поскольку міръ причастенъ „категоріямъ-силамъ“, постольку можно говорить о „*тождествѣ*“ между нимъ и *наукой*. Однако, и это тождество имѣетъ свои предѣлы: *только побѣды категорій* регистрируются въ научномъ ряду, тогда какъ ихъ пораженія остаются извергнутыми. Валкирія, вернувшаяся безъ героя, какъ бы не принимается въ Валгаллу. И вслѣдствіе этого *объемъ спекулятивной науки* и *объемъ міра* не совпадаютъ, подобно тому, какъ не совпадаетъ ихъ *качественный составъ*: объемъ міра включаетъ въ себя множество спекулятивно не „осмысленныхъ“ вещей и состояній.

Ясно, что то, что обычно называется „міромъ“, т.-е. вся совокупность пространственно-временныхъ вещей и событий, имѣетъ въ себѣ *двойной составъ*: „*внутренне-спекулятивный*“ и „*внѣшне-эмпирическій*“. Поскольку спекулятивный составъ міра преодолеваетъ эмпирическую среду, постольку

міръ включается въ путь божественнаго восхожденія; но поскольку одерживаетъ верхъ неразумная стихія, постольку путь Божій не объемлетъ міра. Необходимо, чтобы въ мірѣ состоялся праздникъ спекулятивнаго примиренія и сращенія между двумя стихіями, и только тогда *единичность эмпирическаго бванія* становится *единичностью спекулятивнаго бытія* и „построется“ во „всеобщемъ“ видѣ спекулятивною наукою.

Это можно выразить такъ, что „міръ“ дѣлится дважды на двѣ части: одинъ разъ по составу, другой разъ по объему.

Во-первыхъ, *по содержанію* всѣ вещи и фрагменты міра состоятъ изъ двухъ стихій: спекулятивно-внутренней и эмпирически-внѣшней. Все въ этомъ мірѣ есть борьба между ноуменальною силою „логической“ субстанции и феноменальною силою „чувственнаго“ элемента. Борьба эта имѣетъ передъ собою еще *неопредѣленно-огромную перспективу будущаго восхожденія*. Освободится ли міръ когда-нибудь отъ *чувственаго элемента совсѣмъ*,—на это у Гегеля нѣтъ указаній; онъ полагаетъ, что это осуществимо только для человека, и притомъ только *внутренно*, и притомъ только въ *спекулятивномъ мышленіи*; возможно ли, что „міръ“ однажды цѣликомъ претворится въ „тотальность“ индивидуальныхъ спекулятивно-мыслящихъ „духовъ“, остается неизвѣстнымъ. Невыясненнымъ до конца остается и обратный вопросъ: *существуютъ ли въ мірѣ такіе фрагменты и состоянія, которые состоятъ только изъ одной эмпирической стихіи*. Принципіально Гегель не можетъ этого допустить, и когда философская интуиція оставляетъ его безпомощнымъ передъ лицомъ какого-нибудь міроваго фрагмента, онъ съ силою религіозной очевидности взываетъ къ основному откровенію: вещь, въ которой не присутствовала бы сила Божія,—объективно невозможна, и, *если она есть,—то ея нѣтъ*. Онъ готовъ къ величайшему напряженію спекулятивнаго „объясненія“, къ самой неожиданной *минимализаціи* своего заданія, наконецъ, къ отрицанію наличнаго обстоянія, но не къ допущенію „чистаго

хаоса“. Естественно, что при такой концепции подъ изгоняемымъ „конкретнымъ эмпирическимъ“ слѣдуетъ разумѣть именно эти упорствующие остатки, дразнящіе философа личиною чистаго хаоса: философъ отвѣчаетъ имъ тѣмъ, что сводитъ ихъ къ познавательной иллюзіи.

Во-вторыхъ, весь *объемъ* міра дѣлится на такіе фрагменты, въ которыхъ „спекулятивная стихія“ побѣдила, и на такіе, въ которыхъ она потерпѣла поражение. Первые являютъ собою чистый и побѣдоносный типъ „Идеи въ инобытіи“; они легко поддаются спекулятивной „конструкціи“ въ наукѣ и слагаютъ рядъ спекулятивныхъ единичностей, входящихъ въ объемъ научныхъ категорій и разумѣемыхъ за ними, въ перспективѣ міра. Такъ, на примѣръ, каждое истинное произведеніе искусства есть „единичность“, модифицирующая ту или иную категорію Эстетики; каждое осуществленіе нравственности есть „единичность“ по отношенію къ соотвѣтствующей категоріи Философіи права и т. д. Полному включенію ихъ въ науку можетъ помѣшать только ихъ эмпирическая форма существованія.

На ряду съ такими фрагментами „спекулятивной побѣды“, слѣдовало бы поставить фрагменты, осуществляющіе *полное* поражение Понятія. Гегель избѣгаетъ говорить о нихъ, по-видимому, не усматривая ихъ или не вѣря въ ихъ возможность. Зато ему приходится считаться съ множествомъ „среднихъ“ состояній въ мірѣ, въ которыхъ стихіи стоятъ въ *длѣщемся* противоборствѣ, осуществляя каждая *частичную* побѣду и *частичное* поражение. Въ сущности подавляющее большинство явленій должно быть отнесено именно къ этой средней группѣ, и судьба ихъ будетъ соотвѣтствовать ихъ природѣ: они могутъ быть „приняты“ лишь „отчасти“. Поскольку въ нихъ „Понятіе“ преодолѣло стихію инобытія, постольку наука считается съ ними, разумѣетъ ихъ въ своихъ построеніяхъ и построяетъ въ своихъ категоріяхъ. Философія имѣетъ въ виду не все, что случится или обнаружится въ мірѣ, но только то, что осуществило сращеніе стихій. Только это и называется действительностью.

Міръ во времени представляет изъ себя, такимъ образомъ, безконечное множество „явленій“, которыя несводимы къ пустой конкретной эмпирии. „Явленіе“, какъ таковое, стоитъ выше того, что просто „чувственно“¹⁾; ибо оно есть явленіе *чего-то*, т.-е. являющейся сущности²⁾. Явленіе есть *спекулятивная сущность въ обличіи эмпирическаго*. Божественное начало имѣетъ въ мірѣ „удвоенную природу“³⁾, и эта *удвоенная природа явленія* дѣлаетъ его неизбежно причастнымъ двумъ порядкамъ: спекулятивно-ноуменальному⁴⁾ и эмпирическому, случайно-безпорядочному⁵⁾. Идея какъ бы „просвѣчиваетъ“ (*scheint*)⁶⁾ въ сферу инобытія и этимъ образуетъ въ ней „положительную“ сторону (*das Affirmative*)⁷⁾. Такое „излученіе“ Идеи создаетъ въ мірѣ огромный эмпирической матеріалъ, которымъ философія не можетъ заниматься⁸⁾, ибо она изслѣдуетъ лишь спекулятивное. Она изучаетъ не вещи, но скрытый въ нихъ „Логосъ“, „предметъ“ (*Sache*), т.-е. „истину того, что носить названіе вещей“⁹⁾. Она съ отчетливостью видитъ „за пеленою“ земныхъ вещей—„нездѣшній міръ“ безконечнаго Понятія и стремится адекватно выразить это „бытіе ихъ быванія“¹⁰⁾.

Подобно тому, какъ человѣческія существа (а можетъ быть, и вещи) имѣли, по ученію Канта, двойной характеръ—эмпирической и умопостигаемый,—такъ каждое явленіе, по Гегелю, стоитъ „на порогѣ двойного бытія“. И вотъ тѣ

1) Срв. Phän. 112, 115. Enc. I. 263. Гегель далеко не былъ послѣдователемъ въ этой „высокой“ оцѣнкѣ явленія; срв., напр., Log. III. 237—238. 241-270. Enc. II. 17 (Z). Hinr. 302 и др.

2) Напр., Идея срв. Diss. 21.

3) „Gedoppelte Natur“. W. Beh. 386.

4) Срв. противопоставленіе „transitorisches Phänomen“ и „Noumen“ Enc. II. 17 (Z).

5) Срв., напр., Enc. II. 36—37. Enc. III. 119 (Z), и др.

6) Срв., напр., Recht. 18. Enc. II. 32 (Z).

7) Enc. II. 32 (Z); срв. „positives Bestehen“. Log. III. 78; срв. W. Beh. 387.

8) См. Recht. 18. Krug. 58. Phän. 78 и др.

9) Log. I. 21.

10) Внх. 421. Курсивъ Гегеля.

явленія, которыя осуществляютъ въ себѣ спекулятивное сращеніе обѣихъ стихій, Гегель называетъ обычно „образованіями“ или „образами“ (Gestaltungen, Gestalten)¹⁾. Эти „образы“,—спекулятивные единичности міра,—существуютъ по внѣшней формѣ своего бытія во времени и подвержены временному развитію²⁾. Однако, творя спекулятивный законъ, осуществляя свой скрытый ноумень, они участвуютъ въ спекулятивномъ ряду и причастны спекулятивной „метаморфозѣ“³⁾, пробивающейся сквозь толщу „существованія“⁴⁾. Естественно, что эта метаморфоза, совершаясь во внутренней, ноуменальной глубинѣ явленій, вовлекаетъ въ нее и подчиненный Понятію эмпирической составъ и постольку движетъ его такъ, какъ это соотвѣтствуетъ пути Божію. Постольку Идея возводитъ природу по спекулятивнымъ ступенямъ⁵⁾ къ ея самопреодолѣнію, „идеализаціи“ и переходу въ духъ⁶⁾, „создавая“ ее⁷⁾ и поддерживая ее изнутри⁸⁾; этимъ она и обнаруживаетъ, что она есть „вѣчная сущность (das Ewige) того, что является въ чувственномъ мірѣ въ видѣ ряда измѣненій“⁹⁾.

Теперь должно быть уже ясно, что Гегель называетъ *дѣйствительностью*. По основному логическому опредѣленію,

¹⁾ Срв., напр., W. Beh. 386, 396. Phän. 513. Log. I. 64—65. Log. III. 245. 271. Enc. III. 12—13. Recht. 18. 66. 346. 355. Ph. G. 75. Aesth. I. 106 и др. Термины „Stufe“ (напр., Enc. II, 32) и „Bildung“ (напр. W. Beh. 394) имѣютъ болѣе нейтральное, дескриптивное значеніе и, закрѣпля известную подвижность „явленія“ въ ряду духовнаго восхожденія, не выражаютъ наличность сколько нибудь адекватнаго идеѣ спекулятивнаго сращенія. Притомъ за всѣми этими терминами слѣдуетъ разумѣть не только единичные экземпляры или фрагменты міра, но и общіе, типическіе способы бытія, могущіе въ свою очередь осуществиться или состояться во множествѣ индивидуальных эмпирически-существующихъ экземпляровъ.

²⁾ Recht. 66.

³⁾ Enc. II. 32.

⁴⁾ „Existirende Metamorphose“. Enc. II. 32. Курсивъ Гегеля.

⁵⁾ Enc. II. 32.

⁶⁾ Срв. Enc. III. 22. (Z).

⁷⁾ Log. III. 26.

⁸⁾ Enc. II. 26 (Z); срв. Beweise. 344.

⁹⁾ Glaub. 152—153.

дѣйствительно то, что состоитъ изъ *сущности* (Wesen) и существованія (Existenz) ¹⁾. Согласно этому, то, что состоитъ изъ *чистой сущности*,—философская наука вообще и Логика въ особенности,—сохраняетъ за собою высшее званіе „реальности“ или „бытія“. „Дѣйствительнымъ“ же будетъ называться сплавъ („конволютъ“) изъ сущности и существованія. Однако, не всякое соединеніе сущности и существованія заслуживаетъ „возвышеннаго“ (emphatisch) ²⁾ наименованія „дѣйствительности“. „Дѣйствительно“ въ мірѣ лишь то, что *властно одержимо Понятіемъ*, т.-е., во-первыхъ, цѣликомъ,—тѣ явленія, которыя *вполнѣ* подчинились его спекулятивному строю и закону,—и во-вторыхъ, отчасти,—всѣ остальныя явленія *лишь въ томъ ихъ объемъ*, который вовлеченъ въ жизнь спекулятивной стихіи. Все же то, что остается въ мірѣ за вычетомъ „дѣйствительности“, есть уже не реальность и не дѣйствительность, а *существованіе*. Это не значитъ, что „существованіе“ совсѣмъ оторвано отъ Понятія и *лишено* сущности; тогда оно слилось бы съ небытіемъ и превратилось бы въ „иллюзію“. „Существующее“ есть какъ бы непосредственное продолженіе „дѣйствительнаго“, примыкающее къ нему въ эмпирическомъ сопоставленіи и имѣющее раздѣлить его судьбу во временной жизни; оно не совсѣмъ лишено скрытой разумности, но не сумѣло еще поборотъ въ себѣ эмпирическую самобытность. Оно стоитъ какъ бы въ „единобытіи“, но не въ конкретномъ „тождествѣ“ съ Понятіемъ.

Онтологія Гегеля признаетъ, такимъ образомъ, *четыре* различныя ступени ³⁾: *реальности*, или чистаго спекулятивнаго Понятія (наука); *дѣйствительности*, или сущности, принявшей и побѣдившей стихію инобытія, (все разумное въ мірѣ); *существованія*, или стихіи инобытія, затаившей въ себѣ и осилѣвшей силу Понятія (все неразумное въ мірѣ); и, наконецъ, *чистаго хаоса*, вовсе не скрывающаго въ себѣ

¹⁾ Log. II. 184. 201. Enc. I. 281—282. 320.

²⁾ Enc. I. 10.

³⁾ См. особенно Enc. I. 10. Recht. 22. 347 (Z.) и др.

силу духа (иллюзія). Если отбросить послѣднюю ступень, основанную на „недоразумѣніи“ („небытіе, лишенное бытія“, въ отличіе отъ „сущаго $\mu\lambda\ \delta\upsilon\alpha$ “), то останутся три онтологическія ступени. Двѣ послѣднія образуютъ „міръ“, первая образуетъ „науку“. „Реальность“, „дѣйствительность“ и „существованіе“,—всѣ три ступени,—*причастны пути Божію*, но всѣ различно. Категоріи Логики, Натурь-Философіи и Философіи Духа, образующія ступень „реальности“, слагаютъ собою *чистую теогонію*, какъ сверхвременную, завершенную систему спекулятивнаго восхожденія. „Образованія“, возникшія въ мірѣ и спекулятивный элементъ „явленій“, составляющіе вмѣстѣ ступень „дѣйствительности“, слагаютъ собою *космическую теогонію*, какъ временный незавершенный рядъ спекулятивно-эмпирическаго восхожденія. Наконецъ, непросвѣтленные остатки инобытія, образующіе ступень „существованія“, слагаютъ собою *теогоническую космогонію*, какъ временную сферу доселѣ несчастнаго, но въ потенціи грядущаго восхожденія; каждая неудачная единичность имѣетъ заданіе: преодолѣть свою эмпирическую, конечную природу, отринуть себя, предаться зовущей его изнутри спекулятивной силѣ и, превратившись въ спекулятивную единичность, подняться въ рядъ дѣйствительнаго бытія ¹⁾.

Ученіе Гегеля о „разумности дѣйствительнаго“ и „дѣйствительности разумнаго“ предстанетъ въ своемъ истинномъ значеніи, если раскрыть послѣдовательно всю сложность его онтологическихъ основаній.

Во всемъ, что „естъ“ и что „живетъ“ въ мірѣ,—Понятіе является *активною, творческою силою*. Понятіе есть то, что „дѣйствуетъ“ (*das Wirkende*) ²⁾; согласно этому, то, *въ чемъ оно свершило свое дѣйствіе*, оказывается *дѣйствительнымъ* (*wirklich*). „Дѣйствительное“ есть *творческій итогъ дѣйствія, совершеннаго Понятіемъ*. Гегель выражаетъ это такъ: „все дѣйствительное *естъ* лишь постольку, поскольку оно имѣетъ

¹⁾ Срв. замѣчательное поясненіе Гегеля. Енс. I. 320, весь второй абзацъ.

²⁾ Енс. I. 320. Курсивъ Гегеля.

въ себѣ Идею и ее выражаетъ“¹⁾. Но если все то, что „дѣйствительно“, создано Понятіемъ, какъ имманентной, внутренней сущностью, а Понятіе есть *самъ Разумъ*, сама *субстанціальная стихія разумности*, — то „все дѣйствительное“ по необходимости „разумно“²⁾.

Сказать, что все дѣйствительное разумно, не значитъ признать разумнымъ *весь міръ*, ибо въ міръ на ряду съ дѣйствительностью есть еще недопросвѣтленное и „непроработанное“ Понятіемъ *существованіе*³⁾. Но это значитъ признать, что „во временной и преходящей видимости“ творить свой законъ „субстанція, которая имманентна, и вѣчное, которое присутствуетъ“⁴⁾ и предстоитъ. Разумъ разлитъ во *всемъ міръ*; но это не означаетъ, что *весь міръ* „разуменъ“, ибо разумно *только то*, что *осуществляетъ въ себѣ законъ разума*, т.-е. то, что „дѣйствительно“. Понятіе *присутствуетъ* во *всемъ*; но это не означаетъ, что оно во *всемъ господствуетъ*, что все имъ „*поято*“, ибо „*поято*“ и включено въ путь теогоніи только то, что подчинило себя закону Понятія, т.-е. то, что дѣйствительно. Тезисъ, устанавливающий разумность всего дѣйствительнаго, былъ выдвинутъ Гегелемъ тогда, когда отрава эмпирическаго хаоса была уже имъ извѣдана до конца; но именно поэтому въ этомъ тезисѣ нѣтъ и не можетъ быть спекулятивнаго оптимизма, характеризующаго наивный исходный замыселъ. Необходимо усвоить и помнить, что то, что „бываетъ“ (*das Dasein*), есть отчасти *явленіе* (*Erscheinung*) и лишь отчасти дѣйствительность (*Wircklich-*

¹⁾ Log. III, 238. Срв. Enc. 319. 385. Hinr. 302. Briefe. II. 117. Въ этихъ формулахъ терминъ „дѣйствительности“ иногда получаетъ значеніе того, что *обыкновенно* навываютъ „дѣйствительностью“; иногда, какъ, напр., *Recht*. 17, онъ получаетъ, напротивъ, чрезмѣрно узкое толкованіе. Во всякомъ случаѣ несомнѣнно, что не—всегда—корректная терминологія Гегеля повинна во многихъ позднѣйшихъ недоразумѣніяхъ.

²⁾ Срв. *Recht*. 19.

³⁾ См. Enc. I. 10. о различіи между „*Dasein*“, *Existenz*“ и „*Wircklichkeit*“ со ссылкой на *Логіку*.

⁴⁾ „*Darauf kommt es an—in dem Scheine des Zeitlichen und Vorübergehenden die Substanz, die immanent, und das Ewige, das gegenwärtig ist zu erkennen*“. *Recht*. 17.

keit“¹⁾); что только Богъ „воистину дѣйствителенъ“²⁾ и что философія не можетъ признать дѣйствительнымъ „все, что придетъ въ голову“, каждое „зablужденіе, зло“ или „каждое неудачливое и преходящее существованіе“³⁾. На ряду съ дѣйствительностью, „положенною самимъ Понятіемъ“⁴⁾, міръ укрываетъ въ себѣ цѣлые слои „преходящаго быванія“ и „внѣшней“⁵⁾, „неразумной“⁶⁾ случайности, равнодушной и „неопредѣлимой безпорядочности“⁷⁾, увлекающей тварь и человѣка на путь несчастія и зла. Въ мірѣ не все дѣйствительно; и то, что въ немъ недѣйствительно, то и неразумно. Въ мірѣ не все разумно; и то, что въ немъ неразумно, то и недѣйствительно.

Отсюда ясно, что „разумность дѣйствительнаго“ необходимо предполагаетъ „дѣйствительность разумнаго“. Для того, чтобы въ мірѣ активно и побѣдоносно обнаружился разумъ, необходимо, чтобы разумъ „отпустилъ“ себя въ состояніе инобытія. Если бы разумъ чуждался міра, то міръ не могъ бы стать, хотя бы отчасти, разумнымъ. Понятіе необходимо должно вступить въ симбіозъ съ эмпирической стихіей, иначе она не будетъ и не можетъ быть „по-ята“ силой спекулятивнаго закона.

Однако, Гегель утверждаетъ нѣчто большее. Онъ утверждаетъ, что ~~„все разумное—дѣйствительно“, безъ ограниченій и удержаній. Разумъ не только имманентенъ міру, но онъ присутствуетъ въ немъ цѣликомъ: (все), что онъ создалъ въ себѣ въ своемъ до-мірномъ бытіи, онъ отпустилъ въ міръ и выдѣлилъ изъ свое инобытіе. Все богатство, добытое Понятіемъ въ „Логикѣ начала“, было сосредоточено имъ въ~~

1) Enc. I. 10. Аутентическое добавленіе 1827 года.

2) „dass man wisse, nicht nur dass Gott wirklich,—dass er das Wirklichste, dass er allein wahrhaft wirklich ist“. Enc. I. 10.

3) „jeden Einfall, den Irrthum, das Böse und was auf diese Seite gehört so wie jede noch so verkümmerte und vergängliche Existenz“. Enc. I. 10.

4) „durch den Begriff selbst gesetzte Wirklichkeit“. Recht. 22.

5) Recht. 22.

6) Enc. III. 100 (Z).

7) Enc. II. 36.

„Идеѣ“ такъ, какъ бѣлый цвѣтъ содержитъ въ своей простотѣ всѣ лучи спектра; и все это богатство перешло въ міръ въ моментъ отпаденія Идеи. Подобно тому, какъ въ „Логикѣ начала“ Понятіе „предобразуетъ“ міръ, такъ оно потомъ образуетъ его изнутри, и, если бы оно, переходя въ міръ, утратило хотя бы іоту изъ своего богатства, то законъ спекулятивной конкретизаціи потерялъ бы всякое значеніе: органическое нарастаніе, его непрерывность и сплошность были бы непоправимо нарушены.

Именно поэтому Гегель можетъ установить безъ изъятій, что „то, что разумно, то дѣйствительно“¹⁾. *Всѣ категории* „отпущены“ въ міръ и работаютъ надъ его творческимъ созиданіемъ. Разумъ цѣликомъ посвятилъ себя заданіямъ Геракла. Это не означаетъ, что *все*, въ чемъ *есть разумъ*, то *цѣликомъ дѣйствительно*. Міръ *больше*, чѣмъ „дѣйствительность“ (по объему), и притомъ именно потому, что онъ отчасти *есть меньше*, чѣмъ дѣйствительность (качественно). Въ „*существующихъ*“ фрагментахъ тоже скрытъ разумъ, однако, *они еще не „дѣйствительны“*. Спекулятивная философія приходитъ здѣсь къ тому воззрѣнію, которое присуще и „непредубѣжденному“²⁾ сознанию: „разумъ вещей не можетъ быть чуждъ самимъ вещамъ, но вложенъ въ нихъ нѣкимъ божественнымъ образомъ“³⁾; и, несмотря на это, міръ не свободенъ ни отъ хаоса, ни отъ зла, ни отъ несчастія.

При такомъ пониманіи соотношенія между разумомъ и дѣйствительностью эта третья, средняя концепція „міра“ примиряетъ *крайній оптимизмъ спекулятивнаго замысла и крайній пессимизмъ миро-отверженія*. Міръ не пріемлется цѣликомъ, но цѣликомъ и не отвергается. Если *панэпистемизмъ* состоитъ въ утвержденіи, что „*весь міръ благъ, какъ онъ есть*“, то этотъ замыселъ можетъ считаться не оправдавшимся. Если

¹⁾ Срв. Recht. 17. Enc. I. 10.

²⁾ „Unbefangen“. Recht. 17.

³⁾ „ratio rerum ab ipsis rebus aliena esse non potest, sed illis divinitus est insita“. 3 lat, 313.

акосмизмъ состоитъ въ утвержденіи, что „міръ эмпирической совѣсьмъ неприемлемъ и сводится къ опасной иллюзіи“, то и эта концепція должна считаться отвергнутой. Но *пан-эпистемизмъ* оправдывается въ томъ смыслѣ, что „весь міръ проникнуть категоріями—силами“, хотя онъ и не проработанъ ими ¹⁾ до конца. И *акосмизмъ* поддерживается въ томъ смыслѣ, что „міръ, не преодоленный Понятіемъ и не преодолевший въ себѣ своей эмпирической самобытности и самозаконности, не приеется въ составѣ Божія пути“; и, если угодно, еще въ томъ смыслѣ, что „міръ, совѣсьмъ оторванный отъ силы Божіей, есть иллюзія“.

Эта средняя, примиряющая концепція покоится, слѣдовательно, на *возможности спекулятивнаго симбіоза между Понятіемъ и конкретнымъ-эмпирическимъ*. Здѣсь, естественно, встають серьезные затрудненія.

Въ самомъ дѣлѣ, та „форма“, или тотъ способъ бытія, та оболочка, въ которую облеклась Идея и которая должна быть „принята“, отрицаетъ и *отвергаетъ* спекулятивный строй и спекулятивный способъ жизни, имманентно присущій Понятію; какъ же возможно, чтобы Понятіе, *оставаясь собою*, измѣнило свой путь, „приспособило“ свой ритмъ, *поступилось* своимъ восхожденіемъ? Съ другой стороны, Понятіе *безпомощно останавливается* передъ хаотическимъ разбѣгомъ этой стихіи; какъ же возможно, чтобы чувственный элементъ оставилъ свою самобытность и свое упорство и поддался претворенію въ чистую „духовно-внутреннюю“ сущность? Повидимому, дѣло обстоитъ такъ, что, если міръ спекулятивенъ, то онъ не можетъ имѣть конкретно-эмпирическую форму; если же онъ дѣйствительно имѣетъ ее, то онъ не можетъ быть спекулятивнымъ... И, однако, эти двѣ стихіи встрѣчаются и уживаются въ мірѣ, — двѣ противоположности, которыя въ самомъ сосуществованіи своемъ грозятъ остаться не то въ открытой враждѣ, не

1) „die Idee ihre Realität nicht vollkommen durchgearbeitet, sie unvollständig dem Begriffe unterworfen hat“. Log. III 239.

то въ скрытомъ взаимоотрицаніи. Тайнственность ихъ симбіоза увеличивается отъ того, что самый способъ ихъ примиренія и сочетанія есть *истинный* способъ, т.-е. *органически-конкретный*.

Показать наличность въ мірѣ ихъ симбіоза и выразить его философски, значило для Гегеля вступить на путь *компромисса*. То, что онъ разумѣлъ, говоря о „Понятіи“, и то, что онъ имѣлъ въ виду, говоря о „чувственномъ элементѣ“, стояло дѣйствительно въ отношеніи непримиримости; но именно поэтому оба термина должны были обнаружить свою не-адекватность предметному обстоянію міра. Для того, чтобы вступить въ творческій симбіозъ со своею противоположностью, каждый изъ нихъ долженъ былъ открыть въ себѣ способность къ новымъ, высшимъ или низшимъ состояніямъ и видоизмѣненіямъ, каждый изъ нихъ долженъ былъ какъ бы „пойти навстрѣчу“ другому. Это означаетъ, что идею *разума* необходимо было *свести* съ того *максимальнаго* уровня, на который ее поставилъ Гегель, а въ „*конкретномъ-эмпирическомъ*“ необходимо было *усмотрѣть* хотя бы зачатки *спекулятивности*. Несомнѣнно, что для „раціонализма“ и „панлогизма“ это явилось грандіозной уступкой и компромиссомъ; однако, столь же несомнѣнно, что эта уступка и этотъ компромиссъ имѣли за себя глубокія предметныя основанія.

Этотъ великій компромиссъ, въ которомъ Идея „*снисходится*“ къ чувственной стихіи, а конкретное-эмпирическое „*отвергаетъ себя*“ ради высшаго,—въ гносеологическомъ отношеніи долженъ быть выраженъ такъ, что Гегель *депотенцируетъ Идею и потенцируетъ конкретное-эмпирическое*.

Депотенцировать Идею, значитъ *свести ее* къ ея *элементарнымъ основамъ*, которыя входятъ въ нее и на высшей ступени, но въ значеніи подчиненныхъ моментовъ. Это значитъ, признать, что Идея, *оставаясь собою*, можетъ утратить цѣлый рядъ чертъ и свойствъ, хара̀ктеризующихъ ея *высшую сущность*, и опуститься въ низшія состоянія. Въ этомъ низведеніи Идеи ей не приписывается никакихъ но-

ныхъ свойствъ; она не обогащается въ своемъ содержаніи. Напротивъ, она содержательно *бѣднѣетъ*; но зато *объемъ ея господства расширяется*. Оказывается, что власти ея подлежатъ и такія явленія міра, въ которыхъ невозможно найти ея *высшихъ* спекулятивныхъ признаковъ; и тѣмъ не менѣе она „присутствуетъ“ въ нихъ своею *подлинною* силою.

Изведеніе Идеи оказывается необходимымъ вслѣдствіе того, что „міръ“ по своей природѣ *не есть спекулятивная мысль*. Въ мірѣ не обнаруживается ея выдержаннаго на высшемъ уровнѣ, совершеннаго способа жизни. Спекулятивная мысль есть *живой діалектически-органической процессъ, творимый въ себѣ объективнымъ Понятіемъ въ функции мысли* (до-человѣческой, до-сознательной въ Логикѣ начала и *человѣческой, сознательной—въ Логикѣ конца*). Съ точки зрѣнія теории познанія, спекулятивная мысль есть схождение *человѣческаго воображающаго мышленія и объективнаго смысла*¹⁾.

И вотъ, Гегель приступаетъ къ постепенному *уменьшенію* спекулятивной мысли и расширенію ея господства. Заранѣе можно предвидѣть, однако, что это обѣднѣніе Идеи должно имѣть строго опредѣленную границу, выходъ за которую окажется невозможнымъ для его ученія. Этой границей является *идея органической жизни*.

Уже въ самой *душевной жизни* не все есть сознательное, спекулятивное мышленіе, хотя Гегель твердо увѣренъ въ томъ, что именно *философская мысль* есть состояніе, въ которомъ осуществляется и *раскрывается глубочайшая сущность души*. Рядомъ съ мыслью стоитъ ближайшая ступень: *всѣцѣло внутреннее, но уже полусознательное и полуспекулятивное чувствованіе, начало „сердца“*. Предметно неадекватное, оно часто оказывается *безпомощнымъ, движется смутно, сбивчиво, неувѣренно*; оно не въ силахъ *заговорить на божественномъ языкѣ самого предмета, Логоса*,

1) См. цитированную выше статью „Ученіе Гегеля о сущности спекулятивной мысли“. Журналъ „Догосъ“.

т.-е. на языкѣ смысла; оно всегда остается субъективнымъ и не можетъ уйти *цѣликомъ* въ жизнь объекта; вѣрно чувствуя, а иногда только *предчувствуя* истину, оно *по самой сущности своей* склонно къ субъективистическому искаженію и блуждаетъ *безъ критерія*. Въ этомъ элементѣ осуществляется *религія*.

Далѣе, покидая сферу чисто-внутренняго и обращаясь къ внѣшнимъ чувствамъ и внѣшней „матеріи“, работаетъ *немыслящее* или полу-мыслящее *воображеніе*. Это уже не то сверхчувственное воображеніе, которое сливается съ мыслью въ философіи. Это внутренне вынашиваемое, но во внѣ осуществляющееся творчество созерцаетъ Божество въ чувственномъ образѣ; оно хранитъ глубокой, подземный союзъ со спекулятивною мыслью, питается *ея* духовнымъ содержаніемъ, но изливаетъ его въ матерію внѣшняго міра. Въ этомъ элементѣ раскрывается *искусство*.

На ряду съ чувствомъ и воображеніемъ,—можетъ быть еще глубже, чѣмъ они,—коренится практическая, стремящая сила души—*воля*. Она родится внутри, въ душѣ, скованной своимъ тѣлеснымъ существованіемъ, и выбивается съ помощью мысли изъ этихъ оковъ; поэтому гдѣ-то, въ тайникахъ, она сродни мышленію, нуждается въ немъ и ищетъ союза съ разумомъ. Воля обладаетъ способностью преодолѣвать свою индивидуальную форму и, выходя во всеобщность, осуществлять спекулятивный законъ. Въ этомъ новомъ элементѣ осуществляется *нравственность* и *государство*.

Далекими, смутными отголосками и случайными просвѣтами обнаруживается, далѣе, мысль въ безсознательной, *естественной жизни души*. Душа, однако, обнаруживаетъ способность къ высшей жизни: она образуетъ *органическое единство съ тѣломъ*; она вращается въ него наподобіе того, какъ спекулятивное содержаніе вращается въ ткань мышленія, чувствованія, воображенія и въ матерію эстетическаго образа. Душа есть *спекулятивное содержаніе тѣла*, и въ то же время тѣло есть эмпирический способъ быть, присущій душѣ. Душа есть „внутреннее“, изливающееся во „внѣш-

ность“ тѣла; тѣло есть внѣшнее выраженіе внутренней души. Тѣло есть эмпирической „предметъ“, творимый душою, какъ спекулятивную силою. Въ этомъ элементѣ „душевно-тѣлеснаго симбіоза“ протекаетъ жизнь *высшаго естественнаго организма—человѣка* ¹⁾.

Естественный организмъ является низшей ступенью раскрытія Идеи. Здѣсь *внутренній* процессъ является на своемъ *спекулятивно-минимальномъ* уровнѣ и получаетъ значеніе *элементарной органической жизненной силы*. Жизнь организма есть процессъ утверждающей себя субъективности ²⁾; это первое явленіе *самости* ³⁾, начало побѣды „внутреннюю“, спекулятивнаго надъ „внѣшнимъ“, эмпирическимъ. Это и есть тотъ пунктъ, въ которомъ „Понятіе вступаетъ въ существованіе“ ⁴⁾, а Идея получаетъ „истину и дѣйствительность“ ⁵⁾. Естественный организмъ есть первый „образъ“, начальный, простѣйшій и самый несовершенный. Ниже его нѣтъ „образовъ“, но одни „явленія“; тамъ уже нѣтъ „внутренняго“, органическаго, „субъективнаго“, *жизни*, но лишь „трупъ жизненнаго процесса“ ⁶⁾.

Однако, сила предметнаго обстоянія заставляетъ Гегеля спуститься еще дальше, правда, не съ тѣмъ, чтобы отступить отъ *органическаго сращенія множества въ единство*, какъ послѣдняго критерія „разумности“ и „дѣйствительности“, но съ тѣмъ, чтобы *выслѣдить* въ остающихся міровыхъ „явленіяхъ“ *слѣды органичности*, свидѣтельствующіе о присутствіи въ нихъ Понятія.

Уже въ органическомъ царствѣ не все стоитъ на одинаковомъ уровнѣ. Не всякій организмъ въ природѣ есть „истинный“ организмъ, ибо не у всякаго „части“ относятся къ „цѣлому“, какъ „члены“ ⁷⁾. „Внутреннее“ постепенно

¹⁾ Enc. II. 558 (Z.). Log. III. 208.

²⁾ Срв. Enc. II. 423.

³⁾ „Selbstisch“. Enc. II. 423.

⁴⁾ Enc. II. 602. 423.

⁵⁾ Ibidem.

⁶⁾ Enc. II. 423.

⁷⁾ Enc. II. 548.

угасаетъ въ нисходящемъ ряду и уступаетъ главенство внѣшнему. Связь частей ослабѣваетъ въ *растении*, органичность котораго болѣе „внѣшне-объективна“ и субъективность котораго „непосредственна“ ¹⁾. Пльсень, грибы—являютъ собою переходную, „неорганически-органическую“ ступень ²⁾, а тѣло *земли* есть лишь „предпосылка“ субъективной тотальности ³⁾, внѣшній ⁴⁾, замертво лежащій организмъ ⁵⁾, не болѣе, чѣмъ „кристалль жизни“ ⁶⁾.

Ниже этой „мертвой жизни“ Понятіе становится поистинѣ едва узнаваемымъ. Гегелю приходится удовлетворяться „слѣдами“ и „предчувствіями“, отыскивать *аналогіи*, дорожить отдаленными *намекami*, подбирать атомы и крупницы спекулятивной сущности. Онъ указываетъ на „индифференцію“ различныхъ элементовъ въ *химическихъ соединеніяхъ* ⁷⁾, напоминающую „содержательную ассимиляцію“ спекулятивныхъ органовъ; онъ усматриваетъ въ *теплотѣ* „непрерывную распространяемость“ и способность „сводить къ однородности пространственно-разрозненныя тѣла“ ⁸⁾ и видитъ въ этомъ ея подобіе субстанціальной Всеобщности; онъ открываетъ намекъ на спекулятивный синтезъ въ *тяжести*, построивъ ее, какъ „исканіе объединяющаго пункта“ у множества ⁹⁾; онъ разсматриваетъ *воду*, какъ „нейтральную текучесть“, сливающую противоположности, какъ сплошное „внутреннее“ равновѣсіе, ограниченное только *извнѣ* ¹⁰⁾; онъ удовлетворяется тѣмъ, что *огонь* есть дѣятельное „безпокойство“, „пожирающая“, „отрицательная всеобщность“ ¹¹⁾; что *воздухъ* есть прозрачная, какъ мысль, „во

1) Энс. II. 470.

2) Энс. II. 463.

3) Срв. „Vorausgesetzte... Totalität“. Энс. II. 430.

4) Энс. II. 464.

5) „Der todtliegende Organismus“. Энс. II. 455.

6) Энс. II. 455.

7) Энс. II. 360—361. 366—367. 369—370.

8) Энс. II. 224.

9) Энс. II. 187.

10) Энс. II. 167.

11) Энс. II. 165. 165 (Z.).

все проникающая текучесть“, улетучивающая въ себѣ все индивидуальное ¹⁾; что *свѣтъ* есть „чистое тождество“ съ собою, „всеобщая самость матеріи“ ²⁾; что *движеніе* имѣть „діалектическую“ природу ³⁾; *время* есть само созерцаемое „становленіе“ ⁴⁾; *пространство* — „неопредѣленно-прозрачная тотальность“. Опускаясь къ самому пустому, безсодержательному-содержанію, онъ доводитъ до конца „конструкцію“ міра, примѣняя наподобіе Шеллинга то отвлеченный анализъ, то романтическое „вживаніе“ въ предметъ, но сводя все къ единству силою спекулятивнаго видѣнія.

Это спекулятивное „депотенцированіе“ идеи, принципиально останавливающееся на „естественномъ организмѣ“ (строго говоря, на *человѣческомъ организмѣ*), а фактически уходящее къ пустому пространству, получаетъ у Гегеля подчасъ характеръ настоящаго *регресса въ эмпирію*. Термины „внутренняго“, „субъективнаго“, „единства“ не разъ *мѣняютъ свое значеніе* и тѣмъ облегчаютъ этотъ регрессъ.

Гегель, какъ истинный романтикъ, обычно называетъ „внутреннимъ“ *подлинную, но сокровенную сущность* чего-нибудь; понятно, что „сила тяготѣнія“ является „внутренней“ и „сокровенной“ въ иномъ смыслѣ (пространственная интроспекція), чѣмъ „душа“ по отношенію къ „тѣлу“ (феноменологическая интроспекція) или метафизическая Всеобщность по отношенію къ своей Единичности (спекулятивное, онтологическое тождество). То принципиальное отграниченіе *эмпирическаго* (чувственнаго-временнаго и особенно чувственнаго-пространственно-временнаго) отъ *метафизическаго*, на которомъ Гегель умѣетъ настаивать съ такою силою, — таеетъ и исчезаетъ въ этомъ регрессѣ. То „субъективное“ (активное, самоутверждающееся средоточіе эмпирической индивидуальности), которое для спекулятивной философіи является синонимомъ дурной дискретности, случайности и

¹⁾ Енс. II, 162.

²⁾ Енс. II, 129—130.

³⁾ Енс. II, 62.

⁴⁾ Енс. II, 53.

беззаконія,—становится постепенно драгоценнымъ признакомъ присутствія Понятія. То „единство“ эмпирическихъ фрагментовъ (безсвязное, безразличное, чисто количественное соприсутствіе), которое обычно отвергается Гегелемъ, какъ деградирующее, отыскивается въ мірѣ, какъ знакъ Божественнаго вѣянія. Въ „конструкціяхъ“ Гегеля оживаетъ *иллюзизмъ* древней греческой метафизики, не знавшей различія между „эмпирическимъ“ и „метафизическимъ“, и *строгость рационализма смѣняется романтическимъ пріятіемъ иррациональнаго*. „Разумъ“,—„спекулятивное самомышленіе“,—превращается постепенно въ „религіозное самочувствіе“ и „безсознательную душевность“ человѣка, въ „глухое самочувствіе“ у животнаго, въ „органическое самосозиданіе“ у животнаго и растенія, въ слѣпое тяготѣніе вещей, въ безпокойство огня, текучесть воды и воздуха, движеніе матеріи, „становленіе“ времени. То, что не „разумно“ *органической мыслью*, можетъ оказаться „разумнымъ“ *органической душевностью* или, по крайней мѣрѣ, *органическимъ самосозиданіемъ*; то, что не „разумно“ цѣликомъ („образъ“), то „разумно“ отчасти („явленіе“): безсознательное имѣетъ въ себѣ *потенцію* сознанія, неодушевленное скрываетъ въ себѣ *зачатокъ* одушевленія, неорганическое обладаетъ хотя бы *одною изъ чертъ* организма, — „текучестью“, или „тождествомъ“, или „тотальностью“... Именно постольку и *лишь* постольку философія, „построяющая“ *дѣйствительность*, будетъ имѣть въ виду и низшія явленія міра.

Этому *низведенію Идеи* соотвѣтствуетъ *потенцированіе конкретно эмпирическаго*.

Въ принципѣ признается, что *въ иррациональной стихіи міра не все подлежитъ отверженію*, что въ ней должна быть произведена своеобразная дифференціація, отдѣляющая пріемлемыя состоянія ея отъ непріемлемыхъ, отыскивающая зачатки высшаго въ низшемъ и завершающаяся органическимъ пріятіемъ того, что повинуется силѣ Понятія. Потенцировать чувственную стихію значитъ *открыть въ ней „пріемлемыя“ состоянія и расположить эти состоянія по восходящимъ*

ступенямъ „спекулятивной метаморфозы“, начиная отъ простѣйшей стихіи „пространства“ и кончая цѣлостнымъ поглощеніемъ ирраціональнаго — въ философской мысли. Разумный элементъ міра открывается какъ въ низшихъ, не цѣликомъ дѣйствительныхъ „явленіяхъ“, такъ и въ высшихъ, цѣликомъ дѣйствительныхъ „образахъ“. Эти „образы“, вполне пріившіе и осуществившіе спекулятивную форму и божественное содержаніе, признаются *дѣйствительными единичностями* и включаются („по-емлются“) въ рядъ Божія пути.

Такимъ образомъ, *ученіе о дѣйствительности подлинно вводитъ ирраціональную стихію міра въ жизнь Божества*. Конкретное эмпирическое вводится въ нее не цѣликомъ и не на равныхъ правахъ съ Понятіемъ, но въ подчиненіи ему и притомъ въ мѣру своей *разумной мощи* („потенціи“). Вслѣдствіе этого путь Божій *расширяется* какъ по своему внутреннему составу или по *структурѣ*, такъ и по своему объему; ибо *чувственный элементъ* не исчезаетъ въ міровыхъ состояніяхъ Божества, но *сохраняется*. Ни органическая жизнь природы и человѣка, ни идейная глубина красоты, ни содержаніе абсолютной религіи, ни объективный духъ государства и нравственности, — не могутъ „быть“ иначе, какъ только въ *утвержденномъ, хотя и одухотворенномъ элементѣ чувственности*. Побѣда высшей стихіи *не уничтожаетъ и не отмѣняетъ существованія* низшей, но *заставляетъ ее принять спекулятивный законъ и организуетъ встрѣчу на высшемъ уровнѣ бытія*.

Однако, если „дѣйствительное“ — разумно и въ то же время, развертывается въ рядъ спекулятивныхъ единичностей, то Гегель долженъ былъ бы признать, что *ирраціональная стихія прокладываетъ себѣ путь во всю „конкретную“ науку*. Въ самомъ дѣлѣ, каждое „дѣйствительное образованіе“ включаетъ въ себя органически чувственный элементъ, и въ то же время, въ качествѣ „спекулятивной единичности“, входитъ во „всеобщность“ научной категоріи. И вотъ, если въ отношеніи между *наукой и міромъ* или, по крайней мѣрѣ, между *конкретными науками и спекулятивными единичностями міра* осуществляется законъ „всеобщности“, то содержаніе міро-

выхъ „образовъ“ должно быть *цѣликомъ* включено въ содержаніе всеобщихъ категорій науки: ибо единичное входитъ во всеобщее, какъ его живая часть, а всеобщее входитъ въ единичное, какъ его живая сущность ¹⁾. Содержаніе единичности должно быть *ассимилировано* содержанію всеобщности; въ противномъ случаѣ отношеніе между ними получаетъ характеръ „абстрактности“ и „дискретности“.

Признать, что ирраціональная стихія органически введена въ спекулятивную науку, Гегель не могъ потому, что это придало бы самой философіи чувственно-осложненный и эмпирически-деградированный характеръ. Если конкретныя науки, слагающія „всеобщую“ ткань *міровой* жизни Бога, движутся въ элементъ, наполовину ирраціональномъ, то онѣ выпадаютъ изъ сферы спекулятивной мысли и перестаютъ быть философскими науками, ибо *спекулятивная мысль по составу своему вполне свободна отъ чувственно-неразумной стихіи*. Но въ такомъ случаѣ взаимное отношеніе между единичными *міровыми* „образами“ и категоріями конкретныхъ наукъ складывается не по закону спекулятивной всеобщности, а по схемѣ *разсудочной* всеобщности. *Отвлечься отъ содержанія единичнаго* спекулятивное Понятіе не можетъ; это свойственно не ему, но *разсудочному* понятію: именно *разсудочное мышленіе* начинается съ чувственного и восходитъ къ не-чувственному, разрываетъ содержаніе „конкретнаго явленія“ и фиксируетъ только одну его сторону, возносится надъ нимъ, не включаетъ его въ себя и учреждаетъ свое самодовлѣющее содержаніе. Спекулятивное же Понятіе сохраняетъ въ себѣ все содержаніе элементовъ своего объема.

Все это означаетъ, что потенцированіе конкретнаго эмпирическаго совершается Гегелемъ только въ предѣлахъ *міра*, *міровыхъ* „явленій“ и „образованій“, но *не доводится до спекулятивной науки*. Между спекулятивными единичностями *міра* и наукою остается нѣкоторое зіяніе, заполняемое раз-

¹⁾ См. указанную статью „Ученіе Гегеля о реальности и всеобщности мысли“ въ „Вопр. Фил. и Псих.“, кн. 123.

судочнымъ скачкомъ. Всеобщія категоріи наукъ оказываются включенными въ ткань міра, но міровые образы оказываются не включенными въ науку; они *только „разумются“ въ объемъ категорій и схематически строятся ихъ содержаніемъ.* Конкретныя науки говорятъ о чувственной ирраціональной стихіи, но не *ею* и не *въ ней*.

Это слѣдуетъ понимать не въ томъ смыслѣ, что міровые образы исключаются изъ Божія пути, но въ томъ смыслѣ, что *путь Божій остается въ раздвоенномъ состояніи, проходя сразу и параллельно по двумъ линіямъ: въ міръ и въ науку.* Рядъ *дѣйствительности* и рядъ *реальности* не совпадаютъ; второй подлинно присутствуетъ въ первомъ, но первый не включается во второй. *Наука не объемлетъ міра, ни въ его непокорныхъ частяхъ, ни въ его спекулятивно-закономѣрныхъ образахъ.* Концепція панэпистемизма должна считаться окончательно не оправдавшейся.

Поэтому путь Божій въ міръ долженъ разсматриваться не только въ категоріяхъ науки, въ которыхъ онъ не укладывается и которыми онъ не исчерпывается, но *и въ своемъ самобытномъ строеніи и объемѣ.* „Категорія“ конкретной науки есть не образъ, а лишь всеобщая схема его; и, можетъ быть, именно поэтому отъ строгости діалектическаго метода не остается и слѣда въ конкретныхъ наукахъ.

Такова скрытая побѣда ирраціональной стихіи надъ Понятіемъ.

3. Образы міра.

Философское оправданіе міра не можетъ состоять ни въ бунтующемъ изобличеніи міра, какъ приближища зла (Платонъ), ни въ восторженномъ изображеніи его мнимаго совершенства (Лейбницъ). Ученіе о мірѣ должно быть прежде всего *предметно.* На зовъ спекулятивной мысли міръ самъ долженъ совершить свое раскрытіе, изобличеніе и оправданіе; онъ выполнить это безъ утаиванія и искаженія, въ строгой простотѣ и адекватности, ибо сокровенная сущность его, — спекулятивное Понятіе, — *не можетъ*

отозваться иначе *на свой собственный зовъ*. Здѣсь не можетъ быть мѣста для *пессимизма*: Понятіе, томящееся въ безмыслии своихъ міровыхъ состояній, радостно и цѣльно поспѣшить навстрѣчу познающему разуму, который идетъ освободить его; *все*, что „приняло“ и осуществило въ мірѣ законъ Идеи, „оправдывается“ на этомъ „судѣ“ черезъ простое раскрытіе своей природы и не оставитъ мѣста ни преувеличенію, ни унынію. Но не можетъ быть здѣсь мѣста и для *оптимизма*: то, что *не* вработало въ свое „существованіе“ „реального“ строя, *само* не вступитъ въ рядъ Божія пути и продолжитъ среди явленій свою скрытую борьбу за очищеніе. „Пессимизмъ“ и „оптимизмъ“—не болѣе, чѣмъ случайныя „точки зрѣнія“, всплески субъективныхъ мнѣній, тенденціозныя концепціи заинтересованной человѣческой души. Спекулятивная философія открываетъ лишь то, что *есть*, потому что она *предоставляетъ самому предмету открытъ о себѣ истинное*.

Такъ понимаетъ Гегель свое ученіе о *дѣйствительности*. Именно голосъ предметнаго обстоянія, приведшій его къ *пріятію ирраціональной стихіи*, руководитъ имъ и въ самомъ способѣ трактованія міровыхъ образовъ. Гегель стремится очистить и освободить свой „методъ“ ото всего, что не предносится ему, какъ реальный способъ жизни, осуществляемый самимъ предметомъ. Онъ стремится „передать“ о предметѣ лишь то, что подлинно видитъ въ немъ; онъ стремится „излагать“ предметъ именно такъ, какъ предметъ самъ себя излагаетъ. Внимая предмету онъ столь многое перестроилъ въ своихъ исходныхъ воззрѣніяхъ, что поистинѣ пріобрѣлъ право на ту мудрую иронию, съ которой говоритъ нерѣдко о „мнѣніяхъ“, „субъективныхъ симпатіяхъ“, „праздныхъ поученіяхъ“, „идеалахъ“ и т. д.

Предметъ заставилъ Гегеля признать, что въ немъ скрывается не одна, а *двѣ* стихіи. Міръ *дѣйствительный* складывается изъ чувственнаго, временнаго, ирраціональнаго существованія и сверхчувственной, сверхвременной, разумной реальности. Ни одна изъ этихъ стихій не можетъ быть

ни устранена, ни ликвидирована другою въ предѣлахъ *дѣйствительности*, хотя низшая окончательно „снимается“ и поглощается высшею въ сферѣ *реальности* (философское мышление). Отношеніе этихъ стихій въ міръ есть отношеніе *борьбы*, связующей обѣ стороны въ спекулятивный *симбиозъ*, или отношеніе *симбиоза*, слагающагося въ форму *борьбы*. Борьба между ними ведется за первенство и самоосуществленіе; не за исключительность бытія, но за подчиненіе противника своему закону; эта борьба ведется за то, чтобы сполна осуществился *высшій способъ жизни*.

Противоборство стихій, стоящихъ въ симбиозѣ, приводитъ естественно къ постоянному *компромиссу*; однако не къ компромиссу произвольнаго самоограниченія, а къ *преходящему равновѣсію борющихся силъ*. Вынужденное мириться съ неизмѣнною наличностью ирраціональной стихіи, Понятіе остается и въ мірѣ—дѣйствующимъ, творческимъ, поборающимъ началомъ и ведетъ „суровую, безконечную борьбу“¹⁾ съ инобытіемъ, постоянно развертываясь въ *своеобразный покой достиженія*. Однако всѣ явленія міра *не окончательны*; всѣ они осуществляютъ только „перемиріе“ стихій. Понятію необходимы эти „компромиссы“ или „перемирія“ для того, чтобы *явиться*; но внутренняя природа его терпитъ здѣсь только *преходящее успокоеніе* и разрѣшаетъ его все вновь и вновь въ безпокойное самоотрицаніе. Даже явленія высшаго покоя, осуществляющіяся на землѣ,—уснувшее море, распустившійся цвѣтокъ, греческая скульптура, романскій соборъ, свободная нравственность²⁾, — постигаются лишь какъ *состоянія не примирившейся примиренности*.

Уровень этого компромисса зависитъ отъ того, *насколько Понятію удалось „проработать“ стихію инобытія и подчинить ее себѣ*. Въ зависимости отъ этого каждый міровой фрагментъ есть или „явленіе“, осуществляющее спекулятивный законъ *лишь до извѣстной степени*, или „образъ“, осуществля-

1) „Harter unendlicher Kampf“. Ph. G. 53.

2) Сравн. напр. Епс. III. 429. Recht. 68. 172.

ющій его *цѣлостно*. Однако и „образы“ не всё равноцѣнны и получаютъ свое мѣсто въ ряду Божественнаго восхожденія въ зависимости отъ той *чистоты и свободы*, съ которой они осуществляютъ въ себѣ законъ спекулятивнаго Понятія.

„Образъ“ стоитъ по совершенству своему выше „явленія“ и можетъ разсматриваться, какъ его *идеальный предѣлъ*, какъ тотъ уровень совершеннаго „вразумленія“, на который „явленію“ *предстоитъ* и, если угодно, *слѣдуетъ* подняться. „Образы“ и „явленія“, въ зависимости отъ своего характера, раздѣляются на „ступени“, ряды или группы и каждая группа носить соотвѣтствующее наименованіе, принадлежащее какъ „явленіямъ“, такъ и „образамъ“, входящимъ въ нее. Поэтому „организмомъ“ можетъ быть названъ и уродливый, и больной, и несовершенный организмъ; „произведеніе искусства“ можетъ быть и „явленіемъ“ и „образомъ“; разлагающееся государство будетъ все же „государствомъ“, и извращенная религія будетъ называться „религіей“. Но къ числу *образовъ* можетъ быть отнесенъ только „совершенный“ организмъ; только „истинное“ государство, только произведеніе „прекраснаго“ искусства, только религія „откровенія“ должны быть включены въ восходящій рядъ „образовъ міра“. „Образы“ осуществляютъ собою то, чего не осуществляютъ „явленія“; „явленіе“ есть какъ бы *еще* не состоявшійся или *уже* не удавшійся „образъ“; „образъ“ есть „явленіе“, достигшее своего идеальнаго предѣла или *осуществившее свое имманентное значеніе*.

Отсюда ясно, что „міровой образъ“ *не* есть „идеаль“, если разумѣть подъ „идеаломъ“ то, что *должно* быть, но что на самомъ дѣлѣ не осуществляется. И, точно также, міровой образъ не есть „реальность“, если разумѣть подъ „реальностью“ то, что хотя эмпирически и осуществилось, но что *не должно* быть, или *могло бы и не быть*. „Міровой образъ“ не есть ни то, ни другое; но *и* то, *и* другое вмѣстѣ и сразу. Это есть „идеаль“ для одноименныхъ „явле-

ній"; и въ то же время осуществившаяся „дѣйствительность“, т.-е. *реальность, принявшая существованіе*. Это есть то, что *должно* быть и въ то же время то, что *не можетъ не быть*. „Должно“ быть не въ томъ смыслѣ, что осуществленіе его есть желанная и радостная, но случайная удача; но въ томъ смыслѣ, что это есть *цѣль* и *достиженіе* божественнаго творчества. „Не можетъ не быть“ не въ томъ смыслѣ, что предшествующія эмпирическія обстоятельства были необходимою причиною послѣдующаго событія, но въ томъ смыслѣ, что Духъ *не можетъ не побѣдить* въ мірѣ, въ борьбѣ съ иррациональною стихіею, созданною имъ самимъ. „Міровой образъ“ есть спекулятивно-необходимое событіе; осуществленіе духовной побѣды; идеальное достиженіе въ мірѣ; нѣчто „реальное“ и въ то же время „существующее“, т.-е. „дѣйствительное“.

Характерной чертой всякаго „образа“ является цѣльное и неразрывное взаимо-проникновеніе между его *формою* и *содержаніемъ*. Если разумѣть подъ формою тотъ „элементъ“, въ которомъ раскрывается и осуществляется извѣстная сила, а подъ содержаніемъ—ту *силу*, которая осуществляетъ и раскрываетъ себя въ этомъ элементѣ,—то въ каждомъ образованіи *формою* будетъ иррациональная стихія, а *содержаніемъ*—спекулятивное Понятіе. Если же подъ формою разумѣть тотъ *закономѣрный строй*, который зиждетъ внутреннее и внѣшнее единство „образа“, а подъ содержаніемъ—ту *матерію*, которую этотъ законъ сковываетъ въ единство,—то въ каждомъ образованіи *формою* будетъ спекулятивное Понятіе, а *содержаніемъ*—иррационально-чувственная стихія. Однако правильнѣе не примѣнять терминовъ „форма“ и „содержаніе“ къ чувственному элементу: *истиннымъ содержаніемъ* и *истинною формою* „образа“ является *сила Понятія*, а чувственный элементъ остается лишь *средствомъ выраженія*, или „средою“, „медіумомъ“, — способомъ „являться“, а не способомъ „быть“. Сила Понятія приноситъ *свое содержаніе* и раскрываетъ его въ дѣйствительномъ „образѣ“: это содержаніе Божественно, ибо оно есть само *бытіе Божіе*. Сила

Понятія приносятъ и свою форму и осуществляетъ ее въ дѣйствительномъ „образѣ“: эта форма Божественна, ибо она есть *діалектически-органический ритмъ Идеи*. Въ Богѣ нѣтъ формы, отдѣльной отъ содержанія, и нѣтъ содержанія, которое могло бы оторваться отъ своей формы. Спекулятивное содержаніе есть нѣчто живое; оно живетъ и творить себя по-своему и иначе не можетъ; его живая глубина несетъ въ себѣ и съ собою свой ритмъ, и этотъ живой ритмъ и есть его единственная форма.

Тотъ фрагментъ міра, который не приѣмлетъ спекулятивного содержанія *вмѣстѣ* съ имманентною ему спекулятивною формою, не есть „образъ“. Но тотъ, который приѣмлетъ,—снимаетъ въ значительной степени различіе между „эмпирическимъ“ и „метафизическимъ“, столь опредѣленно установленное Кантомъ и столь остро почувствованное самимъ Гегелемъ. То своеобразное депотенцирование Идеи, къ которому Гегель былъ приведенъ въ философскомъ „пріятіи“ міра, придало уже Понятію значеніе органической и даже просто „физической“ силы ¹⁾; „метафизическое“ скрылось въ первозданной, стихійной глубинѣ „физическаго“ и исчезло въ неразличимости. Восходящій рядъ „образовъ“ осуществляетъ эту неразличимость инымъ способомъ: эмпирическое превращается въ *адэкватное выраженіе*, въ *«знакъ»* *тою метафизическаго содержанія, которое ему дано вмѣстѣ и раскрыть*.

Это означаетъ, что не всякій „эмпирической“ фрагментъ міра можетъ вмѣстѣ и „явить“ всякое спекулятивное содержаніе, ибо здѣсь осуществляется нѣкое строгое соотвѣтствіе. Но въ предѣлахъ этого соотвѣтствія чувственный элементъ міра можетъ и долженъ принять спекулятивное содержаніе, выпавшее ему на долю, такъ, чтобы каждый уголь, *каждый атомъ* его существованія былъ бы насыщенъ и проникнутъ наличной разумностью и „дѣйствительно“ являлъ бы *подлинное присутствіе силы Божіей*. Быть воистину

¹⁾ Срв. Diss. 21.

„знакомъ“ высшаго, значить быть не „отъ себя“ и не „собою“, но только *«въ видѣ себя»*; „знакъ“, насыщенный тою глубиною, которую онъ „означаетъ“, загорается „внутреннимъ“, сокровеннымъ огнемъ своего Божественнаго значенія и становится его необходимою и *адекватною видимостью*. Но и видимость эта утрачиваетъ весь одіозный характеръ, присущій всякой „видимости“, какъ таковой: видимость перестаетъ быть искажающей и темнящей, скрывающей личиною, но получаетъ значеніе соблюдающаго и свѣтлаго, *открывающаго вида*. „Видъ“ есть не отъ лжи и не отъ тьмы, но отъ свѣта: онъ не отлучаетъ, а приобщаетъ; онъ необходимъ для *очевидности и откровенія*. Чувственное не только становится „медумомъ“ разумаго содержанія, но включается въ его истинную модификацію; оно оказывается его органическою тканью, его подлиннымъ состояніемъ. „Образъ“ есть не осуществляющаяся, но осуществившаяся сущность: *Богъ, принявшій инобытіе въ органическій составъ своей дѣятельности*.

Въ результатѣ такого сочетанія обѣихъ стихій каждый образъ являетъ собою сращенное единство, въ которомъ невозможно отличить „чисто-эмпирическое“ отъ „чисто-метафизическаго“, и, поскольку это было бы возможно, постольку данное образование уклонялось бы отъ истинной спекулятивной органичности. Способъ его существованія эмпириченъ, чувственъ и нерѣдко, сверхъ того, матеріаленъ; но этотъ способъ существованія самъ по себѣ, какъ таковой, не имѣетъ бытія; взятый въ отвлеченіи отъ метафизической сущности, онъ есть не реальная, условная „абстракція“, — созданіе того субъективнаго воображенія и той субъективной мысли, которая допустила этотъ актъ, произвольнаго отвлеченія; поскольку же этой абстракціи дѣйствительно соотвѣтствовало бы что-нибудь въ строеніи даннаго образа, постольку онъ былъ бы несовершененъ. Чувственный фрагментъ пронизанъ и освященъ разумностью такъ, что въ его лицѣ присутствуетъ въявь сама Божественная сила; разумъ изливается въ стихію инобытія, за-

хватывая ее и творя себя въ ней такъ, что *Божественная сила получаетъ чувственное бытіе*. Въ „образѣ“ нѣтъ „чисто-эмпирическаго“, но нѣтъ и „чисто-метафизическаго“; здѣсь можно еще говорить о различіи двухъ „законовъ“ или „порядковъ“, хотя одинъ изъ нихъ — низшій — преодолѣнъ и въ своей самобытности погашенъ; но реально двѣ стихіи уже не разнствуютъ. Высшая облекла себя въ низшую и стала „теперь“ и „здѣсь“ „этимъ существованіемъ“; низшая приняла въ себя высшую и стала вѣчною и всеобщею сущностью. Связь между ними такова, что тотъ, кто создаетъ эмпирическую ткань „образа“, творитъ дѣйствительность“ субстанции; и тотъ, кто разрушаетъ чувственную видимость „образа“, разрушаетъ духовное откровеніе. Въ этомъ трагедія образовъ: *дѣйствительность Божіей жизни на землѣ подлежитъ судьбѣ временныхъ и преходящихъ вещей и подвержена смертности и концу*. Безсмертное является облеченнымъ въ смертность, и только вѣчная сущность „образа“, — „бытіе его быванія“ — избавлена отъ этого рока.

Все развитіе такъ называемыхъ у Гегеля „конкретныхъ“ наукъ посвящено раскрытію и обоснованію того, что въ мірѣ *имѣются* такіе образы: „дѣйствительные“, — ибо состоящие изъ „сущности“ и „существованія“; побѣдные, — ибо осуществляющіе спекулятивный симбіозъ между двумя стихіями; божественные, — ибо вмѣщающіе подлинную силу Божію; временные и конечные, — ибо состоявшіеся въ чувственно-эмпирической ткани міра; и, наконецъ, восходящіе „по ступенямъ къ высшему и послѣднему одухотворенію, — къ „абсолютной“ *свободѣ*.

Таково прежде всего *Натуръ-Философское* ученіе о *естественномъ организмѣ*, впервые осуществляющемъ въ природной матеріи высшій законъ духовной жизни.

Естественный организмъ есть первый и простѣйшій „образъ“ міровой дѣйствительности. Онъ чувственно-материаленъ, пространственно-времененъ и, слѣдовательно, эмпирически ирраціоналенъ по внѣшнему способу существованія; и въ то же время онъ есть созданіе внутренней субъек-

тивности и самости Понятія, впервые изливающегося въ вещественную среду. Въ этомъ его дѣйствительность. Однако, эта „дѣйствительность“ имѣетъ характеръ не „явленія“, а образа, ибо являетъ побѣду „внутренняго“ надъ „внѣшнимъ“.

Естественный организмъ, въ силу своей матеріальной природы, неизбежно встрѣчается съ вещественнымъ инобытіемъ въ лицѣ окружающей его среды, вступаетъ съ нимъ во внѣшнюю борьбу и утверждаетъ свою дѣйствительность. Отдѣльныя стороны его входятъ въ отношеніе съ „другими вещами“ и вступаютъ черезъ это въ длительный процессъ измѣненій ¹⁾. Однако, организмъ обращается противъ протекающихъ извнѣ воздѣйствій, „заражаетъ“ собою приводящее ²⁾, превращаетъ его ³⁾ и пріобщаетъ къ своей субъективности, отождествляетъ съ собою и дѣлаетъ „чужое“ своимъ достояніемъ ⁴⁾, „идеализируя“ его ⁵⁾ и тѣмъ поддерживая въ себѣ свое „самостное единство“ ⁶⁾. Такимъ путемъ организмъ преодолеваетъ свое сплетеніе съ инобытіемъ ⁷⁾ посредствомъ усвоенія его ⁸⁾ и въ этомъ „внѣшнемъ процессѣ“ своемъ онъ сходится или „сливается“ самъ съ собою ⁹⁾. Онъ не останавливается на противодѣйствіи внѣшнему объекту ¹⁰⁾, но стремится вообще освободиться отъ внѣшняго процесса ¹¹⁾ и обратиться внутрь. Поэтому онъ превращаетъ внѣшній процессъ въ его противоположность и направляетъ его на поддержаніе своего образа ¹²⁾. Этимъ онъ создаетъ себѣ возможность относиться къ ино-

1) Ph. G. 52. Aesth. I. 155—159. 177. 190—191. Beweise. A. 457. 461.

2) Срв., напр., Enc. II. 502 (Z) «inficiren».

3) Enc. II. 531. (Z) „verwandeln“.

4) Enc. II. 502. (Z).

5) Aesth. I. 153. 157. 158.

6) „Selbstische Einheit“. Enc. II. 549—550.

7) Enc. II. 630 (Z). 631. (Z).

8) Log. III. 228. Enc. II. 596. (Z). Beweise. A. 462.

9) Enc. II. 619.

10) Enc. II. 619.

11) „Diesen Process von sich wegschafft. Enc. II. 619. Aesth. I. 159.

12) Ph. G. 52.

бытію „совершенно равнодушно“ ¹⁾ и слагаться въ замкнутую, поддерживающую себя „вещь“ ²⁾. Онъ утверждаетъ себя, какъ тѣлесно-живую индивидуальность, какъ конкретное-цѣлое ³⁾, несущее *въ себя* свою всеобщность, въ отличіе отъ неорганическихъ вещей, имѣющихъ ее *внѣ* себя ⁴⁾.

Такимъ образомъ, природный организмъ относится къ *окружающимъ его вещамъ* такъ, какъ *Понятіе* относится къ *ирраціональной стихіи міра* вообще; поэтому онъ есть первое раскрытіе или откровеніе силы Божіей въ мірѣ. Онъ есть осуществленіе Идеи въ мірѣ быванія ⁵⁾, явленіе Идеи въ природѣ ⁶⁾, — „чувственно объективная Идея“ ⁷⁾. Онъ есть *первый образъ* и потому *про-образъ* высшаго. Не выходя за предѣлы матеріальной вещественности, онъ свидѣтельствуеъ о томъ, что обѣ стихіи могутъ срастись въ „одушевленную тотальность“ ⁸⁾, что въ мірѣ возможенъ объективно существующій „идеализмъ“ ⁹⁾.

И при всемъ этомъ онъ сохраняетъ временное и конечное существованіе. Свойственная ему матеріальность подвергаетъ его року вещей, и процессъ его самоутвержденія имѣетъ однажды придти къ концу; неизбежное взаимодействіе съ другими вещами дѣлаеъ его ограниченнымъ и зависимымъ; его бессознательная природа ¹⁰⁾ указываетъ предѣлы его самостоятельности и свободѣ ¹¹⁾: уже субстанція и еще не субстанція; уже самодѣятельность и еще зависимость; уже организмъ и еще чувственная вещь. Это есть *первое овеществленіе спекулятивнаго закона*.

1) Phän. 210—211.

2) Phän. 199.

3) Log. III. 253.

4) Enc. II. 278. (Z).

5) „Dasein der Idee“. Aesth. I. 153.

6) „Naturerscheinung der Idee“. Aesth. I. 154. 155.

7) „Die sinnlich objektive Idee“. Aesth. I. 160.

8) Aesth. I. 161.

9) Aesth. I. 160.

10) Срв. напр. Enc. I. 377.

11) Aesth. I. 193.

Оно находитъ свое завершеніе въ душевно-тѣлесной жизни *человѣка*. Здѣсь „внутренняя сила“ получаетъ психическій характеръ: *душа* осуществляетъ себя *въ вещи*, а „внѣшняя матеріальность“ *превращается въ тѣло*; душа творитъ *себѣ тѣло* для того, чтобы раскрыть себя сначала *черезъ него*, а потомъ *независимо отъ него* и, можетъ быть, *вопреки ему*. „Человѣкъ“ есть новый „образъ“, болѣе высокій, чѣмъ естественный организмъ и открывающій новую перспективу уже не „природнаго“, а *духовнаго* восхожденія „Дѣйствительность“ *человѣка* въ томъ, что онъ состоитъ изъ „сущности“,—души,—и „существованія“,—тѣла. Принадлежность его къ „образамъ міра“ опредѣляется тѣмъ, что душа, какъ внутренняя спекулятивная сила, побѣждаетъ чувственно-эмпирическую косность матеріи и слагаетъ себѣ *живое и прекрасное тѣло*, являющее высшую *закономѣрность* ея бытія. Побѣда души надъ тѣломъ и выходъ ея въ самостоятельную и независимую *разумную* „дѣятельность“ *раскрываетъ* ея божественную силу: внѣшняя „природа“ *проводится* черезъ „смерть“ ¹⁾ „снятіе“ ²⁾ и „негацію“ ³⁾ для того, чтобы „*молнія духа ударила*“ ⁴⁾ въ чувственную матеріальность тѣла; природа „*сожигаетъ* себя, какъ фениксъ“ для того, чтобы духъ могъ выйти въ жизнь изъ этого огня ⁵⁾. Такая героическая „негація“, завершающаяся самосознаніемъ и „*бытіемъ для себя*“ ⁶⁾, есть подлинное проявленіе силы Божіей. И тѣмъ не менѣе, *человѣкъ*, какъ таковой, сохраняетъ свое чувственно-матеріальное существованіе, свою временность, конечность и тѣлесную смертность, и послѣдняя практическая задача его жизни состоитъ въ томъ, чтобы придать самой смерти своей спекулятивное значеніе.

1) Срв. Енс. II. 691. 693.

2) Енс. II. 693. Срв. Енс. III. 43. (Z). 46. 175. (Z) и др.

3) Енс. III. 13.

4) Dñf. 268. Это выраженіе принадлежит Шеллингу.

5) Енс. II. 695. (Z).

6) Срв. объ этомъ переходѣ Енс. II. 693. Rel. II. 50, а также главы о „сознаніи“ и „самосознаніи“ въ Phän. и Енс. III.

Высшимъ „образомъ“, выводящимъ человѣка изъ его единичности и конечности и открывающимъ ему путь къ „всеобщей“ жизни и спекулятивной смерти, является *соціальный организмъ* и его завершеніе—*государство*. Государство „дѣйствительно“, ибо состоитъ изъ „сущности“,—всеобщаго, субстанціального народнаго духа,—и „существованія“,—чувственно-эмпирическаго элемента, предстоящаго въ видѣ территоріи, климата, природы, хозяйства и множества тѣлесно-душевныхъ человѣческихъ индивидуальностей. Оно принадлежитъ къ „образамъ“, ибо осуществляетъ въ эмпирическихъ условіяхъ земнаго общенія органическую „конкретность“: сращеніе индивидуальностей во „всеобщность“ и жизнь духа въ преодолѣнной и одухотворенной средѣ разединенныхъ хотѣній и овеществленныхъ интересовъ. Государство есть дѣйствительность Божественной силы, открывающей себя въ совмѣстной жизни людей; оно есть явленіе Идеи во временномъ ряду исторіи. Отсюда его конечность и временность, его духовное значеніе и его предѣлы.

Въ *искусствѣ* осуществляется новое, высшее сращеніе Понятія съ ирраціональной стихіей, сращеніе въ которомъ „внутреннее“ уже не стремится высвободиться изъ „внѣшняго“, какъ это имѣетъ мѣсто въ жизни организма, человѣка и государства, но зрѣетъ замкнуто, самозаконно и лишь затѣмъ свободно выходитъ въ сферу инобытія, чтобы явить состоявшееся откровеніе.

Созданія искусства „дѣйствительны“, какъ *чувственныя явленія духа*. Художественное творчество имѣетъ свой особый способъ осознанія и изображенія предмета, и именно этотъ способъ вводитъ его въ предѣлы эмпирически-чувственной сферы. Элементомъ Духа въ искусствѣ служитъ „созерцаніе и образъ“ ¹⁾, „чувственное бываніе“ ²⁾, „внѣшній данный матеріаль“ ³⁾, „внѣшнее существованіе“ ⁴⁾. Даже

¹⁾ Recht. 430.

²⁾ Enc. III, 335 (2).

³⁾ Enc. III, 442.

⁴⁾ Aesth. I. 39. 105. 106. 206.

„самое высокое“ искусство изображаетъ „чувственно“ ¹⁾, т.-е. въ такой формѣ, которая „отчетливо противостоитъ мысли“ ²⁾. Изображаемое содержаніе существуетъ въ видѣ естественнаго ³⁾, непосредственнаго ⁴⁾ явленія ⁵⁾. Именно „чувственно-образный видъ дѣлаетъ“ нѣчто произведеніемъ искусства ⁶⁾: этотъ способъ „раскрытія“ ⁷⁾ или „изображенія“ ⁸⁾ составляетъ самую природу его. Всеобщность является здѣсь вполне индивидуализированной ⁹⁾; она „поставляется передъ очами въ чувственно-единичномъ“ видѣ ¹⁰⁾, какъ „индивидуальный“ образъ „дѣйствительности“ ¹¹⁾, какъ „воплощеніе духа“ ¹²⁾.

Именно „Духъ“ есть то, что воплощается въ образахъ прекраснаго искусства и что придаетъ ему значеніе духовнаго самопознанія. Предметомъ и содержаніемъ искусства и эстетическаго творчества является сама „истина“ ¹³⁾, Идея ¹⁴⁾, т.-е. само Божество. Искусство есть особый способъ „выговаривать божественное“ ¹⁵⁾, или, что то же, „изображать Абсолютное“; подобно спекулятивной философіи, оно есть „богослуженіе“ ¹⁶⁾, „живое созерцаніе абсолютной жизни и тѣмъ самымъ пребываніе въ единствѣ съ нею“ ¹⁷⁾. То, что изображаютъ произведенія искусства,

1) Aesth. I. II. 8. 47. 73. 91. 94. 102. 317 и др.

2) «dem Gedanken ausdrücklich gegenübersteht», Aesth. I. 17.

3) Enc. III. 441. Aesth. I. 60.

4) Aesth. I. 52—53. 94.

5) Aesth. I. 60. 206.

6) Aesth. I. 67.

7) «enthüllt die Wahrheit in Form sinnlicher Kunstgestaltung». Aesth. I.

73. 132. 197.

8) «sinnliche Darstellung». Aesth. I. 91.

9) Aesth. I. 68. 92—93. 96. 232; срв. 255. 316.

10) Aesth. I. 68. 92—93.

11) Aesth. I. 96.

12) Срв. der „Geist sich verleiblicht.“ Aesth. I. 215.

13) Aesth. I. 73.

14) 5 Rec. 213; срв. 3 lat. 313. Enc. III. 335. (Z). Aesth. I. 94. 96. 97.

15) Aesth. I. II. 225.

16) „Gottesdienst“. Diff. 270.

17) „Lebendiges Anschauen des absoluten Lebens und somit ein Einssein mit ihm“. Diff. 270.

то, надъ чѣмъ бѣется, страдая и радуясь, душа художника, есть само „спекулятивное Понятіе“, т.-е. Духъ въ его существенной природѣ; это есть „истинное Всеобщее или Идея“ ¹⁾, сама „метафизическая Всеобщность“ ²⁾, само „Разумное“ ³⁾, суцая конкретная духовность ⁴⁾. Каждое произведеніе настоящаго искусства постигаетъ и открываетъ нѣкое „классическое“ состояніе Духа, самоопредѣляющагося въ своемъ пути,—нѣкое „идеальное, всеобщее міровое состояніе“ ⁵⁾, выражающее природу Божества и осуществляющееся во „внутренней природѣ вещей“ ⁶⁾. Искусство родится *изъ Духа и въ духъ* и потому сплетается корнями своими съ природой, религіей, нравственностью и философіей ⁷⁾. *Откровеніе* есть содержаніе искусства, и человѣкъ, эстетически творящій, есть „художникъ Бога“ ⁸⁾.

Таково двойное строеніе „образовъ“ искусства. Понятно, что оно сводится къ единству только благодаря тому, что чувственный и вещественный матеріалъ оказывается способнымъ къ одухотворенію. Такъ, въ истинномъ произведеніи искусства конкретное-эмпирическое является „лишь знакомъ Идеи“ ⁹⁾, лишеннымъ самостоятельности ¹⁰⁾ и самодовлѣнія. Рожденное въ духъ и пребывающее въ лонѣ Духа ¹¹⁾, оно получаетъ „духовное крещеніе“ ¹²⁾ и изображаетъ лишь то, что соотвѣтствуетъ божественной природѣ. Искусство снимаетъ съ произведеній своихъ „обманчи-

¹⁾ Enc. III. 335 (Z); срв. Aesth. I. 68.

²⁾ Aesth. I. 30.

³⁾ Срв. Aesth. I. 82.

⁴⁾ Срв. Aesth. I. 93. 103. 325.

⁵⁾ См. Aesth. I. 229—252; „der ideale Weltzustand“, 252; „einen allgemeinen Weltzustand“, 253.

⁶⁾ Срв. Aesth. I. 232.

⁷⁾ Срв. Enc. III. 440—446; особенно 444—445; а также Log. III. 328. Aesth. I. 108—116 и главы о природѣ.

⁸⁾ „Meister des Gottes“. Enc. III. 443.

⁹⁾ „nur Zeichen der Idee“. Enc. III. 441. Срв. Aesth. I. 215.

¹⁰⁾ Срв. Enc. III. 445. Aesth. I. 144. 325.

¹¹⁾ Aesth. I. 18.

¹²⁾ Aesth. I. 39.

вую видимость дурного, преходящаго міра“ и сообщает имъ „высшую, духовно-рожденную дѣйствительность“, приобщаетъ ихъ „высшей реальности“ ¹⁾. Духъ подчиняетъ себѣ чувственную матерію, очищаетъ ее ²⁾ и одухотворяетъ; все то, что привнесено дурной случайностью и самозаконностью ирраціональной стихіи, человѣческій духъ, внемля зову божественнаго Духа, отрицаетъ, „снимаетъ“ и удаляетъ ³⁾. Все же оставляемое „идеализируется“ ⁴⁾, насыщается значительностью Божія бытія, слагается по его закону, заживаетъ его жизнью. Чувственная наличность сохраняется ⁵⁾, но освобождается отъ оковъ голой матеріальности ⁶⁾, выводится изъ чащи конечнаго бытія и случайной неудачливости ⁷⁾. Произведеніе искусства остается вещью ⁸⁾ и внѣшней единичностью ⁹⁾, но утрачиваетъ свою дурную самобытность ¹⁰⁾ и свое равнодушіе къ духовному ¹¹⁾. Чувственное одухотворяется и духовное является въ чувственномъ видѣ ¹²⁾: око зреть „чистое тѣло внутренней красоты“ ¹³⁾.

Искусство достигаетъ того, что чувственный фрагментъ, „просвѣтленный“ ¹⁴⁾ Духомъ, становится носителемъ Духа, его осуществленнымъ „образомъ“, въ которомъ нѣтъ ничего, что идетъ не отъ Духа ¹⁵⁾, который „зачать и рожденъ“, незапятнанный дурной субъективностью ¹⁶⁾. Это

1) Aesth. I. 13.

2) Aesth. I. 200.

3) Срв. Aesth. I. 113. 200. 200. 206. 206. 227.

4) Aesth. I. 51. 111—112. 113. 215.

5) Aesth. I. 51. 65.

6) Срв. Aesth. I. 51. 65.

7) Срв. Aesth. I. 51. 102. 109.

8) Aesth. I. 51.

9) Aesth. I. 51.

10) Срв. Glaub. 7. Aesth. I. 150.

11) Aesth. I. 211.

12) Aesth. I. 52. 115.

13) „der reine Leib der inneren Schönheit“. Glaub. 7.

14) „verklären“. Enc. III. 441. Aesth. I. 204. 205.

15) Enc. III. 441. Aesth. I. 110. 195.

16) „von Subjektiver Besonderheit... und von deren Zufälligkeit unbefleckt empfangen und herausgeboren“... Enc. III. 443.

означаетъ, что между Идеей и ирраціональной стихіей осуществляется великое примиреніе ¹⁾, основанное на *взаимномъ пріятіи и проникновеніи*.

Въ образахъ „прекраснаго искусства“ ни чувственный элементъ, ни духовная сущность не представляютъ изъ себя чего-то внѣшняго и самостоятельнаго ²⁾: чувственное не есть „только оболочка“ ³⁾ духа; оно не только „соотвѣтствуетъ“ ⁴⁾ или „соразмѣрно“ ⁵⁾ ему; нѣтъ, оно „проникнуто“ ⁶⁾ спекулятивнымъ содержаніемъ, оно „совершенно усвоено“ имъ ⁷⁾ такъ, что даже „случайность“ конечнаго міра оказывается одухотворенной и сохраненной, ибо образу искусства присуща „видимость ненарочной случайности“ ⁸⁾. „Матерія“ становится „адекватною“ ⁹⁾ Духу; она вся черезъ Духъ: *его* „выраженіе“ ¹⁰⁾, *его* „излученіе“ ¹¹⁾, *его* „манифестация“ ¹²⁾. Подобно тому, какъ глазъ есть „сѣдалище души“, и вся душа цѣликомъ свѣтится изъ его глубины, такъ искусство „дѣлаетъ каждый свой образъ тысячеглазымъ Аргусомъ, такъ, чтобы внутренняя душа и духовность“ сіяла изъ cadaго „пункта“ его поверхности ¹³⁾ и притомъ *вся—отовсюду* ¹⁴⁾. Тогда между Духомъ и чувственностью возникаетъ единство ¹⁵⁾: обѣ стороны работаются ¹⁶⁾, врастаютъ ¹⁷⁾ одна въ другую; гармонія ¹⁸⁾,

1) „versöhnt“. Срв. Aesth. I. 91. 115. Enc. III. 443.

2) Aesth. I. 68.

3) „blosse Hülle“. Aesth. I. 67—68.

4) „entsprechen“. Aesth. I. 92—93. 94. 103.

5) „gemäss“. Aesth. I. 93. 196. 199. 201.

6) „durchdrungen“. Aesth. I. 18.

7) „vollständig angeeignet“. Aesth. I. 107.

8) Aesth. I. 150.

9) Aesth. I. 200.

10) Enc. III. 445.

11) „Scheinen“. Aesth. I. 144.

12) Aesth. I. 107.

13) Aesth. I. 197.

14) Aesth. I. 197.

15) „Eins sein“, „Einheit“, „Ineinsbildung“. Aesth. I. 53. 82. 94. 103.

16) „ineinander gearbeitet“. Aesth. I. 94.

17) „ineinander verwachsen“. Aesth. I. 68.

18) „Harmonie“. Aesth. I. 200.

согласіе ¹⁾, созвучіе ²⁾ ихъ превращаются въ интимную ³⁾ и неразрывную ⁴⁾, неразличимую ⁵⁾ сращенность, въ „завершенное взаимопроникновеніе“ ⁶⁾, въ растворенность ⁷⁾ и поглощенность ⁸⁾. Возникаетъ спекулятивное тождество чувственного-индивидуальнаго и сверхчувственного-всеобщаго. „Всеобщее настолько же пріобрѣтаетъ черезъ единичность конкретное существованіе, насколько субъективность единичнаго и особеннаго лишь во Всеобщемъ находитъ непоколебимую базу и подлинное содержаніе для своей дѣйствительности“ ⁹⁾. Всеобщее, поглощая единичность, вноситъ въ нее свою высшую спекулятивную согласованность ¹⁰⁾ и превращаетъ чувственный образъ въ тотальность ¹¹⁾, и обратно—чувственный образъ даетъ Всеобщности адекватное осуществленіе и индивидуально-опредѣленное бытіе ¹²⁾.

Въ этомъ вышемъ *спекулятивномъ симбіозѣ* „истинный образъ“ истиненъ потому, что „истинна выраженная имъ Идея“ ¹³⁾; чувственное освящено сіяніемъ Идеи ¹⁴⁾ и являетъ собою „тріумфъ сосредоточенной въ себѣ свободы“ ¹⁵⁾. Вотъ откуда проистекаетъ та высшая удовлетворенность ¹⁶⁾ и освобожденность ¹⁷⁾, которая присуща созданіямъ „прекраснаго искусства“. Образы его полны блаженнаго покоя ¹⁸⁾,

1) „Zusammenstimmung“. Aesth. I. 149. 199—200.

2) „Einklang“. Aesth. I. 201.

3) „Innigkeit“. Aesth. I. 94. 203.

4) „trennungslos“. Aesth. I. 232.

5) Aesth. I. 185.

6) „vollendete Durchdringung“. Aesth. I. 149; срв. 188.

7) „Verschmolzensein“. Aesth. I. 103.

8) „verschlungen“. Aesth. I. 201.

9) Aesth. I. 231. 232. 185.

10) Aesth. I. 199—200.

11) Срв. Aesth. I. 302.

12) Срв. Aesth. I. 252—313.

13) Aesth. I. 97.

14) Срв. „Sinnliches Scheinen der Idee“. Aesth. I. 144.

15) Aesth. I. 202.

16) „Befriedigung“. Enc. III. 446. Aesth. I. 202.

17) „Befreiung“. Enc. III. 446. Aesth. I. 65.

18) „Selige Ruhe“. Aesth. I. 204. 202. 203.

свѣтлаго радованія ¹⁾, самодовлѣющей ²⁾ законченности ³⁾. „Идеальный образъ искусства стоитъ передъ нами, какъ нѣкій блаженный Богъ“ ⁴⁾, *внутренно свободный во внѣшнемъ бытіи* ⁵⁾, безъ заботы объ иномъ ⁶⁾, чувственно-духовный; онъ есть осуществленная въ мірѣ красота ⁷⁾, „абсолютная Идея“ ⁸⁾.

И все же, несмотря на то, что искусство есть сонмъ дѣйствительныхъ „образовъ“ Божества на землѣ, оно не есть *высшій* способъ ⁹⁾ жизни, свойственный Духу. Самая форма существованія, противоположная мысли ¹⁰⁾, получаетъ ограничивающее значеніе: Понятіе живетъ здѣсь *не въ видѣ* понятія ¹¹⁾, оно отчуждено отъ своей настоящей атмосферы ¹²⁾ въ сторону чувственного и внѣшняго, гораздо болѣе даже, чѣмъ, напримѣръ, въ религіи ¹³⁾. Въ прекрасномъ искусствѣ Божество *предаетъ себя* образному и созерцательному существованію, оно облекается въ конечную и переходящую ткань, въ видимые и осязаемые облики, оно творитъ себя, какъ *овеществленную* духовность, т.-е. не въ истинномъ своемъ элементѣ ¹⁴⁾. Именно поэтому осуществленная красота остается примиряющей серединой, сочетающей въ себѣ *обѣ* стихіи, хотя и по закону *высшей*.

Религія, основанная на откровеніи, есть послѣдняя ступень дѣйствительности, сотканная органически изъ Разума и не-

1) „Heiterkeit“. Aesth. I. 202. 203.

2) „Sichselbstgenügen“. Aesth. I. 202.

3) „Beschllossenheit“. Aesth. I. 202.

4) „Wie ein seliger Gott“. Aesth. I. 202.

5) Aesth. I. 218.

6) Срв. Aesth. I. 218.

7) Срв. Aesth. I. 107.

8) Aesth. I. 120.

9) „Weise“ Log. III. 328; ср. о спекулятивномъ „рангѣ“ искусства. Aesth. I. 14. 93. 94. 102. 123. 124. 131. 132. 133. 134. 135. 136. 201. 225. 226 и др.

10) Срв. Aesth. I. 17.

11) Aesth. I. 8. 51. 51. 34. 201.

12) Aesth. I. 18.

13) Ph. G. 39.

14) Aesth. I. 103. 104; срв. 186.

разумной стихии. Она есть высшая ступень въ ряду „образованій“ потому, что она не только созрѣваетъ, но, и созрѣвъ, пребываетъ въ элементѣ „внутренняго“, въ элементѣ „познающаго созерцанія“, являясь во внѣ лишь въ стадіи исповѣдующаго культа.

Въ качествѣ дѣйствительнаго „образа“ религія включаетъ въ себя, съ одной стороны, неразумныя состоянія: Душа, религіозно обращенная къ Богу, *чувствуетъ и ощущаетъ* его. Внѣ чувства нѣтъ религіи ¹⁾; но именно поэтому религія всегда причастна *эмпирической душевности*, ибо чувство остается субъективнымъ, случайнымъ и неразумнымъ по природѣ своей.

Однако, въ религіи откровенія субъективное и неразумное чувствованіе пріемлетъ въ себя *подлинную силу Божию*. Это есть *истинная* религія, и поэтому она состоитъ въ дѣйствительномъ раскрытіи Богомъ своей природы человѣку. Богъ есть Духъ, а *откровеніе* есть самая сущность, самый *смыслъ* (Sinn) духовности ²⁾. Это означаетъ, что „Богъ есть и даетъ себя“ именно „въ отношеніи своемъ къ человѣку“ ³⁾. Со стороны Божества нѣтъ и не можетъ быть препятствій ⁴⁾ къ тому, чтобы въ человѣкѣ состоялось богопознаніе. Ибо къ самой сущности Божіей принадлежитъ то, чтобы *быть въ элементѣ сознанія и познанія*; сознаніе же принадлежитъ только человѣку ⁵⁾ и потому Богъ можетъ открыть себя только ему, который есть „духъ“ ⁶⁾.

Нелѣпо и чудовищно было бы приписывать Богу опасливое, ревнивое скрываніе отъ человѣка своей благодатной природы. По преданію еще въ Аѳинахъ былъ законъ, по которому человѣкъ, не позволившій другому зажечь свой

1) „Die Religion muss gefühlt werden, muss im Gefühl sein, sonst ist sie nicht Religion“. Beweise. 317.

2) Enc. III. 447.

3) Beweise. 328. Курсивъ принадлежитъ Гегелю.

4) „Von Seiten Gottes kann... nichts im Wege stehen“. Beweise. 330.

5) Срв., напр., Beweise. 300. 318.

6) Срв. Beweise. 330 и др.

огонь объ его огонь,—присуждался къ смертной казни¹⁾. Даже физическому свѣту и пламени свойственно сообщаться, распространяться и предаваться „инобытію“, не теряя своей природы и не умаяясь въ своей силѣ; тѣмъ болѣе свойственно природѣ Духа пребывать вѣрнымъ себѣ и не искажаться въ откровеніи, даруемомъ человѣку²⁾. Все это можетъ быть ясно и не-философскому сознанию. Духъ Божій свободенъ отъ всякой ревности и зависти³⁾. Зависть есть отношеніе *одного субъекта къ другому*; это есть враждебность *личнаго къ обладающему*, нелюбовное, отъединенное противостояніе существа, страдающаго отъ своей скудости. И вотъ, все это мертво въ жизни Божіей и неприменимо къ единой и единственной, всеобъемлющей субстанціи. Богъ есть бытіе не скудное и не ограниченное, но богатѣйшая тотальность. Оно не „противостоитъ“ ничему и не пребываетъ въ отъединеніи; напротивъ, онъ во всемъ видѣть и знаетъ только себя, имѣетъ дѣло только съ собою и даже „инобытіе“ свое, созданное имъ самимъ, онъ возвращаетъ къ себѣ властнымъ зовомъ и творческимъ, побуждающимъ усиліемъ. Самое откровеніе, исходящее отъ него, прие́млетъ имъ же самимъ: Богъ есть Субъектъ, открывающій себя; и Богъ есть субъектъ, воспріимлющій, *подъ видомъ человѣческаго существа*, свое откровеніе. Откровеніе есть *Божіе самопознаніе*, т.-е. *сознаніе имъ себя въ чело-вѣческой душѣ*⁴⁾.

Это означаетъ, что чело́вѣческая душа, переживая религію откровенія, исполнена присутствія Божія. Религія есть жизнь и „только жизнью можетъ быть постигнуть и вмѣщенъ Богъ“⁵⁾; ибо Богъ есть сама жизнь. Но тайна откровенія состоитъ въ томъ, что, когда чело́вѣкъ живетъ душою „въ Богѣ“, то это самъ Богъ живетъ *въ его душѣ* и

1) Beweise. 329.

2) Beweise. 329—330.

3) „Gott nicht neidisch ist“. Beweise. 329. 330. Срв. Enc. III. 447.

4) См. Enc. III. 448 и др.

5) Nohl. 318.

его душою. Истинная „вѣра въ Божественность возможна только тогда, если въ самомъ вѣрующемъ есть Божественное“ ¹⁾, ибо „только модификація Божества можетъ познать его“ ²⁾. „Въ каждомъ человѣкѣ“ есть этотъ „свѣтъ и эта жизнь“; и душа его не только освѣщается этимъ свѣтомъ на подобіе „темнаго тѣла, несущаго на себѣ лишь чужое сіяніе“, но загорается сама и горитъ своимъ собственнымъ огнемъ ³⁾. И этотъ огонь есть сама жизнь, сама „любовь“ ⁴⁾, само Божество, ибо Божество есть всепроникающая сила любви ⁵⁾. Богъ живеть дѣйствительно въ душѣ человѣка, такъ, какъ Лоза присутствуетъ въ вѣтвяхъ своихъ ⁶⁾, такъ, какъ Всеобщее входитъ въ свои единичности; и самъ пробуждаетъ въ душѣ человѣка вѣру и восхождение ⁷⁾ къ богопознанію.

И все же, несмотря на это, спекулятивное тождество „чувствующей души“ съ Богомъ, *религія откровенія* остается въ сферѣ *дѣйствительности* и не входитъ въ предѣлы *чистой реальности*. Религія есть „образъ“ дѣйствительности, соединяющій въ себѣ подлинное бытія Божіе и *эмпирически-иррациональную форму его жизни*. Религія есть жизнь Бога въ *субъективности* ⁸⁾ чувствующей души; правда, „естественное чувство сердца“ оказывается здѣсь „связаннымъ“ и подчиненнымъ „свободному Духу“ ⁹⁾, но сущность Божества высказывается ею все же на *не-божественномъ языкѣ „людей“* ¹⁰⁾. Поэтому даже въ откровенной религіи душа живеть *во истину* и живеть *истиною*, но живеть *не истинно*. Правда, религія откровенія и философія имѣютъ одно и то же со-

1) Nohl. 313.

2) Nohl. 313.

3) Nohl. 313.

4) Nohl. 391.

5) Срв. Log. III. 39—40. Nohl. 391.

6) Nohl. 391. 314. Срв. Prop. 203.

7) Beweise. 356.

8) Enc. III. 440.

9) Hinr. 296.

10) Enc. I. XXI.

держаніе ¹⁾); правда, религія, какъ „достоверная увѣренность“ ²⁾), какъ сознаніе „объективнаго содержанія истины“ ³⁾),—несетъ въ себѣ элементы знанія ⁴⁾), нуждается въ мысли ⁵⁾), ведетъ къ философскому познанію ⁶⁾);—но истинный переходъ ея отъ чувства и „сердца“ ⁷⁾ къ мысли—дѣлаетъ ее уже *философіей*: только для мысли „содержаніе религіознаго ощущенія не есть чувственное созерцаніе и чувственное представленіе“ ⁸⁾).

Такъ въ „образахъ міра“ открывается возможность примиренія между обѣими стихіями, возможность ихъ взаимнаго проникновенія, ихъ конкретнаго симбіоза, слагающагося по закону Понятія. Чувственно-эмпирическое настолько пропитывается жизнью Понятія, что вступаетъ съ нимъ въ органическое тождество. Слѣдуя голосу предмета, Гегель вынужденъ былъ признать, что Духъ можетъ стать вещью и внести въ нее законъ своей жизни, и что Духъ можетъ овладѣть неразумными силами души и раскрыть *въ нихъ и для нихъ* свою божественную природу. „Образы міра“ являютъ обѣ стихіи не „рядомъ“, но *одну въ другой*. Такъ, образъ красоты не есть „сумма“ или „агрегатъ“ чувственаго и сверхчувственаго; нѣтъ, это есть *овеществившая себя Идея* или *Духъ, сущій во образъ вещи*. Образъ „души, принявшей откровеніе“ осуществляетъ не „схожденіе“, или „соприкосновеніе“, или „общеніе“ Бога и души; нѣтъ, это есть *самооблеченіе Бога въ чувственную душу или созерцаніе душою своей божественной природы*. Душа, пріемлющая откровеніе есть *божественная душа*.

¹⁾ Срв. Phän. 419. 509. Log. III. 328. Enc. I. XXI. 3. Enc. III. 429. 430. 438. 446. 453. Recht. 333. Briefe II. 77. Prop. 203. 205.

²⁾ Enc. III. 441. Beweise. 335.

³⁾ Срв. Enc. III. 429. 441. Recht. 333. Hinr. 229. Briefe. II. 75—77.

⁴⁾ Nohl. 289. Diff. 185. Glaub. 103. Phän. 419. 509. 511. Enc. III. 440. Beweise. 311. 324. Prop. 203.

⁵⁾ Enc. I. 5. 14. 35. 107. Enc. III. 117—118. 359. 366. Beweise. 324. 373. Beweise. C. 482.

⁶⁾ Phän. 512. 578. Beweise. 297. Prop. 203.

⁷⁾ Enc. III. 117—118.

⁸⁾ Beweise. 301.

Таковъ былъ дѣхъ Христа. Иисусъ явилъ чувству и чувственному созерпанію осуществленіе того процесса, въ которомъ слагается весь путь Божій въ его цѣломъ ¹⁾: Разумъ сталъ плотію и принялъ чувственно-эмпирическое, индивидуально-человѣческое обличіе; онъ осуществилъ въ этой субъективной душѣ само-осознаніе своей божественности, и, отринувъ въ тѣлесной смерти своей („негаціи“) форму конечнаго и личнаго бытія, растворился во Всеобщность Духа, проникающаго и одухотворяющаго жизнь религіозной общины, церкви ²⁾. Христось, этотъ „единичный человѣкъ, въ видѣ котораго открылась абсолютная сущность“, свершилъ на себѣ все „движеніе чувственнаго бытія“ ³⁾. Онъ осуществилъ собою „непосредственное“ и „чувственное существованіе абсолютно-конкретнаго“ ⁴⁾ и міръ созерцалъ въ немъ „единство божественной и человѣческой природы“ ⁵⁾. Религіозная сущность христіанской религіи, какъ религіи „абсолютной“ ⁶⁾, опредѣляется именно благою вѣстью объ осуществимости „органическаго тождества“ человѣка и Бога; это евангеліе было явлено не словомъ только, но реальнымъ осуществленіемъ, ацтѣ, и притомъ въ формѣ, доступной земному зрѣнію.

Раскрыть это откровеніе *въ разумной формѣ*, адекватной самому открывающемуся Разуму и утвердить божественную сущность того, что обычно называютъ „міромъ“, но что слѣдуетъ называть „*дѣйствительнымъ міромъ*“—стало задачей философіи.

¹⁾ Срв. метафизическое истолкованіе троичности Enc. II. 22—24 (Z). Enc. III. 449—450. Rel. II. 181—288.

²⁾ См. Phän. 566. 567. 568. 569. 570. 571. 572. 573. 577. 583. 584. 585. 587. 589. 590. 592.

³⁾ Phän. 573.

⁴⁾ Enc. III. 450.

⁵⁾ Phän. 570. Замѣчательно, что въ своей первой работѣ, посвященной христіанству („Das Leben Iesu“ Nohl. 73—136), Гегель пытался исключить метафизическій и мистическій элементъ въ пониманіи личности Христа, но скоро убѣдился въ недостаточности чисто моральной концепціи.

⁶⁾ Phän. 569. Rel. II. 181—288.

И, разрѣшая эту задачу, философія слагаетъ ученіе о *троякой „реальности“ Идеи*. Понятіе, какъ таковое, *однажды* уже тождественно съ реальностью; оно, само по себѣ, есть *живая творческая сила*, единственное живое, само творчество, абсолютная сила; его присутствіе равносильно бытію и реальности; его отсутствіе означаетъ объективное ничтожество. *Вторично* Понятіе сообщаетъ себѣ „реальность“ въ „Логикѣ начала“, предвѣчно раскрывая свою сущность въ непосредственномъ самомышленіи и восходя къ исчерпывающему категоріальному богатству; оно становится абсолютной Идеей. И вотъ, въ *третьей разѣ* Понятіе приобретаетъ „объективную реальность“ срастаясь воедино съ иррациональною стихіей. Элементъ чувственного инобытія получаетъ значеніе нѣкоторой „объективности“¹⁾, въ которую вработывается „субъективность“ Духа, или,—значеніе нѣкоторой внѣшней „реальности“²⁾, которою овладѣваетъ внутренняя „идеальность“ Понятія. Оказывается, что сфера „дѣйствительности“ реальнѣе, чѣмъ сфера предвѣчной „логической реальности“; что Идея, создавшая себя *до міра*, не есть еще „истинная“ и „настоящая“ Идея; что *истинная Идея* возникаетъ лишь въ результатѣ *третьей реализаціи: сращенія Понятія съ иррациональнымъ бываніемъ*³⁾. Абсолютная Идея возстааетъ, такимъ образомъ, изъ *органическаго сращенія Разума съ неразумною чувственностью*. Иррациональная стихія является *необходимымъ* для Духа и обогащающимъ его ингредиентомъ: *реализація Духа состоитъ въ постепенномъ усвоеніи ея, въ сращеніи, побѣждающемъ ея беззаконіе, но приѣмлющемъ ея качество*.

Такова окончательная и самая глубокая попытка Гегеля изобразить „переходъ“ абсолютнаго къ относительному. Эта попытка приводитъ его къ *процессуализаціи* ихъ соотношенія и отсюда вся философія его получаетъ тотъ харак-

1) См., напр., Enc. I. 45. Aesth. I. 121. 144. 150.

2) См. напр., Recht. 148. Aesth. I. 138. 148. 149.

3) Срв. Recht. 20. 22. 22. (Z). 66. 78; особенно Recht. 132. 366. Aesth. 138. 185 и др.

теръ *историзма*, который можетъ считаться общепризнаннымъ. Однако историзмъ Гегеля получаетъ свой истинный характеръ не отъ временной послѣдовательности *безразумныхъ* и случайныхъ эмпирическихъ обстоятельствъ; и не отъ сопоставленія *полу-разумныхъ*, двоящихся явленій; но отъ спекулятивно-необходимаго и закономерно-восхожденія *разумныхъ* „образовъ *міра*“. Историзмъ Гегеля опредѣляется восходящимъ рядомъ побѣдъ разума „на землѣ“. Эта исторія есть сверхвременная, *метафизическая исторія*; она повѣствуетъ о *теогоническомъ процессѣ въ космосѣ*; и послѣдовательность событій, о которой она говоритъ, остается всегда *спекулятивной послѣдовательностью духовныхъ событій*: она изображаетъ всѣ возможные формы *органическаго сращенія двухъ стихій* и ихъ *симбіоза по закону Понятія*.

Послѣдовательность эта опредѣляется началомъ *свободы*.

И. А. Ильинъ.

Объ общественномъ идеалѣ ¹⁾.

ГЛАВА II.

Крушеніе утопій земного рая.

I. Вступительныя замѣчанія.

Основные мотивы предшествующаго изложенія: идея безконечнаго совершенствованія и идея непреодолимой антиноміи личности и общества.—Философія конца и философія прогресса.

Два руководящихъ мотива проходятъ черезъ все предшествующее изложеніе: идея безконечнаго совершенствованія, исключаящая мысль о счастливомъ завершеніи исторіи, и идея непреодолимой антиноміи личности и общества, устраняющая возможность гармоническаго общественнаго быта. Съ разныхъ сторонъ приближались мы къ этимъ идеямъ, какъ къ неизбѣжнымъ выводамъ современной мысли. Въ свѣтѣ ихъ мы построили идеалъ свободнаго универсализма.

Указанныя идеи проводятъ рѣзкую грань между нашимъ построеніемъ общественнаго идеала и той философіей земного рая, главныя черты которой мы изложили въ началѣ настоящаго изслѣдованія ²⁾). Приведенныя въ связь съ основными требованіями нравственнаго сознанія и разъясненныя въ своемъ конкретномъ содержаніи эти идеи съ очевидностью обнаруживаютъ ошибочность тѣхъ представленій,

¹⁾ См. «Вопр. фил. и псих.», кн. 121

²⁾ См. Введеніе I.

согласно которымъ человѣчество уже владѣетъ тайной идеальнаго общественнаго устройства и приближается къ высшему и послѣднему предѣлу исторіи. Не блаженное успокоеніе, а неустанный трудъ, не безусловное совершенство, а безконечное совершенствованіе—вотъ что раскрывается предъ нами, въ качествѣ задачи нравственнаго прогресса.

Но говоря о задачѣ безконечнаго совершенствованія, мы вовсе не имѣемъ въ виду фактическую безпредѣльность историческаго развитія, благополучно и непрерывно идущаго впередъ по неизмѣнно возвышающейся линіи. Безконечность совершенствованія, о которой идетъ рѣчь въ настоящемъ изслѣдованіи, все время понимается нами, какъ отсутствіе логическаго завершенія у временнаго прогресса относительныхъ формъ, а не какъ обезпеченность ихъ непрерывнаго развитія. Она берется нами, какъ нравственное требованіе, а не какъ соціологическое предсказаніе. Та *моральная* философія прогресса, которую мы принимаемъ, не имѣетъ ничего общаго съ *позитивными* теоріями прогресса, которыя безконечность *нравственныхъ* требованій подмѣняютъ мыслью о безконечности *историческаго* развитія. Истинное понятіе о безусловномъ идеалѣ относитъ мысль объ его всецѣломъ осуществленіи за предѣлы конечныхъ явленій. Въ сферѣ относительнаго историческаго прогресса не можетъ быть преодолѣно противорѣчіе между идеаломъ и дѣйствительностью, и тщетно искать разрѣшенія этого противорѣчія въ мечтахъ о счастливомъ концѣ или вѣчномъ продолженіи исторіи.

Таковы основные выводы того построенія общественнаго идеала, которое беретъ его въ свѣтъ безконечности. Въ предшествующемъ изложеніи мы старались показать, какое значеніе имѣютъ эти выводы и для конечныхъ заключеній общественной философіи, и для сужденій о конкретныхъ путяхъ общественнаго прогресса. Но не меньшее значеніе принадлежитъ этимъ выводамъ и въ томъ отношеніи, что они указываютъ ясный выходъ изъ кризиса,

который переживаютъ въ наши дни утопій земного рая. Крушеніе этихъ утопій, наблюдающееся повсюду, само по себѣ представляетъ интереснѣйшую и глубочайшую проблему, выясненіе которой становится очередной и настоятельной потребностью социальной философіи. Въ русской философской литературѣ кн. Е. Н. Трубецкому принадлежитъ заслуга дать первый опытъ разрѣшенія этой проблемы со всей глубиной философскаго проникновенія въ сущность предмета. Причиной крушенія утопій кн. Трубецкой считаетъ „то катастрофическое міроощущеніе, которое во всемъ мірѣ воспиталось войнами, революціями, социальными бѣдствіями и безчисленными неудачами социальнаго реформаторства“ ¹⁾. Съ этимъ катастрофическимъ міроощущеніемъ кн. Трубецкой связываетъ философію конца, предвѣщающую, что міръ рушится. Крушеніе утопій вырастаетъ, согласно этому воззрѣнію, до значенія „мирового кризиса въ области мысли“ и принимается за предзнаменованіе крушенія міра. Я думаю, что такое рѣшеніе вопроса уходитъ своими корнями въ тѣ самыя утопическія вѣрованія, которыя оно отвергаетъ. Съ большимъ блескомъ и силой кн. Трубецкой ставитъ проблему крушенія утопій и превосходно раскрываетъ ея великое значеніе для самыхъ основныхъ вопросовъ нашего міросозерцанія; но мнѣ кажется, что изученіе природы утопій и ихъ судьбы должно привести насъ къ инымъ заключеніямъ. Катастрофическое міроощущеніе и эсхатологическія предчувствія и ранѣ неоднократно сопровождали крушеніе земныхъ надеждъ и утопическихъ мечтаній. За чрезмѣрностью надеждъ слѣдуетъ чрезмѣрность разочарованій, изъ одной крайности рождается другая. Для того чтобы выйти изъ этого утопическаго круга, мы должны обратиться къ уясненію подлинныхъ задачъ и путей общественнаго прогресса, и тогда вмѣсто философіи конца мы получимъ философію прогресса, не въ томъ условномъ смыслѣ, въ какомъ признаетъ ее и кн.

¹⁾ Кн. Е. Трубецкой, Міросозерцаніе Вл. С. Соловьева, т. II, стр. 391.

Трубецкой, а во всей полнотѣ ея этического значенія, одинаково и въ социальномъ, и въ индивидуальномъ ея моментахъ.

Къ этимъ выводамъ мы вернемся въ заключительной части нашего труда. Но прежде этого мы должны разъяснить процессъ крушенія утопій въ его діалектической неизбежности. Мы должны показать, что случилось съ тѣми построеніями, которыя еще недавно утверждали, что путь къ блаженству найденъ и что блаженное состояніе человечества приближается. Только при помощи подробнаго и конкретнаго изслѣдованія ихъ судьбы мы получимъ возможность выяснитъ интересующую насъ проблему. Захватывающее и волнующее зрѣлище раскрывается передъ тѣмъ, кто изучаетъ современное положеніе утопической мысли во всѣхъ ея основныхъ развѣтвленіяхъ. Здѣсь на вершинѣ земныхъ надеждъ и мечтаній человѣческихъ съ особенной яркостью познается происходящій въ наши дни кризисъ въ области мысли. Но здѣсь же въ созерцаніи того страстнаго подъема морально-критическихъ исканій, который представляетъ собою современная социальная философія, можно почерпнуть и увѣренность, что изъ глубочайшихъ своихъ разочарованій человечество выносить не мысль о безнадежномъ упадкѣ, а надежду на грядущее возрожденіе.

Среди утопическихъ построеній, подлежащихъ нашему разсмотрѣнію, на первомъ мѣстѣ должны быть поставлены социализмъ и анархизмъ. Мечту о совершенномъ земномъ устроеніи людей они ставятъ во главу угла, дѣлаютъ изъ нея своего рода религію; и проводятъ они эту мечту до конца, до послѣдняго предѣла. Понятно, что по абсолютизму своихъ притязаній, по силѣ возбуждаемыхъ ими надеждъ и, наконецъ, по широтѣ своего распространенія они далеко оставляютъ за собою другія возрѣнія этого рода. Понятно также, что крушеніе этихъ утопій совершается съ силою глубокаго кризиса, потрясающаго самыя основы старой социальной философіи.

Мы постараемся показать, что этотъ кризисъ не являет-

ся случайнымъ, что онъ обусловливается внутренними органическими причинами. Но вмѣстѣ съ тѣмъ мы покажемъ также, что этотъ кризисъ относится не къ тѣмъ цѣннымъ элементамъ, которые каждое изъ утопическихъ построеній въ себѣ заключаетъ, а къ тѣмъ чрезмѣрнымъ притязаніямъ и надеждамъ, которыя въ каждомъ подобномъ построении обусловливаютъ его утопическій характеръ. Утопіи, находящія себѣ широкое распространеніе, привлекающія сотни и тысячи сторонниковъ, живущія въ сознаніи человѣческомъ на протяженіи многихъ вѣковъ, не могутъ не имѣть нѣкоторой внутренней правды, и эта правда заключается въ ихъ связи съ безусловными началами общественнаго идеала—съ началами равенства, свободы, солидарности. Каждый разъ, когда эти великія начала воспроизводятся въ сознаніи общественномъ, они заставляютъ сильнѣе биться и пламенѣть человѣческія сердца. А когда при этомъ они облакаются въ заманчивыя формы ученій о близкомъ берегѣ человѣческихъ странствій, не только отдѣльныя сердца пламенѣютъ, но и массы зажигаются огнемъ энтузіазма. Но это возбужденіе чрезмѣрныхъ надеждъ, основанное на невѣрномъ представленіи о ходѣ исторіи и требованіяхъ нравственнаго сознанія, и составляетъ причину крушенія утопій. Гордо заявляютъ онѣ о своемъ всемогуществѣ, о своей всеисцѣляющей силѣ, о своемъ близкомъ торжествѣ; но сложное и многообразное движеніе жизни неизмѣнно опровергаетъ этотъ оптимизмъ, и утопическая мысль должна смириться, должна совлечь съ себя печать послѣдняго и непогрѣшимаго откровенія истины и стать въ рядъ съ другими историческими силами и началами.

Чрезвычайно интересно именно въ совокупности рассмотреть утопіи социализма и анархизма. Какъ въ древности, такъ и въ новое время анархизмъ появляется одновременно съ социализмомъ. Одно направленіе слѣдуетъ за другимъ съ какой-то неизмѣнной правильностью и неизбѣжностью. При этомъ нерѣдко они приходятъ въ сочетаніе и взаимодействіе другъ съ другомъ, но еще чаще враждебно расхо-

дятся и сталкиваются. Такъ обнаруживается внутренній антагонизмъ тѣхъ началъ, которыя эти направленія въ себѣ воплощаютъ. Если социализмъ строить общественный идеалъ по преимуществу на началѣ общности, анархизмъ утверждаетъ его на принципѣ личности. Это именно и приводитъ ихъ къ столкновению. Въ особенности анархизмъ рѣзко нападаетъ на социализмъ, и это нападеніе тѣмъ болѣе знаменательно, что оно совершается не съ точки зрѣнія существующаго строя, а въ силу неудовлетворенныхъ запросовъ личности. Критиками выступаютъ здѣсь не апологеты господствующаго порядка, а революціонеры еще болѣе смѣлые и рѣшительные. Соціалисты такъ часто выдаютъ свою доктрину за послѣднее слово соціальной мудрости, но вотъ выступаетъ группа такихъ же искателей новой правды, которые говорятъ: насъ ваше рѣшеніе не удовлетворяетъ; мы протестуемъ противъ вашей системы, налагающей новыя цѣпи на человѣческую свободу.

Такъ строители будущей жизни раскалываются на враждебныя и непримиримыя группы; причемъ этотъ расколъ идетъ и далѣе: онъ проникаетъ въ нѣдра каждаго изъ этихъ направленій, здѣсь повторяется тотъ же антагонизмъ общности и личности, порядка и свободы. Это явленіе враждебнаго расхожденія отдѣльныхъ группъ въ предѣлахъ каждаго утопическаго направленія въ высшей степени знаменательно. Распаденіе на отдѣльныя ученія есть удѣлъ каждой системы мысли, которая развивается и растетъ. Нерѣдко это свидѣтельствуетъ о богатствѣ началъ, заложенныхъ въ основаніи извѣстной доктрины, изъ которой каждый беретъ то, что соотвѣтствуетъ его собственнымъ взглядамъ и выводамъ. Но всегда это развитіе мысли чрезъ противорѣчія влечетъ ее къ новымъ синтезамъ и свидѣтельствуетъ о безграничности открывающихся предъ нею перспективъ. Въ отношеніи къ утопіямъ конечнаго совершенства такое свидѣтельство является роковымъ и сокрушающимъ. Въдъ здѣсь мы имѣемъ дѣло съ построеніями, притязающими на абсолютное, всеобъемлющее и окончатель-

ное значеніе. Намъ говорятъ, что найденъ высшій и послѣдній итогъ, и когда вмѣсто этого мы видимъ лишь начало новыхъ и многообразныхъ развѣтвленій, не ясно ли, сколь преждевременно было утвержденіе о близкомъ осуществленіи абсолютнаго совершенства.

Изъ двухъ основныхъ направленій утопизма социализмъ ближе къ дѣйствительности, къ непосредственнымъ нуждамъ жизни; и потому онъ имѣетъ несравненно большее распространеніе, чѣмъ анархизмъ. Съ другой стороны, анархизмъ съ большей силой и остротой выражаетъ основныя предпосылки утопизма; онъ доводитъ утопическую мысль до того предѣла, далѣе котораго некуда итти, за которымъ обрываются самыя исканія общественнаго идеала, и разверзается бездна абсолютнаго индивидуализма.

Мы начнемъ наше изложеніе въ порядкѣ указанной логической послѣдовательности съ изображенія кризиса социализма.

II. Кризисъ социализма.

I.

Марксизмъ, какъ высшее выраженіе социализма. — Современное его положеніе. — Кризисъ марксизма, какъ результатъ его абсолютныхъ притязаній.

Немногимъ болѣе полувѣка отдѣлены мы отъ первыхъ триумфовъ величайшей изъ социалистическихъ системъ, какую по всей справедливости слѣдуетъ признать систему Маркса; а между тѣмъ ни для кого не тайна, что до нашихъ дней отъ марксизма остались неприкосновенными лишь самыя общія стремленія и начала. Партийные вожди и съѣзды вдохновляются еще старыми лозунгами, въ партийныхъ программахъ повторяются привычныя формулы, но для современнаго научнаго взгляда марксизмъ въ своемъ конкретномъ и цѣлостномъ выраженіи, марксизмъ подлинный, а не исправленный, есть не болѣе, какъ достояніе прошлаго. Когда въ настоящее время знакомишься съ критической литературой, относящейся къ марксизму, приходишь къ заключенію, что всѣ главныя основы этого гордаго со-

оруженія поколеблены силою времени. За марксизмомъ остается, конечно, слава великой и классической доктрины, имѣющей огромное историческое значеніе; но говорить о его незыблемости могутъ въ наши дни только очень преданные поклонники ¹⁾). И философскія предпосылки, и социологическія построенія, и экономическія ученія Маркса, все это теперь расшатано критикой. А рядомъ съ этимъ въ самомъ марксизмѣ, поскольку онъ развивался въ теоріи и на практикѣ, совершилось глубокое внутреннее преобразование, свидѣтельствующее о томъ, что не отдѣльныя только его ученія оказались непрочными, но поколебленъ самый его духъ.

Этотъ кризисъ марксизма, столь часто отмѣчавшійся въ научной и философской литературѣ за послѣдніе годы, становится особенно понятнымъ въ свѣтъ тѣхъ критическихъ воззрѣній, которыя были высказаны въ настоящемъ изслѣдованіи. Ни одно изъ социалистическихъ построеній не выступало съ такими твердыми обѣщаніями и пророчествами, ни одно изъ нихъ не облекало своихъ пророчествъ въ такую абсолютную форму безспорныхъ научныхъ истинъ. Ни въ какомъ изъ нихъ утопія земного рая не развивалась съ такой непоколебимой вѣрой въ всемогущество своихъ обѣщаній, съ такимъ гордымъ сознаніемъ своего безконечнаго превосходства. Надо ли удивляться, что, достигнувъ величайшаго подъема, социалистическая теорія не могла удержаться на этой головокружительной высотѣ. Наканунѣ новой эпохи, принесшей съ собою совершенно иные взгляды на существо общественнаго иде-

¹⁾ Ревностный хранитель правовѣрія среди марксистовъ, Каутскій не такъ давно писалъ: „In der Geschichte der modernen Wissenschaft, die eine stete Revolutionierung des Stoffes, der Methoden, der Resultate darstellt, steht die nun schon ein halbes Jahrhundert dauernde Unerschütterlichkeit sämtlicher Grundzüge der wissenschaftlichen Leistung von Karl Marx einzig da. (Vorwärts, 14 März 1913, статья «Zum 30 Todestag von Karl Marx»). Эти слова болѣе характеризуютъ субъективное настроеніе самого Каутскаго, чѣмъ объективное положеніе вещей. По поводу приведеннаго отзыва Каутскаго см. статью Конрада Шмидта «Marxistische Orthodoxie» въ журн. Sozialistische Monatshefte 1913. Bd. I, 8 Heft, SS. 483—488.

ала, марксизмъ довелъ до высшаго напряженія старыя надежды и мечты. Давнишнія идеи социализма онъ выразилъ съ небывалой силой и глубиной. Вотъ почему мы имѣемъ всѣ основанія утверждать, что кризисъ марксизма есть вмѣстѣ съ тѣмъ и кризисъ социализма въ его самомъ глубокомъ, чистомъ и безусловномъ выраженіи.

И въ самомъ дѣлѣ, социализмъ представляетъ собою одно изъ самыхъ древнихъ направленій общественной философіи, но никогда онъ не достигалъ такой законченности, какъ у Маркса. Пельманъ посвятилъ двухтомную монографію описанію античнаго коммунизма и социализма и представилъ яркую картину самаго широкаго распространенія социалистическихъ идей въ древности. Тѣ же выводы можно было бы сдѣлать по отношенію къ среднимъ вѣкамъ. Говорить о распространеніи социализма въ новое время много не приходится: это фактъ общеизвѣстный. Но въ то время какъ въ древности, въ средніе вѣка и позднѣе, у Платона, у Фомы Аквинскаго, у Фихте и у многихъ другихъ социализмъ является только *частью* болѣе общаго построенія, только *подробностью* болѣе широкаго міросозерцанія, у Маркса социализмъ есть не часть, а *все*: онъ стремится стать здѣсь всеобъемлющимъ основаніемъ для всѣхъ проявленій жизни и мысли. Это цѣлое міросозерцаніе, которое хочетъ быть новымъ исповѣданіемъ человѣка, замѣнить ему старую религію, замѣнить все, во что онъ вѣрилъ и чѣмъ жилъ.

Когда въ наши дни мы слышимъ о какой-либо общественной философіи, выступающей съ такими чрезмѣрными притязаніями, мы сразу отгадываемъ ея исходныя начала. Общественная проблема тутъ очевидно смѣшивается съ религіозной; вся сущность жизни полагается въ нѣкоторыхъ внѣшнихъ условіяхъ; въ гармоніи общественнаго устройства ищется всецѣлое удовлетвореніе человѣка. И мы знаемъ, что каждая система, отправляющаяся отъ подобныхъ началъ, въ суровомъ испытаніи жизни должна потерпѣть крушеніе. Этимъ объясняется кризисъ марксизма. Онъ хо-

тѣль быть всѣмъ и долженъ былъ стать частью. Войдя въ русло общаго движенія, онъ долженъ былъ сбросить съ себя пышные покровы единоспасающей догмы и сохранить за собою болѣе скромную, хотя все же почетную роль организующей общественной силы.

Изобразить эту неизбежность крушенія марксизма, какъ утопіи земного рая, и послужить нашей задачей. Рѣчь идетъ не о томъ, чтобы представить литературную исторію этой доктрины или дать подробный анализъ ея ученій. Мы имѣемъ въ виду не критику марксизма, а изображеніе его судьбы въ основныхъ діалектическихъ моментахъ его развитія. Согласно нашему плану, необходимо выяснить, что случилось съ его всеобъемлющими обѣщаніями при соприкосновеніи съ дѣйствительной жизнью. Но для этого слѣдуетъ прежде всего установить содержаніе его общественнаго идеала и показать всю широту возбужденныхъ имъ надеждъ.

2.

Обѣтованія марксизма.—Идея спасенія личности чрезъ социализмъ. Борьба съ религіей, какъ символъ борьбы съ общественной несправедливостью. Притязаніе марксизма на абсолютное значеніе.—Міровое призваніе пролетаріата. Возведеніе пролетаріата на абсолютную высоту.—Безусловное господство разума надъ природой. Идея безусловной рационализаціи всѣхъ общественныхъ и естественныхъ отношеній. Поглощеніе космологической проблемы соціологической проблемой.—Существо абсолютныхъ обѣтованій марксизма.

Достаточно извѣстно то изображеніе социалистическаго рая, которое Марксъ въ сотрудничествѣ съ Энгельсомъ далъ въ 1847 году въ знаменитомъ „Коммунистическомъ Манифестѣ“. Будущее человѣчества представлялось имъ, какъ состояніе полной свободы, гдѣ исчезнутъ всѣ виды угнетенія и несправедливости, уничтожатся раздѣленія между людьми, не будетъ болѣе ни національной розни, ни классовой вражды, ни семейнаго деспотизма. Будетъ только единое свободное и счастливое человѣчество, въ которомъ „свободное развитіе cadaго явится условіемъ

свободнаго развитія всѣхъ“¹⁾. Впослѣдствіи Марксъ и Энгельсъ назвали это состояніе „истиннымъ царствомъ свободы“, къ которому человѣчество перейдетъ путемъ „прыжка изъ царства необходимости“²⁾. Выражая въ столь яркихъ очертаніяхъ будущее блаженство, Марксъ и Энгельсъ были убѣждены, что радикальное измѣненіе внѣшнихъ условій жизни измѣнитъ кореннымъ образомъ и условія духовнаго существованія людей. Всѣ традиціонныя идеи, стоящія надъ человѣкомъ, сами собою отпадутъ послѣ радикальнаго разрыва съ существующими экономическими отношеніями³⁾. Религіозныя вѣрованія, до сихъ поръ руководившія людьми, исчезнутъ вмѣстѣ съ тѣми условіями, которыя ихъ порождали: человѣкъ будетъ „двигаться вокругъ самого себя, какъ вокругъ дѣйствительнаго своего солнца; религія же есть только иллюзорное солнце, которое движется вокругъ человѣка, пока онъ не движется вокругъ самого себя“⁴⁾. Здѣсь въ высшей степени важно подчеркнуть, что въ воззрѣніи Маркса социализмъ совершенно и всецѣло вытѣсняетъ религію. Онъ несетъ съ собою человѣку такую полноту обѣтованій, что поистинѣ можно сказать, онъ самъ становится религіей и болѣе того: какъ всякая единоспасающая вѣра, онъ вступаетъ въ непримиримую вражду съ той другой религіей, которую издавна исповѣдывали люди, — религіей неба и Бога, религіей трансцендентнаго міра и міроправительнаго разума.

И въ самомъ дѣлѣ, что обѣщаетъ человѣку социализмъ Маркса? Онъ обѣщаетъ ему такую новую жизнь, гдѣ уничтожится раздвоеніе между личностью и обществомъ, гдѣ совершится полная человѣческая эмансипація. Это будетъ безусловная полнота существованія, когда человѣкъ бу-

1) Das Kommunistische Manifest. II. Proletarier und Kommunisten.

2) Marx, Das Kapital. Bd. III, II Th. S. 355. Hamburg 1894.—Engels, Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft. III Aufl. Stuttgart 1894. S. 306.

3) Das Kommunistische Manifest. II.

4) Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie въ сборникѣ: Aus dem literarischen Nachlass von K. Marx, F. Engels und F. Lassalles, herausgegeben von F. Mehring. Bd. I. S. 385 (статья эта относится къ 1844 г.).

дѣть находить удовлетвореніе въ своемъ общественномъ проявленіи, когда не нужно ему будетъ никакой религіи. И обратно съ этимъ, какъ думаетъ Марксъ, слѣдуетъ утверждать, что если существуетъ религія, это свидѣтельствуешь о недостаточности настоящей жизни, о недостаточности того государственнаго быта, въ которомъ живутъ люди. „Религіозны члены политическаго государства вслѣдствіе дуализма между ихъ индивидуальной и родовой жизнью... Христіанской является политическая демократія постольку, поскольку въ ней человѣкъ — не одинъ какой-либо человѣкъ, а каждый человѣкъ—имѣеть значеніе, какъ суверенное, какъ высшее существо, но человѣкъ въ своемъ незаконченномъ, необщественномъ проявленіи, человѣкъ въ своемъ случайномъ существованіи, человѣкъ какъ онъ есть, человѣкъ какъ онъ испорченъ всей организаціей нашего общества, потерянь и отчужденъ отъ самого себя, отданъ подъ господство нечеловѣческихъ отношеній и элементовъ, однимъ словомъ человѣкъ, *который еще не есть дѣйствительное родовое существо*“¹⁾.

Послѣднія слова Маркса даютъ ключъ къ пониманію его подлинной мысли. Спасеніе для личности въ сляніи съ родомъ, съ обществомъ: надо, чтобы человѣкъ позналъ свои силы, какъ силы общественныя, и не отдѣлялъ общественной силы отъ себя въ видѣ политической силы, — тогда только совершится человѣческая эмансипація²⁾. Человѣкъ долженъ стать дѣйствительнымъ родовымъ существомъ, тогда онъ найдетъ самого себя, сдѣлается законченнымъ и совершеннымъ, а существованіе его перестанетъ быть случайнымъ и освободится отъ власти чуждыхъ ему стихій.

Какъ мы имѣли уже случай показать³⁾, это была законченная и замкнутая система абсолютнаго коллективизма, которая принципиально исключала все мистическое, транс-

1) Marx, Zur Judenfrage, въ сборникѣ: Aus dem literarischen Nachlass... Bd. I, S. 414.

2) Ibid. S. 424.

3) См. Гл. I, § V.

Вопросы философіи, кн. 132—133.

цендентное, потустороннее. Мы приводили выражение Маркса, согласно которому „все таинственное, все то, что ведетъ теорію къ мистицизму, находить рациональное рѣшеніе въ человѣческой практикѣ и въ пониманіи этой практики“. Весь смыслъ жизни человѣческой въ практикѣ общественныхъ отношеній. Съ этой точки зрѣнія трансцендентное и потустороннее есть только призракъ: „религія, говоритъ Энгельсъ есть опустошеніе человѣка и природы отъ всего ихъ содержанія и перемѣщеніе этого содержанія на призракъ потусторонняго Бога“ ¹⁾. На вопросъ: „что такое Богъ? нѣмецкая философія отвѣтила: Богъ, это — человѣкъ“. Человѣкъ долженъ только познать самого себя, сдѣлать себя мѣриломъ всѣхъ жизненныхъ отношеній и судить о нихъ согласно своему существу, устроить міръ истинно по-человѣчески, согласно требованіямъ своей природы, — тогда онъ разрѣшитъ загадку своего времени“... ²⁾. И когда Энгельсъ говорилъ, что богоотступничество нашего времени и есть именно боговдохновенность, не значило ли это, что отношенія человѣческія, общественныя тутъ обоготворяются, объявляются самодовлѣющими и абсолютными.

Но очевидно, что съ этой точки зрѣнія для подлинной исторической религіи не оставалось болѣе мѣста. И дѣйствительно, и Марксъ и Энгельсъ объявляютъ религіи непримиримую войну. Въ совершенномъ обществѣ религія не нужна и исчезнетъ сама собою; въ обществѣ несовершенномъ она вредна, какъ прозрачная иллюзія, отвлекающая человѣческую мысль отъ дѣйствительнаго зла, — вотъ положенія, которыя одинаково развиваютъ и Марксъ, и Энгельсъ въ своихъ раннихъ статьяхъ ³⁾.

1) Engels, Die Lage Englands. Aus dem literarischen Nachlass. Bd. I. S. 483.

2) Ibid. S. 486.

3) См. въ особенности статьи Маркса: „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“, „Zur Judenfrage“, и статью Энгельса „Die Lage Englands“. Какъ справедливо указываетъ С. Н. Булгаковъ (въ статьѣ: «Карлъ Марксъ, какъ религіозный типъ»), въ указанныхъ статьяхъ Марксъ выступаетъ въ религіозно-философскомъ отношеніи «окончательно сложившимся и опредѣ-

„Религія есть самосознаніе и самочувствіе человѣка, который или еще не нашель или уже потеряль самого себя... Это государство, это общество производять религію, извращенное сознаніе міра, потому что они сами представляютъ извращенный міръ. Религія есть общая теорія этого міра, его энциклопедическій компендіумъ, его логика въ популярной формѣ, его спиритуалистическій point d'honneur, его энтузіазмъ, его моральная санкція, его торжественное восполненіе, его всеобщее основаніе для утѣшенія и оправданія. Она есть фантастическое осуществленіе человѣческаго существа, потому что человѣческое существо не имѣеть еще своего истиннаго осуществленія. Борьба противъ религіи посредственно есть такимъ образомъ и борьба противъ того міра, духовнымъ ароматомъ котораго является религія.—Страданіе есть у однихъ выраженіе дѣйствительнаго страданія, у другихъ—протестъ противъ дѣйствительнаго страданія. Религія есть вздохъ угнетеннаго сознанія, чувство безсердечнаго міра, а также духъ бездушныхъ условій. Она есть опіумъ народа.—Уничтоженіе религіи, какъ иллюзорнаго счастья народа, есть требованіе его дѣйствительнаго счастья. Требованіе устраненія иллюзий относительно своего состоянія есть требованіе устраненія того состоянія, которое нуждается въ иллюзіяхъ.

лившимся»: „никакихъ принципиальныхъ перемѣнъ и переворотовъ послѣ этого въ своей философской вѣрѣ онъ не испыталъ“. Вотъ почему воплоти законно и правильно характеризовать его философскіе взгляды на основаніи его философскихъ статей сороковыхъ годовъ. Мы имѣемъ и подлинное свидѣтельство самого Маркса, что принципиальная часть его воззрѣній этого времени, какъ они отразились въ „Коммунистическомъ Манифестѣ“—а въ этомъ документѣ отразилась самая сущность его первоначальной вѣры,—и позднѣе представлялась ему сохранившей всю свою силу: объ этомъ Марксъ говоритъ въ написанномъ имъ совмѣстно съ Энгельсомъ въ 1872 году предисловіи къ позднѣйшему изданію „Коммунистическаго Манифеста“. Не трудно также разглядѣть ту же прежнюю вѣру и въ отдѣльныхъ замѣчаніяхъ „Капитала“, какъ и въ общемъ его замыслѣ. Съ другой стороны мы не имѣемъ ровно никакихъ данныхъ для противоположнаго утвержденія, будто бы позднѣе Марксъ измѣнилъ тѣ взгляды свои, которые онъ высказалъ въ сороковыхъ годахъ.

Критика религіи есть такимъ образомъ по существу критика той юдоли скорби, въ которой религія является сіяніемъ святости“¹⁾.

— Такъ для Маркса борьба съ религіей становится лозунгомъ борьбы съ общественной несправедливостью, съ политикой угнетенія и деспотизма или, какъ самъ онъ выражается, „критика неба превращается въ критику земли, критика религіи—въ критику права, критика теологіи—въ критику политики“²⁾.

Согласно своему общему воззрѣнію, Марксъ полагалъ, что полное устраненіе религіи наступитъ лишь съ радикальнымъ измѣненіемъ общественныхъ отношеній. Религія представляется ему не причиной, а лишь проявленіемъ общественнаго несовершенства³⁾. Поэтому то критика неба и превращается у него въ критику земли. Но очевидно, послѣдовательное проведеніе этой точки зрѣнія не допускало никакихъ компромиссовъ съ религіозными вѣрованіями: для этихъ вѣрованій тутъ просто не оставалось мѣста. Въ воззрѣніяхъ Маркса совершенная общественность настолько наполняетъ человѣческое существованіе, настолько становится сама абсолютной и божественной, что внѣ ея человѣку нечего желать и нечего искать. Еще Фейербахъ упрекалъ христіанство, что ради неба оно заставляетъ забывать землю, ради удовлетворенія сверхъестественныхъ желаній человѣка оно отвлекаетъ его отъ удовлетворенія своихъ ближайшихъ и естественныхъ желаній⁴⁾. Марксъ слѣдуетъ тому же ходу мыслей, но онъ еще болѣе подчеркиваетъ абсолютный смыслъ общественности, и потому его социализмъ еще болѣе, чѣмъ отвлеченный гуманизмъ Фейербаха получаетъ характеръ воин-

1) Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. SS. 384—385. См. статью Энгельса: Die Lage Englands, особенно S. 485.

2) Ibid. S. 385.

3) Marx, Zur Judenfrage, S. 405.

4) Такъ самъ Фейербахъ разъяснялъ смыслъ своего сочиненія: „Gedanken über Tod und Unsterblichkeit“ въ статьѣ: Ueber meine „Gedanken über Tod und Unsterblichkeit“. (Sämmtliche Werke. Stuttgart 1903. Bd. I. S. 192).

ствующаго атеизма. Примириться съ религіей, объявить религію „частнымъ дѣломъ“ каждаго, какъ въ послѣдствіи сдѣлала соціаль-демократическая партія, съ точки зрѣнія Маркса потому невозможно, что это значило бы признать, хотя бы только и для существующихъ отношеній, допустимыми и дозволенными усыпляющія иллюзіи, примириться съ самообманомъ иллюзорнаго счастья народа, вмѣсто того чтобы разоблачить и эти иллюзіи, и ихъ настоящее основаніе ¹⁾. Еще менѣе того возможно для абсолютнаго коллективизма допустить, что религія будетъ существовать въ идеальномъ общеніи. Совершенная и самодовлѣющая общественность, въ которой человѣкъ чувствуетъ себя страдающимъ и неудовлетвореннымъ, уже не можетъ считаться совершенной и самодовлѣющей. Земной рай, въ которомъ человѣкъ еще чего-то ищетъ, еще куда-то стремится, уже не есть рай. Или социализмъ есть *все*, есть полнота обѣтованій—такимъ именно и считалъ его Марксъ—тогда всякая религія должна быть откинута, какъ праздная и вредная иллюзія, отвлекающая человѣка отъ единственной доступной ему дѣйствительности; или же онъ не есть *все*, не даетъ полноты человѣческой жизни, тогда онъ можетъ сочетаться съ религіей, но это не будетъ социализмъ Маркса, это не будетъ тотъ радикальный

¹⁾ Само собою разумѣется, что объявляя религіи войну, Марксъ и Энгельсъ не имѣли при этомъ въ виду мѣръ запретительныхъ и принудительныхъ. Въ письмѣ къ Больте отъ 23 ноября 1871 г. Марксъ относитъ атеизмъ, какъ догматъ, *обязательный* для членовъ организаци, къ числу поверхностныхъ идей; а Энгельсъ высмѣиваетъ „специфически прусскій социализмъ“ Дюринга, налагающаго запреты на религію и „натравливающаго на нее своихъ жандармовъ будущаго“. (См. „Herrn E. Dührings Umwälzung der Wissenschaft“ SS. 342—344.) Но отказываясь отъ принужденія, они тѣмъ съ большей горячностью хотѣли дѣйствовать убѣжденіемъ, и именно поэтому они никакъ не могли бы примириться съ провозглашеніемъ, что религія есть частное дѣло каждаго. Религія, по ихъ мнѣнію, исчезнетъ только съ крушеніемъ несовершенныхъ общественныхъ отношеній, но война съ ней должна вестись и теперь въ томъ смыслѣ, что должна разоблачаться сущность религіи, какъ „общей теоріи этого міра и его энциклопедическаго компендіума“.

абсолютный коллективизмъ, который съ несравненной силой и послѣдовательностью былъ развитъ авторомъ „Капитала“ и который бралъ на себя дать человѣку все, чего алчетъ и жаждетъ его духъ ¹⁾. Но очевидно, что въ этомъ абсолютномъ своемъ выраженіи социализмъ самъ становился своего рода религіей. Если самая общая сущность религіознаго чувства заключается въ томъ, чтобы спасти человѣка отъ сознанія его недостаточности и ограниченности, чтобы привести его въ согласіе съ собою и съ міромъ, то марксизмъ по-своему отвѣчаетъ на эту потребность. Въ благодатномъ сліяніи съ обществомъ, въ осуществленіи совершенной общественности онъ общаетъ личности полное и всецѣлое удовлетвореніе. О социализмѣ Маркса никакъ нельзя сказать, что это только „одинъ изъ методовъ усовершенствованія человѣческой жизни путемъ ея разумнаго внѣшняго устроенія“ ²⁾. Самъ Марксъ смотритъ на свой методъ, какъ на единственный, всеобщій и безусловный, и притомъ не для одного только внѣшняго устроенія, а для созданія безусловной гармоніи жизни, какъ внѣшней, такъ и внутренней. Социализмъ Маркса хотѣлъ устранить религіозныя „иллюзіи“, устранивъ то общественное состояніе, которое требуетъ иллюзій. Но это и есть общаніе создать такое новое состояніе, которое будетъ абсолютной полнотой человѣческой жизни, когда земля изъ юдоли скорби превратится въ обитель блаженства. Какъ выражалъ это стремленіе Энгельсъ въ статьѣ, написанной по

1) Эти всеобъемлющія „религіозныя“ перспективы социализма хорошо выражены у Д. М. Койгена, въ статьѣ: „Мировоззрѣніе социализма“ въ сборникѣ статей: „Задачи социалистической культуры“. С.-Пб. 1907.

2) Такъ опредѣляетъ значеніе социализма П. Б. Струве (въ статьѣ: „Религія и социализмъ“ въ сборникѣ: *Patriotica*. М. 1911. Стр. 605—606) и считаетъ поэтому социализмъ стоящимъ внѣ религіи, какъ внѣ религіи стоятъ желѣзныя дороги и телефоны. Къ социализму, какимъ онъ долженъ былъ быть по замыслу Маркса, такое опредѣленіе, очевидно, не примѣнимо. Но, конечно, нельзя спорить съ тѣмъ дальнѣйшимъ утвержденіемъ П. Б. Струве, что „социализмъ, поскольку онъ создавалъ подобіе религіи и религіозности, давалъ человѣчеству суррогатъ и фальсификатъ“ (*ibid.* стр. 609).

поводу взглядовъ Карлейля, и для нихъ дѣло шло о томъ, „чтобы побороть бессодержательность, внутреннюю пустоту, духовную смерть и несправедность эпохи“. „Со всѣмъ этимъ—утверждаетъ онъ—мы ведемъ войну на жизнь и на смерть точно такъ же, какъ и Карлейль; но мы имѣемъ гораздо большую вѣроятность успѣха, чѣмъ онъ, потому что мы знаемъ, чего мы хотимъ. Мы хотимъ преодолѣть атеизмъ, какимъ его изображаетъ Карлейль, но преодолѣть его такъ, чтобы вернуть человѣку то содержаніе, которое онъ потерялъ, благодаря религіи... Мы хотимъ все, что возвѣщаетъ себя сверхъестественнымъ, сверхчеловѣческимъ, устранить съ пути и такимъ образомъ удалить неправдивость, ибо корнемъ всякой неправды и лжи является претензія человѣческаго и естественнаго хотѣть быть сверхчеловѣческимъ и сверхъестественнымъ. Вотъ почему разъ и навсегда мы объявили войну религіи и религіознымъ представленіямъ ¹⁾“... Марксизмъ беретъ на себя задачу наполнить „внутреннюю пустоту“ человѣческаго существованія, спасти его отъ „духовной смерти“, пробуждая въ немъ самосознаніе, надѣляя его новыми силами.

Правда, онъ забываетъ глубочайшія противорѣчія личнаго сознанія, не зависяція отъ общественнаго устройства, забываетъ невыразимые запросы духа, грусть о потустороннемъ мірѣ, тяготѣніе въ безконечную высь идеала, неизбежные конфликты жизни, вытекающіе изъ ея естественнаго трагическаго разлада, забываетъ проблему зла и страданія во всей ея неизъяснимой таинственности. Но онъ забываетъ и устраняетъ все это потому, что по его убѣжденію „все таинственное, все то, что ведетъ теорію къ мистицизму, находитъ раціональное рѣшеніе въ человѣческой практикѣ и въ пониманіи этой практики“. Представленіе о раціональномъ пониманіи человѣческой практики разрастается у него до идеи абсолютнаго человѣческаго освобожденія, не только внѣшняго, но и внутренняго. За-

1) Engels, Die Lage Englands. SS. 484—485.

мѣнить религію социализмомъ можно было только такимъ образомъ, чтобы социализмъ поднять до значенія религіи, и это именно дѣлаетъ Марксъ, придавая своему общественному идеалу абсолютный смыслъ. Отвергнувъ религію Бога и неба, онъ ставитъ на мѣсто этого религію человека и земли. Лишь потому такъ рѣшительно отрицаетъ онъ божественное, что человѣческое общество становится у него божественнымъ. Лишь потому такъ горячо возстаетъ онъ противъ неба, что земля кажется ему готовою къ преображенію и къ принятію безусловнаго совершенства.

И совершенно ясно, что этотъ абсолютизмъ притязаній, это религіозное завершеніе общественной философіи не было у Маркса простой случайностью, которую можно было бы откинуть или принять безъ ущерба для смысла цѣлаго. Это была неизбѣжная сторона того революціоннаго социализма, который хотѣлъ все отвергнуть, для того чтобы на мѣсто этого создать все вновь. Марксизмъ не былъ бы марксизмомъ, если бы онъ не возвѣщаль безусловнаго разрѣшенія всѣхъ задачъ человѣческой жизни. Историческое значеніе Маркса состоитъ именно въ томъ, что онъ довелъ притязанія социализма до послѣдняго предѣла. Если социализмъ, какъ идеаль будущаго еще не извѣданнаго блаженства, всегда имѣлъ склонность выдавать это будущее за осуществленіе абсолютнаго идеала, если въ его ожесточенныхъ нападкахъ всегда скрывались и пламенные надежды, то у Маркса всѣ эти исконныя стремленія социализма получаютъ самое яркое и безусловное выраженіе. Наканунѣ той эпохи, которая призвана была превратить социализмъ изъ мечтательной утопіи въ жизненную практику, ему суждено было предстать во всей полнотѣ своихъ утопическихъ притязаній. Это былъ именно тотъ социализмъ, который обѣщаль спасти міръ и силою этого обѣщанія воспламенялъ сердца.

Для заключенія сдѣланной характеристики намъ слѣдуетъ теперь остановиться еще на нѣкоторыхъ положеніяхъ мар-

ксизма, восполняющихъ представленіе о его религіозномъ характерѣ и его безусловныхъ притязаніяхъ. Здѣсь прежде всего необходимо отмѣтить ученіе о міровомъ значеніи пролетаріата. Согласно воззрѣнію Маркса, всякая исторія человѣческаго общества есть исторія борьбы классовъ. Казалось бы, что въ этой непрекращающейся борьбѣ каждая общественная группа, которая въ свое время беретъ на себя организацію общества, которая ведетъ его по пути прогресса, имѣетъ одинаковое значеніе со всѣми другими группами, выступающими ей на смѣну. Не соотвѣтствуетъ ли такой взглядъ и существу той социологической теоріи, которая въ историческомъ процессѣ видитъ прежде всего борьбу силъ? Пусть пролетаріатъ, какъ сила грядущаго, пользуется признаніемъ, пусть обращаются къ нему самыя пламенныя надежды, самыя лучшія мечты. Но не должна ли пользоваться признаніемъ и сила настоящаго—буржуазія? Не вытекаетъ ли изъ теоріи Маркса, что всякой силѣ свой чередъ? Если теперь буржуазія господствуетъ, не есть ли это историческая необходимость, черезъ которую надо пройти? Съ точки зрѣнія историческаго объективизма, который не скорбитъ, не ропщетъ, не проклинаетъ, а только описываетъ и объясняетъ, тутъ нѣтъ мѣста для моральнаго паѳоса, и если мы находимъ его у Маркса, не значить ли это, что онъ оставляетъ тотъ объективно-научный базисъ, на которомъ утверждено его социологическое построеніе?

Правда, онъ далекъ отъ того, чтобы только чернить буржуазію. Еще въ „Коммунистическомъ Манифестѣ“ (1847 г.) онъ воздалъ должное историческому и, какъ самъ онъ выражался, революціонному значенію буржуазіи, словившей міръ „феодальныхъ, патріархальныхъ, идиллическихъ отношеній“ ¹⁾. И экономическіе, и политическіе успѣхи буржуазіи казались ему огромными. Но когда онъ говоритъ о грядущемъ господствѣ и значеніи пролетаріата, реали-

¹⁾ Das Kommunistische Manifest. I. Bourgeois und Proletarier.

стическій языкъ измѣняетъ ему. Мы попадаемъ здѣсь въ полосу чудесныхъ превращеній и абсолютныхъ явленій. И въ самомъ дѣлѣ, какъ понять заключительный параграфъ второго отдѣла „Коммунистическаго Манифеста“, гдѣ говорится о будущемъ господствѣ пролетаріата? „Въ качествѣ господствующаго класса онъ устранить насильственно прежнія условія производства, а вмѣстѣ съ тѣмъ онъ устранить и тѣ условія, которыя вызываютъ антагонизмъ классовъ, и самое существованіе классовъ, и свое собственное господство, какъ классовое господство. На мѣсто прежняго буржуазнаго общества съ его классами и противорѣчіями классовъ станетъ общеніе, въ которомъ свободное развитіе cadaго будетъ служить условіемъ свободного развитія всѣхъ“¹⁾. Не обѣщается ли тутъ въ самомъ дѣлѣ настоящее чудо: совершивъ насильственный переворотъ и ставъ господствующимъ, классъ пролетаріевъ отнимаетъ у своего господства характеръ классоваго господства, а у своего классоваго существованія характеръ класса; его господство превращается въ свободу, а самъ онъ изъ отдѣльнаго класса становится цѣлымъ обществомъ. Какимъ образомъ за актомъ насилія водворяется полная свобода, какимъ образомъ тѣ, надъ которыми совершено насиліе, безслѣдно растворяются въ общей средѣ, и почему новое господство, возникающее на развалинахъ буржуазнаго строя, не имѣетъ уже характера господства, а является только условіемъ всеобщаго освобожденія,—все это остается непонятнымъ. Непонятнымъ остается и то, почему прекращаютъ свое дѣйствіе неизмѣнные историческіе законы. Съ начала исторіи, по собственному утвержденію Маркса, шла не прекращающаяся борьба классовъ, а теперь наступаетъ незыблемый миръ. Не попадаемъ ли мы тутъ въ область магическихъ, волшебныхъ метаморфозъ?

Нѣкоторымъ объясненіемъ этихъ метаморфозъ служить представленіе Маркса о будущемъ экономическаго разви-

¹⁾ Das Kommunistische Manifest. II. (Заключительныя положенія.)

тія, имѣющемъ осуществить по строго опредѣленному разумному закону идеальныя условія жизни. Но съ этимъ соціологическимъ предвидѣніемъ сочетается у Маркса и чисто-религіозное пророчество о міровомъ призваніи пролетаріата. Въ системѣ Маркса пролетаріатъ не только грядущая историческая сила, это классъ, который спасетъ все человѣчество, спасетъ міръ. Какъ въ религіозныхъ пророчествахъ и откровеніяхъ повторяется идея о народѣ-богоносцѣ, призванномъ быть „солью земли“ и „свѣтомъ міру“, такъ въ соціологическихъ представленіяхъ Маркса пролетаріатъ выступаетъ съ тѣми же чертами класса-богоносца, съ однимъ лишь различіемъ, что нѣтъ тутъ вѣры въ Бога трансцендентнаго, а есть увѣренность въ возможность божественнаго совершенства, имманентнаго міру и человѣку. Для того чтобы не казалось, что я здѣсь что-либо прибавляю или преувеличиваю, я приведу чрезвычайно характерное сужденіе Маркса о сущности пролетаріата, которое содержится въ его статьѣ: „Къ критикѣ Гегелевой философіи права“. Доказывая здѣсь, что нѣмецкій пролетаріатъ можетъ явиться носителемъ общечеловѣческаго освобожденія и отвѣчая на вопросъ, въ чемъ заключается возможность такого освобожденія, Марксъ говоритъ: „въ образованіи класса съ радикальными цѣлями, класса гражданскаго общества, который не есть классъ гражданскаго общества; сословія, которое представляетъ собою разложеніе всѣхъ сословій; сферы, которая имѣетъ универсальный характеръ вслѣдствіе своихъ универсальныхъ страданій и которая не заявляетъ притязаній ни на какое особое право, потому что надъ ней совершается не какая-либо особая несправедливость, а несправедливость вообще; сферы, которая не можетъ болѣе ссылаться на историческое основаніе, а только лишь на человѣческое, которая стоитъ не въ одностороннемъ противорѣчій къ слѣдствіямъ нѣмецкаго государственнаго устройства, а во всестороннемъ противорѣчій къ его предположеніямъ; наконецъ, сферы, которая не можетъ освободить себя, не освободившись

отъ всѣхъ остальныхъ сферъ общества и не освободивъ вмѣстѣ съ тѣмъ всѣ остальные сферы общества; которая представляетъ, однимъ словомъ, полную потерю человѣка и слѣдовательно можетъ вновь найти себя только путемъ полного возвращенія человѣка. Это разложеніе общества, какъ особое сословіе, есть пролетаріатъ¹⁾.

Прочтя эти опредѣленія, нельзя не сказать, что пролетаріатъ возносится здѣсь надъ всѣми прочими классами и надѣляется признаками, ставящими его на нѣкоторую абсолютную и недосыгаемую высоту. „Универсальный“, „всесторонній“, „всеобщій“, — вотъ опредѣленія, которыми Марксъ по преимуществу характеризуетъ четвертое сословіе. Это—тотъ самый языкъ, которымъ Гегель въ одномъ изъ своихъ раннихъ произведеній²⁾ говорилъ объ абсолютномъ сословіи и абсолютномъ правительствѣ. Очевидно, на пролетаріатъ переносятся у Маркса черты абсолютнаго идеала: онъ является символомъ полного возрожденія человѣка и человѣчества. Казалось бы, что возрожденіе человѣчества можетъ осуществиться въ результатѣ всей совокупности усилій культуры, дружнымъ содѣйствіемъ всѣхъ прогрессивныхъ элементовъ общества, и прежде всего властнымъ вліяніемъ носителей умственнаго и нравственнаго просвѣщенія. Для Маркса такой взглядъ невозможенъ: *для его абсолютнаго идеала нужны также и абсолютныя средства*, нуженъ такой классъ, который являлся бы безусловно единымъ и обособленнымъ по своей природѣ, который могъ бы пріять во всей чистотѣ абсолютную истину социальнаго преображенія. Никакія смѣшенія и соглашенія тутъ немыслимы: это было бы извращеніемъ основнаго принципа.

Намъ остается еще отмѣтить, что съ мыслью о безусловномъ освобожденіи, которое наступитъ вмѣстѣ съ торжествомъ пролетаріата, Марксъ связываетъ и представленіе о будущемъ безусловномъ контролѣ человѣка надъ приро-

¹⁾ Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. S. 397.

²⁾ System der Sittlichkeit. См. объ этомъ сочиненіи Гегеля мою книгу: „Кантъ и Гегель въ ихъ ученіяхъ о правѣ и государствѣ“. М. 1901. Стр. 173 и сл.

дой. „Религіозное отраженіе реального міра,—такъ гласить одно изъ извѣстнѣйшихъ мѣстъ въ первомъ томѣ „Капитала“,—можетъ вообще исчезнуть лишь тогда, когда условія практической будничной жизни людей будутъ каждодневно представлять имъ вполнѣ ясныя и разумныя отношенія челоуѣка къ челоуѣку и къ природѣ. Общественный процессъ жизни, т.-е. матеріальный процессъ производства, лишь тогда сброситъ съ себя мистическое покрывало, когда онъ, какъ продуктъ свободно соединившихся людей, станетъ подъ ихъ сознательный и планомѣрный контроль“¹⁾. Энгельсъ кратко выражаетъ ту же мысль, говоря, что въ будущемъ соціалистическомъ строѣ люди станутъ „господами природы и господами самихъ себя“²⁾. Что эти слова представляютъ собою не манеру выраженія, а существо мысли обоихъ писателей, это не подлежитъ сомнѣнію. Въдъ они вѣрятъ въ возможность *безусловной рационализациі встѣхъ общественныхъ отношеній и безусловнаго контроля челоуѣка надъ природой*. И это тѣмъ болѣе, что самая острая и трагическая проблема политической экономіи—проблема населенія—для нихъ вовсе не существовала³⁾. Все будетъ устроено и примирено въ будущемъ царствѣ свободы, все будетъ подчиняться строгимъ велѣніямъ разума. Тутъ вѣрующій оптимизмъ творцовъ новѣйшаго соціализма достигаетъ высочайшаго предѣла. Невѣдомое будущее природы, возможность таинственныхъ поворотовъ ея силъ, беспомощность челоуѣка предъ ея грозными возможностями—ничто подобное для нихъ не имѣетъ значенія. Здѣсь нѣтъ должнаго вни-

1) Marx, Das Kapital. Hamburg 1909. Bd. I, S. 46; рус. пер. подъ редакціей Струве, стр. 34 (изд. 3-е). См. аналогичное разсужденіе о религіи и о предстоящемъ ея исчезновеніи у Энгельса, Herrn E. Dührings Umwälzung der Wissenschaft. III Aufl. Stuttgart, 1894. SS. 342—344.

2) Engels, Die Entwicklung des Socialismus von der Utopie zur Wissenschaft V Aufl. Berlin 1907. S. 53; ср. S. 51. То же въ сочиненіи: Herrn E. Dühring. Umwälzung der Wissenschaft. Dritte Aufl. Stuttgart, 1894. S. 305.

3) Струве въ „Сборникѣ статей, посвященныхъ В. О. Ключевскому“, М. 1909. Ч. II, въ статьѣ „Проблема роста производительныхъ силъ въ теоріи соціального развитія“, стр. 468.

манія къ проблемѣ міра въ цѣломъ, къ проблемѣ космологической: весь міръ какъ будто бы замыкается въ область общественнаго человѣческаго дѣйствія, а въ этой области все сводится къ борьбѣ классовъ. Современное господство капитализма и будущее торжество рабочаго класса—вотъ тѣ явленія, которыя заливаютъ яркимъ свѣтомъ всю исторію. *Соціологическая проблема общественнаго неустройства поглощаетъ въ себя космологическую проблему міроваго зла.* Вся жизненная драма человѣчества и вся жизнь міра находятъ свой эпилогъ въ конечной побѣдѣ пролетаріата, и завѣтъ „Коммунистическаго Манифеста“: „пролетаріи всѣхъ странъ, соединитесь!“ является не только заповѣдью общечеловѣческой морали, но и послѣднимъ разрѣшеніемъ міровой проблемы зла и страданія. Власть пролетаріата надъ орудіями производства представляется такимъ всемогущимъ средствомъ всеобщаго возрожденія, что вся природа кажется преобразенной и просвѣтленной этимъ великимъ всемірно-историческимъ событіемъ. Энгельсъ такъ и называетъ это событіе освобождающимъ міръ дѣяніемъ — weltbefreiende That ¹⁾. Въ наши дни нѣтъ необходимости критиковать эту мечту. Ее слѣдуетъ только отмѣтить, какъ завершеніе утопическихъ вѣрованій марксизма, вытекающихъ изъ его убѣжденія, что найдено послѣднее разрѣшительное слово, приближающее человѣчество къ конечному безпечальному существованію. Но вмѣстѣ съ тѣмъ нельзя не подчеркнуть, что всѣ эти вѣрованія очень напоминаютъ обычные религиозныя чаянія и пророчества. Бернардъ Шоу былъ совершенно правъ, когда онъ надѣлялъ „иллюзіи социализма“ чертами чудеснаго перерожденія дѣйствительности въ духѣ религиозныхъ представлений: „...въ великій день гнѣва, именующійся революціей, ... капитализмъ, коммерціализмъ, конкуренція и всѣ грѣхи биржи предстанутъ на судъ и будутъ извержены, и земля освободится отъ нихъ для при-

¹⁾ Engels, Die Entwicklung des Sozialismus. S. 54. Herrn E. Dührings Umwälzung der Wissenschaft. S. 306.

нятія царства Божія, какъ о томъ повѣствуется въ непогрѣшимой книгѣ великаго вождя и пророка. Въ этой иллюзіи капитализмъ уже не злодѣй, а самъ сатана. Соціализмъ не счастливое окончаніе драмы, а царство Божіе, и „Капиталь“ Карла Маркса — библия рабочихъ классовъ“¹⁾. Что „великій вождь и пророкъ“ новѣйшаго соціализма подавалъ поводъ къ такимъ представленіямъ, объ этомъ достаточно свидѣтельствуется все предшествующее изложеніе.

Но только тогда, когда мы поймемъ всю широту обѣтованій марксизма, мы получимъ возможность судить, что означаетъ соціализмъ въ его самомъ чистомъ и безусловномъ выраженіи, и что имѣютъ въ виду, когда говорятъ о его кризисѣ. Въ наше время нерѣдко повторяютъ утвержденіе, что „теперь всѣ стали соціалистами“; и если подъ соціализмомъ разумѣть политику соціальныхъ реформъ, основанную на идеѣ публично-правового регулированія экономическихъ отношеній, то указанное утвержденіе будетъ близко къ истинѣ. Въ этомъ широкомъ смыслѣ слова соціализмъ дѣйствительно торжествуетъ побѣду надъ старымъ отвлеченнымъ либерализмомъ, основаннымъ на принципѣ невмѣшательства въ экономическую область²⁾. Однако, когда мы говоримъ о соціализмѣ Маркса, о соціализмѣ абсолютномъ и о крушеніи его въ наши дни, мы имѣемъ въ виду не тотъ соціализмъ, который представляетъ собою очередную задачу современныхъ государствъ, а нѣчто безусловно большее и существенно иное. Соціализмъ абсолютный имѣетъ въ виду не отдѣльныя реформы, а одну великую и всеобъемлющую реформу, не частичное преобразование общественныхъ отношеній, а всецѣлое и безусловное преображеніе жизни. Недостаточно было бы сказать, что онъ стремится къ обобществленію средствъ производства и связываетъ съ мыслью объ этомъ экономиче-

1) Бернардъ Шоу, „Иллюзіи соціализма“; русск. пер. С. И. Раппопорта въ журналѣ „Русская Мысль“ 1909 г., декабрь.

2) Отсюда объясняется новѣйшая эволюція либерализма, которую я изобразилъ во II главѣ своего сочиненія „Кризисъ современнаго правосознанія“.

скомъ переворотѣ матеріальное благосостояніе массъ. Мечты абсолютнаго социализма идутъ гораздо далѣе этого; перестройка фундамента общественной жизни, думаетъ онъ, отразится и на всемъ зданіи ея; не только матеріальное благополучіе, но и духовное удовлетвореніе, не только проведеніе разумнаго плана въ экономической сферѣ, но и всецѣлое господство разума и надъ ходомъ общественной жизни, и надъ силами природы, вотъ что составляетъ сущность и особенность социализма Маркса. Говоря короче, это есть мечта о полномъ и всецѣломъ разрѣшеніи не только социальной, но и религіозной проблемы, мечта о безусловномъ примиреніи человѣка съ міромъ путемъ утвержденія безусловнаго господства разума человѣческаго надъ міромъ. И тотъ, кто въ наши дни причисляетъ себя къ сторонникамъ подлиннаго марксизма, долженъ отдать себѣ отчетъ, раздѣляетъ ли онъ всѣ эти притязанія и мечты или нѣтъ.

Въ системѣ абсолютнаго социализма есть одна чрезвычайно яркая особенность, которая является лучшимъ обнаруженіемъ всей безмѣрности его притязаній. Въ отличіе отъ социализма относительнаго, для котораго социалистическій принципъ является лишь временной исторической категоріей, абсолютный социализмъ въ глубинѣ своихъ чаяній и надеждъ ставитъ себя выше временныхъ историческихъ измѣненій. Какъ самая настоящая вѣра въ чудесное и всецѣлое преображеніе дѣйствительности, социализмъ этого рода не можетъ допустить, чтобы ожидаемый имъ совершенный строй когда-либо перешелъ въ иной строй *качественно-отличный* отъ социалистическаго; абсолютный социализмъ можетъ предвидѣть въ будущемъ *количественное* накопленіе богатствъ, искусствъ и познаній, но согласиться съ тѣмъ, что путемъ постепенныхъ измѣненій социалистическій строй превратится нѣкогда въ иной не-социалистическій укладъ жизненныхъ отношеній, это значило бы для этой системы вступить въ противорѣчіе съ самой собою. Въ тысячный годъ послѣ своего осуществленія, какъ и въ первый, это будетъ все тотъ же социализмъ, единоспасающій

и всеразрѣшающій, и для него, все приводящаго въ гармонію и устраняющаго всѣ противорѣчія, нѣтъ ни логической возможности, ни нравственной необходимости дальнѣйшихъ качественныхъ измѣненій. Лишь потому онъ и притязаетъ замѣнить человѣку религію, лишь потому онъ и общается всецѣлое удовлетвореніе, что мнитъ себя самодовлѣющимъ и всемогущимъ. Ожидать, что къ нему еще что-то можно прибавить качественно-лучшее и существенно-иное, это значило бы предполагать, что могутъ нуждаться въ восполненіи совершенство, полнота и избытокъ. Герценъ предсказывалъ въ свое время, что социализмъ разовьется нѣкогда „до крайнихъ послѣдствій, до нелѣпостей“: „тогда снова вырвется изъ титанической груди революціоннаго меньшинства крикъ отрицанія, и снова начнется смертная борьба, въ которой социализмъ займетъ мѣсто нынѣшняго консерватизма и будетъ побѣжденъ грядущею, неизвѣстною намъ революціей“. Если спросить себя, могъ ли раздѣлить подобную точку зрѣнія Марксъ, то на это слѣдуетъ отвѣтить отрицательно. Для того чтобы признать, что социализмъ разовьется когда-либо до крайнихъ послѣдствій, до нелѣпостей, слѣдовало бы допустить, что онъ представляетъ собою не всецѣлое разрѣшеніе социальной проблемы, а одностороннее начало историческаго процесса, необходимое въ общемъ ходѣ развитія, но требующее дальнѣйшаго восполненія началами противоположными. Надо ли говорить, что подобное допущеніе въ корнѣ подрываетъ самыя завѣтныя вѣрованія марксизма? Для той системы воззрѣній, которую мы изложили выше и которая нашла свое практическое выраженіе въ „Коммунистическомъ Манифестѣ“, социализмъ былъ всестороннимъ и абсолютнымъ разрѣшеніемъ социальной проблемы. Отсюда именно истекла главная сила и его ниспровергающаго отрицанія, и его безграничнаго самоутвержденія.

Мы имѣемъ теперь всѣ данныя для того, чтобы утверждать, что марксизмъ представляетъ собою самую типическую утопію земнаго рая со всѣми ея основными особен-

ностями. У него есть своя вѣра въ возможность скорого достиженія послѣдняго благодатнаго предѣла исторіи, и есть свое разрѣшительное слово, съ помощью котораго онъ считаетъ достиженіе этого предѣла обеспеченнымъ. По своему внутреннему содержанию эта утопія представляетъ собою систему абсолютнаго коллективизма, и какъ всякая система этого рода, она вызываетъ противъ себя всѣ тѣ возраженія, которыя неизбежно возникаютъ при обсужденіи каждаго подобнаго ученія ¹⁾. Марксизмъ отрицаетъ самостоятельный смыслъ личнаго существованія, считаетъ такое существованіе случайнымъ и незаконченнымъ, но этимъ самымъ онъ подрываетъ и смыслъ существованія общества. Онъ требуетъ отъ личности сліянія съ безусловной общественнойностью, но личность не исчерпывается общественной жизнью и носить въ себѣ свое собственное индивидуальное призваніе ²⁾. Онъ разрываетъ связь человѣка съ мировымъ закономъ добра и не видитъ въ мірѣ ничего, кромѣ дѣйствія матеріальныхъ силъ, а въ то же время вѣрить въ предстоящее господство человѣка надъ міромъ и въ побѣду разума человѣческаго надъ внѣшней природой. Наконецъ, онъ отрицаетъ все сверхъестественное и чудесное и вмѣстѣ съ тѣмъ предсказываетъ осуществленіе на землѣ абсолютнаго идеала, которое нельзя понять иначе, какъ выходъ изъ естественныхъ условій, какъ чудо всеобщаго преображенія ³⁾.

Поскольку марксизмъ былъ своего рода религіей, онъ могъ давать извѣстное утѣшеніе тѣмъ, кто въ него вѣрилъ. Своими всеобъемлющими обѣщаніями онъ какъ нельзя бо-

¹⁾ См. выше, глава I, § V, 1 и § I, 1.

²⁾ Въ самой простой и неприятельской формѣ это стремленіе къ личной жизни („*der Wunsch nach Persönlichkeit*“) передано въ мемуарахъ Lily Braun словами одного изъ рядовыхъ работниковъ социаль-демократической партіи: „*Wir sind alle gute Sozialdemokraten, und der Sozialismus ist das, was uns zusammengeschweisst hat, uns im Kampf gegen die Feinde unüberwindbar macht; aber nun will doch jeder auch etwas für sich sein*“. Lily Braun, *Memoiren einer Sozialistin. Kampfjahre*. München, 1911. S. 548.

³⁾ См. выше, глава I, § I, 1.

лѣе былъ пригоденъ для того, чтобы вліять на массы и воспламенять воображеніе. Но самъ онъ хотѣлъ быть не религіей, а наукой, и вліять не на воображеніе, а на мысль. Свои религіозныя обѣтованія и надежды онъ облекалъ въ форму научныхъ выводовъ и аксіомъ. Свойственный ему пафосъ морально-религіознаго настроенія онъ соединялъ съ торжественнымъ провозглашеніемъ культа чистой науки. И этимъ онъ необычайно импонировалъ той эпохѣ, которая такъ высоко ставила авторитетъ научнаго знанія. Соціалистическій идеалъ получалъ такимъ образомъ обаяніе твердаго научнаго открытія, надѣлялся характеромъ непреложной научной истины. То, что было въ немъ сверхнаучнаго и утопическаго — преданія и пророчества, перешедшія къ марксизму отъ старыхъ соціалистическихъ системъ, равно какъ и его собственные догматы и вѣрованія, — все это скрывалось подъ покровомъ строгихъ научныхъ теорій. Получалось гордое и могущественное сооруженіе, опирающееся на незыблемый фундаментъ науки. Это и былъ тотъ первоначальный классическій марксизмъ, который имѣлъ столь могущественное вліяніе въ исторіи. Если спросить, что было въ немъ важнѣе — вѣрованія и пророчества или научныя положенія и доказательства, — на это слѣдуетъ отвѣтить: то и другое было одинаково важно для его необычайнаго практическаго успѣха. Если бы Марксъ былъ только ученымъ, онъ приобрѣлъ бы славу въ родѣ той, какую имѣютъ Адамъ Смитъ, Рикардо, Родбертусъ и другіе прославленные экономисты, но онъ не имѣлъ бы того исключительнаго историческаго значенія, которое принадлежитъ ему въ дѣйствительности и которое основывается на томъ, что онъ былъ также вождемъ и пророкомъ. И для этихъ послѣднихъ качествъ мало было одной учености: здѣсь требовалась пламенная вѣра, вытекающая изъ всеобъемлющаго и всеразрѣшающаго міросозерцанія. Вотъ почему для оцѣнки подлиннаго марксизма столь важно обратить вниманіе на эту сторону его, какъ цѣлостнаго ученія жизни; и тѣ изъ современныхъ марксистовъ, которые игнорируютъ эту сто-

рону или считаютъ ее несущественной, лишь обнаруживаютъ этимъ, сколь далеко отошли они отъ первоначальнаго духа своей доктрины. Но, съ другой стороны, нельзя упускать также изъ вида, что для практическаго успѣха марксизма имѣлъ огромное значеніе и тотъ авторитетъ научнаго построенія, который онъ счумѣлъ за собой упрочить. Классическій марксизмъ былъ силенъ именно тѣмъ, что утверждалъ свои утопическія построенія на научномъ фундаментѣ. Онъ представлялъ собою рѣдкое и невиданное сочетаніе революціоннаго утопизма и научной методичности. Это заставляетъ насъ войти въ обсужденіе и этой другой стороны дѣла. Послѣ того какъ мы выяснили религіозные и утопическіе элементы марксизма, намъ слѣдуетъ рассмотретьъ, что это была за наука, которая подтверждала его вѣрованія и надежды и столь гармонично сочеталась съ его конечными заключеніями.

3.

Научный фундаментъ марксизма.—Смѣшеніе этики и науки.—Совпаденіе прагматизма и фатализма, свободы и необходимости.—Освѣщеніе историческаго процесса съ точки зрѣнія социалистическаго идеала.—Теорія социальнаго развитія Маркса, какъ оптимистическая теорія прогресса.—Морально-философскій смыслъ натурализма теоріи Маркса.—Отраженіе рационалистическаго утопизма Маркса въ его экономическихъ ученіяхъ.—Гармонія утопіи и науки.

Въ каждомъ идеальномъ построеніи, которое обращается къ безконечному будущему, которое отвѣчаетъ на вопросы о судьбѣ человѣка и о смыслѣ его жизни, есть элементы этическіе и метафизическіе. Поэтому когда говорятъ о марксизмѣ, какъ о доктринѣ по преимуществу научной, неизбѣжно долженъ возникнуть вопросъ: какимъ же образомъ онъ утверждаетъ свои построенія на чисто-научномъ фундаментѣ? Послѣ того, что сказано было выше о морально-религіозной сторонѣ этого построенія, не трудно предвидѣть, что мы найдемъ въ ней неизбѣжное смѣшеніе этическихъ и метафизическихъ началъ съ научными. Этику здѣсь хотятъ растворить въ науку; но оказывается, что

наука приобщается духу этики и слѣдуетъ ей скрытымъ указаніямъ.

Марксъ и Энгельсъ любили подчеркивать, что ихъ социализмъ есть не утопія, а наука. Какъ очень хорошо выражается эта точка зрѣнія въ „Коммунистическомъ Манифестѣ“, теоретическія положенія коммунистовъ никоимъ образомъ не основываются на идеяхъ, на принципахъ, изобрѣтенныхъ или открытыхъ тѣмъ или инымъ преобразователемъ міра; они являются лишь общимъ выраженіемъ фактическихъ отношеній, которыя даются существующей классовой борьбой и совершающимся на нашихъ глазахъ историческимъ движеніемъ ¹⁾.

Эта мысль, что социализмъ основывается не на идеяхъ, а на фактахъ, явилась главнымъ методологическимъ основаніемъ всего міровоззрѣнія Маркса. Утверждать, что его предсказанія вытекаютъ изъ естественныхъ законовъ, что торжество социализма наступитъ съ необходимостью природнаго явленія, было для него не только привычнымъ оборотомъ мысли, но и прямымъ выраженіемъ его позитивной теоріи, которая не хотѣла признать ничего иного, кромѣ научной законмѣрности, кромѣ данныхъ чистой науки. Соціалистическій идеалъ вводился такимъ образомъ въ цѣпь исторической послѣдовательности, становился прямой необходимостью, неизбѣжнымъ слѣдствіемъ хода событий. Для этическихъ требованій тутъ, повидимому, не оставалось мѣста. Обычно указываютъ на теоретическія основы методологіи Маркса, на связь его научныхъ взглядовъ съ идеями естествознанія, на традиціонное вліяніе механическихъ аналогій, какъ на причину этого натуралистическаго воззрѣнія ²⁾. Но нельзя не отмѣтить также, что какъ разъ въ этомъ пунктѣ, гдѣ позитивная методологія, повидимому, торжествуетъ свою побѣду надъ утопизмомъ, гдѣ наука вытѣсняетъ этику, тѣмъ не менѣ этика

¹⁾ Das Kommunistische Manifest. II.

²⁾ Исчерпывающій анализъ этой стороны дѣла данъ Н. Н. Алексѣевымъ въ его книгѣ „Науки общественныя и естественныя“. М. 1912.

обнаруживаетъ свое скрытое вліяніе. Вѣдь оказывается, что путь неизбежной исторической закономерности и ведетъ именно къ торжеству социалистическихъ началъ. Говорить ли Марксъ о конечномъ господствѣ чловѣка надъ природой, о будущей рационализаціи общественныхъ отношеній, о замѣнѣ мистическихъ началъ практическимъ реализмомъ, или же предсказываетъ грядущую „экспроприацію экспроприаторовъ“, онъ не упускаетъ прибавить, что все это будетъ „естественнымъ продуктомъ долгаго и мучительнаго историческаго развитія“, результатомъ „дѣйствія имманентныхъ законовъ“¹⁾. Онъ не отрицаетъ того, что въ закономернo совершающемся историческомъ процессѣ проявляется чловѣческая воля, что муки исторіи сопровождаютъ неустанную борьбу чловѣческихъ интересовъ и силъ. Въ отличіе отъ механическаго матеріализма, онъ хочетъ понять дѣйствительность въ формѣ конкретной чловѣческой дѣятельности, въ формѣ практики²⁾, и въ этомъ смыслѣ его ученіе является самымъ несомнѣннымъ прагматизмомъ, философіей дѣйствія³⁾. Но этотъ прагматизмъ представляется въ то же время и какъ безусловный фатализмъ. Проявленія чловѣческой воли, усилія творчества и борьбы протекаютъ въ строгихъ рамкахъ закономерной эволюціи, и чловѣческая свобода есть только сознанная необходимость. „Свобода воли есть не что иное, какъ способность умѣть рѣшать со знаніемъ дѣла“. „Свобода состоитъ въ основанномъ на познаніи естественной необходимости господствѣ надъ нами самими и надъ внѣшней природой“⁴⁾. Изъ этихъ опредѣленій Энгельса, удачно передающихъ самую сущность ученія марксизма о свободѣ, видно, что свобода вводится здѣсь въ цѣпь закономерной необходимости и является продуктомъ историческаго раз-

1) Marx, Das Kapital. Bd. I. SS. 46. 728; рус. пер. стр. 35 и стр. 551.

2) Marx über Feuerbach. Приложение къ брошюрѣ Энгельса. L. Feuerbach und der Ausgang der deutschen klassischen Philosophie.

3) Булгаковъ, Философія хозяйства. М. 1912. Стр. 315.

4) Engels, Herrn E. Dührings Umwälzung der Wissenschaft. S. 113.

витія. Такимъ образомъ величайшая свобода человѣческаго рѣшенія должна совпасть съ самой строгой необходимостью исторической эволюціи, и фатальное дѣйствіе имманентныхъ законовъ принесетъ человѣчеству высшее освобожденіе. Но въ категорическихъ утвержденіяхъ этого рода проявляется не столько реалистическій научный образъ мысли, сколько твердая вѣра въ истину социализма. Сказать, что социалистическій идеалъ осуществится съ необходимостью естественнаго закона, это значило закрѣпить за нимъ характеръ абсолютной силы, вытекающей изъ самаго существа отношеній. Устранялись всякіе споры и сомнѣнія, всякія тревоги и колебанія: отъ настоящаго къ будущему вель прямой, неизбѣжный и непререкаемый путь, освѣщаемый солнцемъ социалистическаго рая. Долженствованіе сливалось съ необходимостью, свобода людей поглощалась природой социальныхъ отношеній, величайшая справедливость совпадала съ безусловной неизбѣжностью. Такъ Марксъ, рассматривая теорію, какъ закономѣрное подготовленіе социализма, по-своему могъ повторить знаменитое изреченіе Гегеля: все дѣйствительное разумно, и все разумное дѣйствительно. Но очевидно, что въ этой научной теоріи, въ которой весь историческій процессъ освѣщается съ точки зрѣнія опредѣленнаго общественаго идеала, этика властно входитъ въ систему научныхъ построеній.

Это обнаруживается еще съ большей ясностью изъ разсмотрѣнія дальнѣйшихъ подробностей социологической теоріи Маркса. Согласно своей исходной точкѣ зрѣнія онъ очень послѣдовательно проводитъ мысль, что развитіе общественныхъ отношеній совершается съ закономѣрностью природныхъ явленій. Эта мысль вырастаетъ у него въ стройную теорію материалистическаго пониманія исторіи, согласно которой въ основѣ всѣхъ историческихъ явленій лежатъ производственныя отношенія: они являются послѣдней причиной всѣхъ общественныхъ измѣненій и политическихъ переворотовъ. „Въ общественномъ производствѣ

своей жизни люди вступаютъ въ опредѣленные, неизбѣжныя, отъ ихъ воли не зависящія отношенія производства, которыя соотвѣтствуютъ опредѣленной ступени развитія ихъ матеріальныхъ производительныхъ силъ. Совокупность этихъ производственныхъ отношеній образуетъ экономическую структуру общества—реальный базисъ, на которомъ возвышается юридическая и политическая надстройка и которому соотвѣтствуютъ опредѣленные формы общественнаго сознанія. Способъ производства матеріальной жизни обуславливаетъ вообще социальный, политическій и духовный процессъ жизни. Не сознаніе людей опредѣляетъ форму ихъ бытія, а, наоборотъ, общественное бытіе опредѣляетъ ихъ сознаніе. На извѣстной ступени своего развитія матеріальныя производительныя силы общества приходятъ въ противорѣчіе съ существующими производственными отношеніями или—что является лишь юридическимъ выраженіемъ таковыхъ—съ отношеніями собственности, въ предѣлахъ которыхъ они до тѣхъ поръ двигались. Изъ формъ развитія этихъ производительныхъ силъ эти отношенія превращаются въ ихъ путы. Тогда наступаетъ эпоха социальной революціи. Съ измѣненіемъ экономической основы преобразуется быстрѣе или медленнѣе вся громадная надстройка... Никакая общественная формація не погибаетъ, прежде, чѣмъ не разовьются всѣ производительныя силы, для которыхъ она достаточно широка, и новыя, болѣе высокія производственныя отношенія не являются на ея мѣсто прежде чѣмъ не будутъ подготовлены матеріальныя условія ихъ существованія въ нѣдрахъ стараго общества. Поэтому человѣчество ставитъ себѣ только такія задачи, которыя оно можетъ разрѣшить, ибо при болѣе точномъ разсмотрѣніи всегда скажется, что самая задача возникаетъ только тамъ, гдѣ матеріальныя условія ея разрѣшенія имѣются уже налицо или, по крайней мѣрѣ, находятся въ процессѣ своего возникновенія“ ¹⁾.

¹⁾ Marx, Zur Kritik der politischen Oekonomie. Vorwort. Привожу это мѣсто въ переводѣ Струве, сдѣланномъ въ его статьѣ въ сборникѣ, посвя-

Таковы знаменитыя формулы, въ которыхъ Марксъ выражалъ свой взглядъ на развитіе общественной жизни. Послѣ тонкаго и глубокаго анализа этихъ формулъ въ статьяхъ П. Б. Струве ¹⁾ нѣтъ необходимости доказывать, что матеріалистическая теорія Маркса заключаетъ въ себѣ значительную дозу рационалистическаго оптимизма. Какъ съ безспорной ясностью показалъ П. Б. Струве, въ этихъ формулахъ содержится „не научная теорія эволюціи, рассматривающая процессъ развитія въ его объективномъ теченіи, независимо отъ человѣческихъ оцѣнокъ, а самая недвусмысленная теорія прогресса, предполагающая, что развитіе человѣчества есть необходимо улучшеніе, ростъ положительныхъ (съ человѣческой, телеологической точки зрѣнія) силъ и что во всякую эпоху экономически наиболѣе разумное преодолеваетъ, переживаетъ экономически неразумное“. Процессъ общественнаго развитія, зависящій отъ роста производительныхъ силъ, время отъ времени потрясается внутренними антагонизмами, но затѣмъ дѣйствіемъ тѣхъ же силъ все снова приходитъ въ равновѣсіе. При этомъ, согласно убѣжденію Маркса, „буржуазныя производственныя отношенія—послѣдняя антагонистическая форма общественнаго производственнаго процесса“, далѣе наступаетъ безусловное равновѣсіе социалистическаго состоянія. Между задачами человѣчества и средствами ихъ разрѣшенія существуетъ полное соотвѣтствіе; самое возникновеніе новыхъ задачъ зависитъ отъ образованія новыхъ жизненныхъ условій. Какъ не сказать, что всѣ эти взгляды

щепномъ В. О. Ключевскому. Чрезвычайно важно подчеркнуть, что первоначальныя положенія своей исторической теоріи, высказанныя въ 1859 г., въ сочиненіи „Zur Kritik der polit. Oekonomie“, Марксъ воспроизводитъ и въ „Капиталѣ“, какъ во всемъ его построеніи вообще, такъ и въ частности въ 51-ой гл. III тома, гдѣ основныя мысли о ходѣ экономическаго развитія, высказанныя въ сочиненіи „Zur Kritik der p. Oekonomie“, повторяются почти дословно.

¹⁾ Статьи въ Braun's Archiv für soziale Gesetzgebung und Statistik. Bd. XIV. 1899: „Die Marxsche Theorie der sozialen Entwicklung; въ сборникѣ, посвященномъ В. О. Ключевскому.

насквозь проникнуты вѣрой въ разумъ исторіи, въ гармонію ея развитія, въ совершенство ея путей и цѣлей. Этическія и метафизическія предпосылки незамѣтно вторгаются въ позитивную теорію эволюціи и превращаютъ ее въ морально-философское ученіе о неизмѣнномъ прогрессѣ, совершающемся въ исторіи.

Въ свѣтѣ этого оптимистическаго ученія раскрывается и подлинный смыслъ того крайняго натурализма, которымъ отличается социологическая теорія Маркса. Подчеркнутое стремленіе видѣть въ исторіи „внутренніе имманентные законы“, подобные неотвратимымъ законамъ природы и дѣйствующіе съ желѣзной необходимостью, между прочимъ приводитъ Маркса къ воззрѣнію, что психическія свойства людей, ихъ воля, ихъ характеръ, проявляясь въ исторіи въ рамкахъ строгой объективной закономерности, не оказываютъ вліянія на слагающіяся отношенія. Въ обществѣ люди вступаютъ въ „опредѣленные, *неизбѣжныя, отъ ихъ воли не зависящія* отношенія производства“, и эти не зависящія отъ нихъ отношенія опредѣляютъ весь укладъ ихъ жизни, какъ матеріальной, такъ и духовной. Производственные отношенія мыслятся тутъ, какъ нѣкоторый объективный порядокъ, который развивается, растетъ и приводитъ къ желанному результату, *независимо отъ того, каково общество*. Все образуется само собою, путемъ внутреннихъ, тайно дѣйствующихъ силъ, объективнымъ и повелительнымъ ходомъ своимъ ведущихъ человѣка къ лучшему будущему. Этотъ поразительный объективизмъ Маркса, превращающаго общественныя и экономическія отношенія въ какія-то матеріальныя субстанціи, не разъ поражалъ изслѣдователей „Капитала“. Какъ еще недавно писалъ одинъ изъ нихъ, въ ученіи Маркса „товары какъ бы имѣютъ свою особую вещественную природу и подчиняются законамъ этой природы. Они становятся во временныя отношенія, развиваютъ собственную діалектику. Товаръ живетъ собственной жизнью, люди же только отражаютъ въ своихъ головахъ эту матеріальную природу товара. Люди обмѣниваются то-

варами не потому, что они такъ желаютъ, но потому, что такъ хочетъ товаръ. Обмѣнъ есть рефлексъ внутрѣнной природы товара“ ¹⁾).

Эту характеристику можно перенести на все учение Маркса о производительныхъ силахъ: человѣкъ тутъ остается какъ-то въ сторонѣ отъ закономѣрнаго роста этихъ силъ. Самый трудъ человѣческой, на которомъ особенно отражаются моменты субъективные, психологическіе, понимается Марксомъ „въ чисто-физическомъ смыслѣ, какъ абстрактная затрата нервной и мышечной энергіи, независимо отъ конкретнаго цѣлесообразнаго содержанія этой затраты, отличающагося безконечнымъ разнообразіемъ“ ²⁾).

Этотъ натуралистическій объективизмъ Маркса имѣетъ, конечно, и свои теоретическія основанія. Но несомнѣнно также, что есть въ немъ и этическая тенденція, что онъ стоитъ въ тѣснѣйшей связи съ рационалистическимъ оптимизмомъ системы и съ утопическимъ абсолютизмомъ ея общественнаго идеала. Представлятъ историческій процессъ объективно необходимымъ и предопредѣленнымъ, повинующимся желѣзной логикѣ внутрѣнныхъ имманентныхъ законовъ, и вмѣстѣ съ тѣмъ ведущимъ къ доброму концу, это значило дать оптимистическому воззрѣнію самую твердую почву. Тутъ не требуется какихъ-либо особыхъ усилій людей: ни вдохновеніе творчества, ни счастье изобрѣтательности, ни опредѣляющая сила генія, ничто не можетъ тутъ помочь, или говоря точнѣе, если что-либо индивидуальное, личное и кажется содѣйствующимъ успѣху, то по существу все это опредѣляется условіями соціальной необходимости: внѣ этихъ условій все остается мертвымъ и бессильнымъ, ибо все индивидуальное имѣетъ значеніе только какъ отраженіе соціальнаго, какъ его непосредственное порожденіе. Но если общественный идеалъ всецѣло предопредѣленъ наличными внѣшними условіями, человѣкъ мо-

1) Н. Н. Алексѣевъ. Науки общественныя и естественныя. Стр. 250.

2) Струве въ предисловіи къ первому изданію русскаго перевода „Капитала“ Маркса (въ третьемъ изданіи, стр. XXVIII).

жетъ питать абсолютную увѣренность, что эта необходимость не измѣнить, не предать, не обманеть. Царство правды и добра наступить по непреложному закону, который не нуждается для своего осуществленія ни въ доброй волѣ правителей, ни въ героическихъ усиліяхъ гражданъ. Что бы ни было, восходъ солнца обезпеченъ. Именно этимъ сравненіемъ въ духѣ социальнаго натурализма Маркса заключалъ свою знаменитую рѣчь къ рабочимъ Лассаль: „Смотрѣли ли вы когда-нибудь, господа, съ высокой горы на восходъ солнца? Багряная полоса окрашиваетъ кроваво-краснымъ свѣтомъ край небосклона, возвѣщая новый день; туманы и облака поднимаются, сгущаются и устремляются навстрѣчу зарѣ, на мгновеніе скрывая ея лучи; но нѣтъ той силы на землѣ, которая могла бы остановить медленное и величественное восхожденіе солнца, и часъ спустя, оно стоитъ на небѣ, на виду у всѣхъ, ярко сіяя и согрѣвая.—Что часъ въ естественномъ зрѣлищѣ ежедневныхъ небесныхъ перемѣнъ, то одно или два десятилѣтія въ безконечно-величественнѣйшемъ зрѣлищѣ всемірно-историческаго восхода солнца“¹⁾.

Нельзя не видѣть въ этомъ натуралистическомъ возрѣніи своего рода оптимистическаго фатализма, и нельзя не признать, что, какъ всякій фатализмъ, марксизмъ давалъ своимъ послѣдователямъ крѣпкую и несокрушимую вѣру. Было нѣчто величественное и захватывающее въ этой идеѣ незыблемаго историческаго закона, ведущаго людей чрезъ самыя тягостныя и безвыходныя противорѣчія къ полному торжеству разума. И еще болѣе захватывающимъ было то, что объ этомъ торжествѣ разума говорили, какъ о близкомъ будущемъ, наступленіе котораго предвозвѣщается всѣми признаками времени, всѣми данными науки.

Но было вполне естественно, что рационалистическій утопизмъ Маркса, проникающій все его построеніе, отразился и на отдѣльныхъ его теоріяхъ, относящихся къ усло-

¹⁾ Лассаль, Сочиненія; рус. пер. СПб. 2-ое изданіе; т. I. стр. 34.

віямъ экономическаго развитія. Всѣ эти знаменитыя ученія—о прибавочной цѣнности, о концентрации и аккумуляціи капиталовъ, объ обнищаніи пролетаріата, о крушеніи капитализма,—отвергаемыя современной наукой въ ихъ отвлеченномъ догматизмѣ и схематической непререкаемости, являются только отраженіемъ основного утопическаго воззрѣнія, что часъ конечнаго освобожденія приближается, что его можно предсказать съ необходимостью природнаго явленія. Всѣ эти теоріи Маркса, несмотря на то, что онѣ связаны съ огромнымъ фактическимъ матеріаломъ и представляютъ плодъ самой солидной эрудиціи, тѣмъ не менѣе запечатлѣны какимъ-то духомъ геометрической прямолинейности, и этотъ духъ есть несомнѣнное истеченіе того утопизма, который составляетъ сущность социальной философіи Маркса. Эти выводы о близкомъ предѣлѣ капиталистической концентрации, о прогрессирующемъ неминуемомъ обнищаніи пролетаріата и т. д. нужны Марксу, чтобы укрѣпить его предсказаніе: „Бьетъ часъ капиталистической частной собственности; экспроприаторы экспроприруются“; наступаетъ господство социализма.

Такъ утопія и наука смыкаются неразрывной цѣпью связующихъ звеньевъ и даютъ стройный гармоническій итогъ. Для критической мысли нашего времени несомнѣнно, что связи эти были непрочныя, что концы тутъ сближаются искусственно ¹⁾. Но именно эта видимая гармонія давала марксизму ту силу гордаго самоутвержденія, съ которымъ онъ выступилъ въ жизни. Стоитъ однако ближе всмотрѣться въ это гармоническое построеніе, и въ немъ тотчасъ же обнаруживается глубокій внутренній антагонизмъ.

¹⁾ Кромѣ указанныхъ выше статей Струве, которыя выдаются своей значительностью въ критической литературѣ марксизма, я укажу здѣсь на заключительную (IX) главу въ книгѣ С. Н. Булгакова „Философія хозяйства“, а также на извѣстные труды Бернштейна, Штамmlера, Массарика, Гаммахера, Туганъ-Барановскаго („Теоретическія основы марксизма“), Зомбарта.

4.

Теорія историческаго развитія Маркса, какъ связь между утопией и наукой въ его доктринѣ.—Классическій марксизмъ, какъ система „оправданія добра“.—Вопросъ о философскихъ основаніяхъ этой системы.—Связь съ философской традиціей вѣмецкаго идеализма.—Отношеніе исторической философіи Маркса къ діалектикѣ Гегеля.—Матеріалистическое истолкованіе діалектики.—Революціонный характеръ діалектики.—Превращеніе діалектической философіи въ эволюціонную теорію.—Противорѣчіе этой теоріи съ практическими вѣрованіями марксизма.—Неизбѣжность подобнаго противорѣчія въ каждой революціонной утопіи земного рая.—Попытка сочетанія революціоннаго нигилизма съ идеей законотѣрнаго развитія.—Неясность и туманность этой попытки.—Ея философскія противорѣчія.

Связь между утопией и наукой устанавливается въ системѣ Маркса его теоріей историческаго развитія. Теорія эта имѣетъ двоякій характеръ: съ одной стороны, она производитъ впечатлѣніе чисто научнаго обобщенія и служитъ основаніемъ для научныхъ выводовъ, а съ другой стороны, она несомнѣнно представляетъ собою также и опытъ истолкованія смысла историческаго процесса. Научная по своему внѣшнему облику, эта теорія въ то же время вдохновляется этическими мотивами и утопическими мечтами.

Какъ мы видѣли, еще въ „Коммунистическомъ Манифестѣ“ Марксъ энергично подчеркивалъ, что социализмъ вытекаетъ не изъ идей, а изъ фактовъ. Это стремленіе къ фактическому обоснованію социализма осуществляется въ „Капиталѣ“ въ видѣ солиднѣйшаго научнаго построенія, сдѣлавшагося по всей справедливости классическимъ твореніемъ экономической мысли. Основныя линіи экономическаго развитія утверждаются здѣсь на прочномъ научномъ фундаментѣ; многовѣковая эволюція экономическихъ явленій смыкается единой цѣлью научной законотѣрности. Однако, если бы Марксъ ограничился только установленіемъ извѣстныхъ тенденцій экономическаго развитія, его воззрѣнія остались бы весьма цѣннымъ, но все же спеціальнымъ достояніемъ политической экономіи. Историческое значеніе его трудовъ заключается именно въ томъ, что его доктрина выходитъ далеко за предѣлы экономической теоріи и пре-

вращается въ истолкованіе смысла исторіи и смысла чело-
вѣческой жизни. Будущее и прошлое, призваніе личности
и судьба общества, отношеніе человѣка къ міру и міра къ
человѣку,—все это объемлется и объясняется широкими
формулами классическаго марксизма. И въ результатѣ эти
формулы приносятъ человѣку благоую вѣсть о добромъ и
праведномъ концѣ исторіи, о торжествѣ разума и надъ
слѣпыми стихіями внѣшней природы, и надъ ирраціональ-
ными силами общественной жизни. Проблема зла разрѣ-
шается мыслью о временномъ и преходящемъ его значеніи:
придетъ день, когда добро восторжествуетъ, когда наста-
нутъ блаженные времена, воспѣтыя поэтомъ:

Es wächst hienieden Brot genug
Für alle Menschenkinder,
Und Rosen, und Myrthen, und Schönheit, und Lust,
Und Zuckererbsen nicht minder.

Но когда соціальная теорія вырастаетъ въ своего рода
„оправданіе добра“, мы въ правѣ спросить, на какихъ фи-
лософскихъ основаніяхъ она утверждается, въ чѣмъ нахо-
дитъ она свои послѣднія опоры. Обращаясь къ ученію
Маркса, мы видимъ, что именно къ „оправданію добра“ въ
его философскихъ основаніяхъ нельзя найти опоры, что
вѣра его въ добрый и праведный конецъ исторіи остается
чистой вѣрой, не только не находящей подкрѣпленія въ
его философіи, но даже стоящей съ ней въ прямомъ про-
тиворѣчii.

Свою философію исторіи Марксъ и Энгельсъ вели, какъ
извѣстно, отъ діалектики Гегеля. Отъ этой діалектики и,
можетъ быть, отъ всей философской традиціи нѣмецкаго
идеализма они усвоили и вѣру въ разумный ходъ вещей,
въ скрытые законы историческаго развитія. „Кажется,—
говоритъ Энгельсъ,—что въ общемъ и цѣломъ надъ исто-
рическими событіями господствуетъ случайность. И гдѣ на
поверхности обнаруживается игра случая, тамъ самъ этотъ
случай постоянно управляется внутренними, скрытыми за-

конами“ ¹⁾. Для того, кто знакомъ съ философiей исторiи Канта, Шеллинга, Гегеля, нетрудно узнать тождество этой формулы съ основной мыслью нѣмецкаго идеализма. Но если у великихъ учителей идеалистической философiи представленiе о внутренней необходимости, о скрытыхъ законахъ исторiи утверждается на ихъ общемъ признанiи разума, царящаго въ мiрѣ, откуда беретъ для этого опору марксизмъ? Для того, чтобы отвѣтить на этотъ вопросъ, мы должны остановиться на выясненiи отношенiя исторической философiи Маркса къ діалектикѣ Гегеля.

Въ предисловiи ко второму изданiю перваго тома „Капитала“ мы находимъ собственное указанiе Маркса на его отношенiе къ Гегелю. „Мой діалектической методъ—пишетъ Марксъ,—въ своемъ основанiи не только отличается отъ гегелевскаго, но составляетъ прямую его противоположность. Для Гегеля процессъ мысли, который онъ, подъ именемъ идеи, превращаетъ даже въ нѣчто самостоятельное, является деміургомъ дѣйствительности, представляющей лишь внѣшнее его обнаруженiе. Для меня же идеальное начало является, наоборотъ, лишь прошедшимъ черезъ человѣческой мозгъ матеріальнымъ началомъ“. Гегелевскую діалектику, по словамъ Маркса, надо перевернуть, чтобы найти „раціональное зерно въ мистической оболочкѣ“. „Въ своей мистифицированной формѣ діалектика была годна въ Германіи, потому что она преображала и просвѣтляла существующее. Въ своей раціональной формѣ она для буржуазіи и ея глашатаевъ-доктринеровъ есть соблазнъ и безуміе, потому что она объемлетъ не только положительное пониманiе существующаго, но также и пониманiе его отрицанiя, его необходимой гибели, потому что она всякую осуществленную форму созерцаетъ и въ ея движенiи, а стало быть, какъ нѣчто преходящее, потому что ей, діалектикѣ, ничто не можетъ импонировать, потому что она, по суще-

¹⁾ Engels, L. Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. Stuttgart 1895. Zweite Auflage. S. 44.

ству своему, проникнута критическимъ и революціоннымъ духомъ“¹⁾.

Изъ этого краткаго заявленія можно видѣть, что діалектика Гегеля получаетъ у Маркса, во-первыхъ, матеріалистическое истолкованіе, а во-вторыхъ, критическій и революціонный характеръ. Въ полномъ согласіи съ этимъ разъясняется философская заслуга Маркса въ брошюрѣ Энгельса о Фейербахѣ. Опредѣляя смыслъ гегелевской діалектики съ точки зрѣнія марксизма, Энгельсъ говоритъ, что „истинное значеніе и революціонный характеръ гегелевской философіи“ состоятъ въ томъ, „что она разъ навсегда покончила съ представленіемъ о завершающемъ значеніи какихъ бы то ни было результатовъ человѣческаго мышленія и дѣйствія... Исторія, такъ же, какъ и наука, не можетъ найти завершающаго конца въ какомъ-либо совершенномъ идеальномъ состояніи человѣчества; совершенное общество, совершенное „государство“ могутъ существовать только въ фантазіи. Всѣ слѣдующія одно за другимъ историческія состоянія суть лишь преходящія ступени въ безконечномъ развитіи человѣческаго общества отъ низшаго къ высшему. Каждая ступень представляется необходимой, а слѣдовательно, и имѣетъ свое оправданіе для того времени и для тѣхъ условій, которымъ она обязана своимъ происхожденіемъ; но она становится ненужной и теряетъ свое оправданіе въ отношеніи къ новымъ высшимъ условіямъ, которыя постепенно развиваются въ ея собственныхъ нѣдрахъ. Тогда она должна бываетъ уступить мѣсто высшей ступени, для которой опять-таки приходитъ свой чередъ разрушенія и паденія“... „Предъ діалектической философіей не можетъ быть ничего окончательнаго, абсолютнаго, святаго; на всемъ и во всемъ она обнаруживаетъ преходящій характеръ, и ничто не можетъ устоять предъ нею, кромѣ непрерывнаго процесса возникновенія и уничтоженія, без-

¹⁾ Marx, Das Kapital. Bd. I, S. XVII; русск. переводъ подъ ред. Струве, стр. XVI.

конечнаго восхожденія отъ низшаго къ высшему, простымъ отраженіемъ котораго въ мыслящемъ мозгу она является. Она имѣетъ, конечно, консервативную сторону: она признаетъ правомѣрность извѣстныхъ ступеней познанія и общественнаго развитія для ихъ времени и для ихъ условій, но только въ этихъ предѣлахъ. Консерватизмъ этого воззрѣнія относителенъ, революціонный же характеръ безусловенъ,—это единственное безусловное, значеніе котораго оно допускаетъ¹⁾.

Такъ Энгельсъ превращаетъ гегелевскій тезисъ о дѣйствительности разумнаго въ другой знаменитый тезисъ:

Alles, was entsteht,
Ist werth, dass es zu Grunde geht²⁾.

Любопытно отмѣтить, что тотъ же ходъ мысли приводилъ и Лассаля къ аналогичному преобразованію Гегелевой діалектики. Онъ также считалъ философію Гегеля „квинтъ-эссенціей всякой научности“ и утверждалъ, что его методъ, его основныя начала должны остаться вѣчнымъ достояніемъ науки. Но вмѣстѣ съ тѣмъ и онъ полагалъ, что діалектика Гегеля должна быть подвергнута преобразованію въ самомъ своемъ существѣ. Гегель училъ, что все въ исторіи подлежитъ развитію, и это должно остаться; онъ ошибался въ томъ, что выдавалъ за логическія, т.-е. вѣчныя и необходимыя истины то, что составляетъ только переходящее проявленіе историческаго духа. Съ этой точки зрѣнія ничто въ исторіи не остается неизмѣннымъ и прочнымъ; все измѣняется, переходитъ въ другое. Это вѣчный потокъ измѣненій, въ которомъ нѣтъ ни остановокъ, ни остающихся и незыблемыхъ цѣнностей.

Сходство философскихъ воззрѣній у вождей нѣмецкаго социализма несомнѣнно, какъ несомнѣненъ также и источникъ этого сходства: революціонный паѳосъ, духъ критики

¹⁾ Engels, L. Feuerbach... SS. 4—5.

²⁾ Lassalle, System der erworbenen Rechte. Vorwort.

и отрицанія существующихъ формъ. Въ то время, какъ для Гегеля въ исторіи проявляется абсолютное, вслѣдствіе чего въ процессѣ развитія онъ видитъ не только вѣчный круговоротъ вещей, но также и ихъ незыблемую основу, для лѣвыхъ гегельянцевъ, къ которымъ принадлежатъ Марксъ, Энгельсъ и Лассаль, весь процессъ разрѣшается въ безконечный потокъ измѣненій. Согласно философіи Гегеля, есть въ исторіи внутренней смыслъ, есть неизмѣнныя цѣнности и твердыя руководящія начала, не уносимыя, не смыаемыя вѣчнымъ потокомъ перемѣнъ. Тутъ, напротивъ, все представляется преходящимъ, текучимъ, все течетъ, согласно слову древняго мудреца; ничто не остается, не удерживается, не закрѣпляется.

Нельзя не видѣть, что преобразованная такимъ образомъ діалектика Гегеля совершенно утрачиваетъ тотъ свой внутренней смыслъ, который возводилъ ее на степень универсальной методы панлогизма. Она превращается въ обычную эволюціонную теорію, отличающуюся отъ чисто научныхъ построеній этого рода лишь ярко выраженнымъ революціоннымъ духомъ. Но если такъ, то гдѣ же въ этомъ возрѣннн вѣра въ грядущее совершенство жизни, въ окончательную побѣду добра надъ зломъ? Вѣдь именно къ этому пониманію діалектики приложимо опредѣленіе Гегеля, что оно представляетъ собою философію „дурной безконечности“. Если, какъ говоритъ Энгельсъ, революціонный характеръ этой философіи есть то единственное безусловное, значеніе котораго она допускаетъ, то гдѣ же въ ней основаніе для положительныхъ вѣрованій, для идеальныхъ стремленій. Теорія, въ которой безусловной признается только ея революціонная сторона, въ которой нѣтъ ничего абсолютнаго и святаго, очевидно должна обратить свой революціонный паеосъ и на будущее, и въ немъ должна она признать такой же преходящій, измѣнчивый, несовершенный характеръ. Но гдѣ въ ученіяхъ великихъ классиковъ нѣмецкаго соціализма хотя намекъ на такое временное значеніе соціалистическихъ формъ? Гдѣ критика, гдѣ

ниспроверженіе будущаго? Ихъ нѣтъ въ этихъ ученіяхъ, и по очень понятной причинѣ. Дѣло въ томъ, что, какъ мы не разъ отмѣчали ранѣе, на ряду съ теоретическими мотивами въ доктринѣ Маркса и Энгельса все время сказываются и практическіе, и весь абсолютизмъ ихъ общественнаго идеала всецѣло вытекаетъ изъ такихъ практическихъ мотивовъ. Для того, чтобы вмѣшаться въ практическую борьбу, для того, чтобы итти къ людямъ съ твердымъ намѣреніемъ замѣнить имъ и старую религію, и старый общественный строй, можно ли было выступить съ доктриной, которая предрекала впереди одно вѣчное движеніе и вѣчную борьбу. Для жизненныхъ борцовъ нужны свѣтлые горизонты, и вотъ чѣмъ объясняется, что эти новые приверженцы Гераклита находятъ нужнымъ создать въ перспективѣ безконечныхъ исканій и борьбы тихую гавань человѣческаго благополучія, земной рай, въ которомъ для всѣхъ будетъ хватать „и хлѣба, и розъ, и миртъ, и красоты, и радости, и сладкихъ горошинъ“. И у Маркса, и у Энгельса, и у Лассалля остается неизблемой эта вѣра въ будущее совершенство жизни. Критика можетъ, однако, спросить, въ какомъ же отношеніи эта идея грядущаго рая стоитъ къ понятію вѣчной измѣнчивости сущаго. Очевидно, конецъ не сходится здѣсь съ началомъ, и революціонный смыслъ преобразованной Марксомъ діалектики подрываетъ утопическую вѣру социализма.

Эта внутренняя несогласованность марксизма становится тѣмъ очевиднѣй, чѣмъ яснѣе развиваетъ онъ свою діалектическую точку зрѣнія. Въ приведенныхъ выше взглядахъ Маркса и Энгельса на значеніе діалектики уже содержится рѣшительное осужденіе попытокъ незаконнаго заключенія человѣческой исторіи. Поясняя эти взгляды и противопоставляя ихъ гегелевскому пониманію діалектики, Энгельсъ видѣлъ основную особенность Гегеля въ томъ, что онъ строилъ систему и что вслѣдствіе этого онъ не могъ обойтись безъ абсолютной истины, но по старому обыкновенію каждая система философіи должна найти свое заключеніе

въ той или иной абсолютной истинѣ. „Какъ ни подчеркивалъ Гегель въ логикѣ, что эта вѣчная истина есть не что иное какъ логическій, а слѣдовательно, и историческій процессъ, однако онъ увидѣлъ себя вынужденнымъ дать конецъ этому процессу, такъ какъ онъ долженъ былъ придти какъ-нибудь къ концу со своей системой. Въ логикѣ онъ могъ сдѣлать этотъ конецъ снова и началомъ, такъ какъ здѣсь конечный пунктъ, абсолютная идея—„отчуждаетъ себя“, т.-е. превращается въ природу, а затѣмъ снова возвращается къ самой себѣ въ духѣ, т.-е. въ мышленіи и въ исторіи. Но въ заключеніе всей философіи для подобнаго возврата къ началу былъ возможенъ только одинъ путь: если конецъ исторіи полагать въ томъ, что человѣчество приходитъ къ познанію именно этой абсолютной идеи и объявляетъ, что это познаніе абсолютной идеи достигнуто въ Гегелевой философіи. Но вмѣстѣ съ этимъ все догматическое содержаніе Гегелевой системы объявляется абсолютной истиной въ противорѣчьи съ ея діалектической методой, разлагающей все догматическое. Такимъ образомъ, революціонная сторона подавляется чрезмѣрно разросшейся консервативной стороною. И это имѣетъ здѣсь значеніе какъ для философскаго познанія, такъ и для исторической практики. Человѣчество, которое въ лицѣ Гегеля пришло къ выработкѣ абсолютной идеи, должно и практически дойти такъ далеко, что оно будетъ въ состояніи провести эту абсолютную идею въ дѣйствительности. Практическія политическія требованія абсолютной идеи къ современникамъ не должны быть, такимъ образомъ, слишкомъ высокими. И вотъ мы находимъ въ концѣ философіи права, что абсолютная идея должна осуществиться въ той сословной монархіи, которую Фридрихъ Вильгельмъ III такъ упорно и напрасно обѣщаль своимъ подданнымъ ¹⁾.

Если и безъ особой философской точности и глубины, то во всякомъ случаѣ не безъ остроумія Энгельсъ напа-

¹⁾ Engels, L. Feuerbach... SS. 5—6.

даетъ здѣсь на слабое мѣсто Гегелевой системы. Очень удачно онъ осмѣиваетъ стремленіе видѣть въ относительныхъ формахъ совершенство абсолютной идеи. И столь же удачно обнаруживаетъ онъ внутреннюю противорѣчивость представлений о „концѣ исторіи“. „У всѣхъ философовъ преходящей бываетъ именно „система“ и какъ разъ потому, что система возникаетъ изъ непреходящей потребности человѣческаго духа преодолѣть всѣ противорѣчія. Но если бы всѣ противорѣчія были разъ навсегда устранены, то мы достигли бы такъ называемой абсолютной истины; всемірная исторія пришла бы къ концу и, однако, она должна была бы продолжаться, хотя ей и не оставалось бы ничего болѣе дѣлать,—новое неразрѣшимое противорѣчіе“ ¹⁾. Если прибавить къ этому, что Энгельсъ принимаетъ и тотъ выводъ эволюціонной теоріи, что „у человѣческой исторіи будетъ не только восходящая, но и нисходящая вѣтвь“ ²⁾, то надо сказать, что, развивая идею эволюціонизма, онъ безстрашно доходилъ до всѣхъ необходимыхъ заключеній, вытекавшихъ изъ этой идеи. Правда, тѣ мысли, которыя мы приводимъ здѣсь, высказаны имъ въ 1886 году, на склонѣ лѣтъ, когда теоретическіе мотивы не разъ брали у него верхъ надъ пламеннымъ утопизмомъ молодости. Но нельзя не видѣть, что все это совершенно послѣдовательно вытекало изъ того преобразованія діалектики Гегеля, которое еще Марксъ провозгласилъ своей основной философской задачей. Энгельсъ ничего не прибавилъ по существу къ идеямъ своего знаменитаго друга: онъ только выразилъ ихъ въ болѣе ясной и законченной формѣ. И здѣсь-то становилось очевиднымъ, что этотъ новый поворотъ діалектики въ сторону научнаго эволюціонизма приводилъ и Маркса, и Энгельса въ полное противорѣчіе съ абсолютизмомъ ихъ общественнаго идеала. Весь юморъ Энгельса, направленный противъ Гегеля, всецѣло обращается противъ Маркса.

¹⁾ Engels, o. c. S. 7.

²⁾ Engels, o. c. S. 5.

Развѣ не было и у этого послѣдняго увѣренности, что человечество ушло такъ далеко, что можетъ провести абсолютную идею въ дѣйствительность? Развѣ „Коммунистическій Манифестъ“ и „Капиталь“ не давали надежды, что въ социалистическомъ строѣ всѣ противорѣчія будутъ разрѣшены? Гдѣ, въ самомъ дѣлѣ, у Маркса хотя бы слабыя намеки на то, что социализмъ не представляетъ универсальнаго средства исцѣленія всѣхъ общественныхъ бѣдъ, гдѣ указанія, что социализмъ имѣетъ свою частную относительную задачу, какъ имѣли ее буржуазное государство, феодальный строй и тому подобные историческіе уклады? Въ свое изображеніе социализма Марксъ такихъ указаній и намековъ не могъ внести принципиально: какъ бы могъ онъ думать, что въ этомъ видѣ, какъ частный и относительный принципъ общественной жизни, социализмъ даетъ человѣку все,—и счастье матеріальное, и удовлетвореніе духовное? какъ бы могъ онъ итти противъ всего историческаго прошлаго, противъ всѣхъ исконныхъ вѣрованій человечества, если бы онъ не вкладывалъ въ социализмъ всю полноту надеждъ, если бы онъ не придавалъ ему абсолютнаго смысла? Въ этомъ и была его коренная ошибка, а вмѣстѣ съ тѣмъ и главный источникъ его противорѣчій: частному и относительному началу онъ придалъ абсолютное значеніе, безусловный идеалъ онъ хотѣлъ видѣть осуществленнымъ на землѣ. Гегель находилъ абсолютный идеалъ въ предѣлахъ дѣйствительности, уже осуществляющейся; Марксъ переносилъ его въ дѣйствительность, еще не осуществленную, но подлежащую осуществленію. Противорѣчіе отъ этого не уменьшалось, а увеличивалось, поскольку абсолютное, не проявлявшееся ранѣе въ исторіи, обнаруживается здѣсь неожиданно въ ея концѣ. Послѣдовательность требовала обратить эволюціонно-критическую точку зрѣнія и на будущее, признать, что принципъ безконечнаго развитія не останавливается ни передъ какими относительными цѣнностями. Но это значило и социализмъ поставить подъ знакъ сомнѣнія, и къ нему, еще только желаемому и ожидаемому,

отнестись съ той же разрушительной критикой. Психологически это было для Маркса невозможно.

Это была, однако, не личная особенность этого замѣчательнаго мыслителя. Такова судьба каждаго революціоннаго дѣятеля, который въ одной рукѣ несетъ знамя всеобщаго обновленія, а въ другой — разящій мечъ всеокрушающей критики. Выступая съ горячей проповѣдью новыхъ началъ, въ то же время хотять отринуть все прошлое, подвергнуть сомнѣнію все, что на небѣ и на землѣ. Но такимъ образомъ отнимаютъ почву у своей собственной проповѣди. Абсолютнымъ отрицаніемъ прошлаго думаютъ подкрѣпить абсолютное утвержденіе будущаго, но „духъ отрицанья и сомнѣнья“ не можетъ остановиться по доброму желанію. Если всѣ святыни отвергнуты, почему долженъ онъ преклониться передъ святыней будущаго? Откуда взять ему даръ благословлять, на что опереться въ своей вѣрѣ?

Такъ каждая подобная утопія земнаго рая сама подрываетъ себя и носить въ себѣ источникъ своего крушенія. Для того, чтобы прочнѣе утвердить вѣру въ будущее, она разрушаетъ все прошлое; для того, чтобы крѣпче привязать человѣка къ землѣ, она отвращаетъ его отъ неба. Разрушается исторія, отвергается религія. Но послѣ такой всеокрушающей критики приходится строить не только на развалинахъ, но и надъ бездною, и тщетными остаются усилія удержаться надъ этой пустотой.

Явные слѣды всей тщеты этихъ усилій мы находимъ и въ исторической философіи марксизма. Революціонный нигилизмъ своей философіи Марксъ и Энгельсъ пытаются смягчить признаніемъ въ вѣчномъ потокѣ перемѣнъ извѣстной закономѣрности, которую они связываютъ съ матеріалистическимъ пониманіемъ исторіи. Ихъ историческая философія хочетъ быть не только діалектической, но и матеріалистической, и въ этомъ послѣднемъ своемъ качествѣ она ищетъ основанія для выведенія законовъ общественнаго развитія. Это не было, однако, простое воспроизведеніе „вулгаризированнаго“ матеріализма Бюхнера, Фохта и Молешотта.

Отъ этого матеріализма и Марксъ, и Энгельсъ пренебрежительно открещиваются ¹⁾. Старый механический матеріализмъ, неспособный понять въ мірѣ другихъ высшихъ законовъ, кромѣ механическихъ, игнорирующій историческій процессъ, долженъ быть замѣненъ новымъ діалектическимъ матеріализмомъ. Новая точка зрѣнія заключается въ томъ, чтобы смотрѣть на міръ, какъ на процессъ развитія. Но это развитіе слѣдуетъ понимать не какъ самопроизвольное движеніе понятія, въ смыслѣ Гегелевой философіи, а какъ движеніе самой дѣйствительности. Разсматривать понятія матеріалистически—это значитъ, по словамъ Энгельса, видѣть въ нихъ снимки дѣйствительныхъ вещей вмѣсто того, чтобы дѣйствительныя вещи понимать, какъ снимки той или иной ступени абсолютнаго понятія. „Поэтому діалектика свелась къ наукѣ объ общихъ законахъ движенія какъ внѣшняго міра, такъ и человѣческаго мышленія“. „Діалектика понятій сдѣлалась сознательнымъ отраженіемъ діалектическаго движенія дѣйствительнаго міра“ ²⁾. А изучивъ движеніе міра человѣческихъ отношеній, Марксъ и Энгельсъ нашли, что все здѣсь опредѣляется экономической основой, законами развитія производства. Это и есть тотъ матеріальный фундаментъ, на которомъ создаются всѣ жизненныя отношенія. Всѣ перемѣны въ области политики и права, а также и всякое творчество въ сферѣ науки, поэзій, морали, философіи, религіи,—все это зависитъ отъ экономическаго базиса, какъ отъ нѣкоторой субстанціальной основы. Осуществленіе правды и добра въ мірѣ заключается здѣсь въ рамки матеріальной нужды; духовная жизнь человѣчества объясняется изъ экономическихъ интересовъ, изъ борьбы классовъ. Такъ, по замѣчанію Энгельса, „вся эпоха Возрожденія съ середины XV вѣка и въ частности вновь пробудившаяся

¹⁾ Marx, Das Kapital, Bd. I. S. 335 Note 89; русск. переводъ, стр. 256, примѣчаніе 89.—Engels, L. Feuerbach... SS. 18—19. См. по этому поводу замѣчанія Hammacher'a, Das philosophisch-ökonomische System des Marxismus. Leipzig, 1909, S. 104.

²⁾ Engels, L. Feuerbach... S. 38. Тѣ же мысли о сочетаніи діалектики и матеріализма Энгельсъ повторяетъ въ своемъ сочиненіи: Dührings Umwälzung der Wissenschaft. Einleitung. I. Allgemeines.

съ тѣхъ поръ философія была продуктомъ городовъ, т.-е. буржуазіи. Философія въ сущности была только выраженіемъ тѣхъ мыслей, которыя соотвѣтствовали развитію мелкой и средней буржуазіи въ крупную¹⁾. Точно такъ же измѣненія въ области религіозныхъ представленій опредѣляются, по мнѣнію Энгельса, классовыми, т.-е. экономическими отношеніями людей²⁾. Извѣстно и утвержденіе Маркса въ первомъ томѣ „Капитала“, приводящее христіанство, „съ его идеаломъ абстрактнаго человѣка“, въ связь съ той ступенью развитія „общества товаропроизводителей, общественное производственное отношеніе котораго заключается въ томъ, что они относятся къ своимъ продуктамъ, какъ къ товарамъ, т.-е. какъ къ цѣнностямъ, и въ этой вещной формѣ относятъ одну къ другой свои частныя работы, какъ одинаковый человѣческій трудъ“³⁾.

Такъ все богатство и разнообразіе духовной жизни человѣчества, вся глубина духовныхъ исканій сводятся здѣсь къ условіямъ матеріальнаго существованія. Экономическій базисъ признается какой-то всемогущей и всеобъясняющей силою, источникомъ закономерности и необходимости исторіи, залогомъ прогресса и счастья человѣчества. Что это представленіе есть чисто-метафизическое и при этомъ совершенно туманное и неясное представленіе, это не разъ было показано философскою критикою⁴⁾. Неудивительно, если изслѣдователи и до сихъ поръ не могутъ опредѣлить болѣе точно и конкретно, какого именно философскаго на-

1) Engels, *ibid.*, S. 52.

2) *Ibid.*, S. 56.

3) Marx, *Das Kapital*, Bd. I. S. 45; русск. перев., стр. 34.

4) Сошлюсь здѣсь на недавній чрезвычайно убѣдительный разборъ теоріи экономического матеріализма въ книгѣ С. Н. Булгакова „Философія хозяйства“, глава IX. Къ выводу о полной неопредѣленности и туманности общепhilosophическихъ взглядовъ Маркса приходитъ въ результатъ внимательнаго анализа и новѣйшій изслѣдователь марксизма проф. Новодворскій (см. его сочиненіе: „Историческій матеріализмъ. Доктрина Маркса и Энгельса. Опытъ историко-критическаго изслѣдованія“ въ „Извѣстіяхъ историко-филологическаго института кн. Бевбородко въ Нѣжинѣ“, Т. XXIX, Нѣжинъ, 1914. См. главу III, стр. 87 сл.). См. также цѣнныя замѣчанія у Масарика во второй части его изслѣдованія объ основаніяхъ марксизма.

правления держались Марксъ и Энгельсъ ¹⁾. Въ развитіи своихъ основныхъ взглядовъ они не пошли далѣе общихъ утверждений, лишь слегка подкрѣпленныхъ историческими примѣрами. И потому вся ихъ философія исторіи есть скорѣе догматъ вѣры, чѣмъ научное построение. Діалектической матеріализмъ хочетъ выдать себя за высшій философскій синтезъ, за искусное сочетаніе усовершенствованнаго гегельянства съ усовершенствованнымъ матеріализмомъ: на самомъ дѣлѣ тутъ нѣтъ ни діалектики, ни матеріализма. Изъ діалектики Гегеля выбрасывается все ея внутреннее содержаніе, оставляется одна идея развитія; отвергается и старый механической матеріализмъ и дѣлается ссылка на какіе-то „другіе высшіе законы“, согласно которымъ развивается дѣйствительность, отражающаяся въ идеяхъ. А затѣмъ эти „высшіе законы“ сводятся къ прогрессу производственныхъ отношеній, которыя и признаются послѣднимъ основаніемъ всѣхъ общественныхъ явленій. Получается какая-то необоснованная теорія прогресса, въ которой идеалистическія вѣрованія опираются на матеріалистическое отрицаніе, а рационалистическій оптимизмъ сочетается съ метафизическимъ ирраціонализмомъ. Какимъ образомъ изъ дѣйствія матеріальныхъ силъ рождается высшая справедливость, это остается совершенно непонятнымъ. Ясно одно, что главныя вѣрованія этой доктрины находятся въ очевидномъ разногласіи съ ея философскими основаніями.

(Продолженіе слѣдуетъ).

П. Новгородцевъ.

¹⁾ Сводку различныхъ мнѣній о философскомъ характерѣ марксизма см. въ указанномъ сочиненіи проф. Новодворскаго. Особенно интересной представляется полемика, которая имѣла мѣсто въ русской социалистической литературѣ между Г. Плехановымъ и Ортодоксомъ съ одной стороны, и В. Базаровымъ и А. Богдановымъ — съ другой: первые изъ упомянутыхъ писателей, разъясняя матеріализмъ Маркса, продолжали его въ сторону спинозизма, а вторые — въ сторону эмпирио-критицизма. Самая возможность столь различныхъ истолкованій и продолженій матеріалистической философіи Маркса свидѣтельствуетъ о крайней неясности и незаконченности ея основъ. Сущность спора русскихъ марксистовъ хорошо изложена въ статьѣ В. Базарова „Къ вопросу о философскихъ основахъ марксизма“ въ сборникѣ „Памяти Карла Маркса“, Спб., 1908. (См. статью того же автора въ другомъ сборникѣ „Очерки по философіи марксизма“, Спб., 1908).

Вильгельмъ Виндельбандъ ¹⁾.

Представители стараго философскаго поколѣнія, руководившіе философскою мыслью послѣднія десятилѣтія минувшаго столѣтія и философски воспитавшіе народившійся XX-ый вѣкъ, мало по малу начинаютъ покидать насъ. Паульсенъ, Кердъ, Токко, Либманъ, Дильтей, Фулье, Шуппе, Липпсъ, одинъ за другимъ сошли съ земной арены. Теперь пришла очередь и Виндельбанда.

Вильгельмъ Виндельбандъ былъ послѣднія два десятилѣтія однимъ изъ самыхъ дѣятельныхъ и живыхъ центровъ философской работы. Можно даже сказать, что въ широкомъ смыслѣ онъ является наиболѣе извѣстнымъ и

¹⁾ Родился въ 1848 году, былъ проф. въ Цюрихѣ, Фрейбургѣ, Страсбургѣ и Гейдельбергѣ.

Перу Виндельбанда принадлежатъ слѣдующія произведенія:

Die Lehre vom Zufall (1870); Ueber die Gewissheit der Erkenntnis (1873); Ueber den gegenwärtigen Stand der psychologischen Forschung (1876); Ueber die verschiedenen Phasen der kantischen Lehre vom Ding an sich (въ Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie Bd. I, 2, 1877); Geschichte der neueren Philosophie 2 Bde (1878—1880, 5 Aufl. 1911); Präludien (1884, 5. Aufl. in 2 Bde 1915); Beiträge zur Lehre vom negativen Urtheil (въ Strassburger Abhandlungen zur Philosophie, 1884); Geschichte der alten Philosophie (1888, 3 Aufl. 1912); Fichtes Idee des deutschen Staates (1890); Lehrbuch der Geschichte der Philosophie (1892, 6 Aufl. 1912); Geschichtswissenschaft und Naturwissenschaft (1894, 3 Aufl. 1904); Gedenkrede auf Kaiser Wilhelm I (1897); Vom System der Kategorien (въ Philosophischen Abhandlungen, 1900); Platon (1900, 4 Aufl. 1919, въ серия Fomman's Klassiker); Logik (въ Die Philosophie im Beginn des 20 Jahrhunderts I, 1904, 2 Aufl. 1907); Ueber die Willensfreiheit (1904, 2 Aufl. 1905); Nach hundert Jahren (въ Zur Kants Gedächtnis, 1904); La science et l'histoire devant la logique contemporaine (въ Comptes rendus du III-me Congrès de philosophie, 1904); Kant und seine Welt-

характернымъ представителемъ современной философской жизни вообще. Его философская дѣятельность была чрезвычайно разнообразна, его мысль не уставала слѣдить за нарождающимися новыми философскими вѣяніями, его извѣстность собирала въ его аудиторію слушателей и изъ далекой Сибири и изъ не менѣ далекой Америки, его труды переводились на различные языки, его сочиненія выходили во все новыхъ и новыхъ изданіяхъ. И во всей этой многообразной дѣятельности просвѣчивала одна опредѣленная мысль, одна опредѣленная философская концепція, съ годами, конечно, пополнявшаяся, уплотнявшаяся и корригирувавшаяся, но по сущности своей остававшаяся все время одною и той же философіей критическаго идеализма.

I.

Въ лицѣ Виндельбанда въ могилу сошелъ, прежде всего, самый выдающійся историкъ философіи послѣдняго пятидесятилѣтія. Его двухтомная „Исторія новой философіи“¹⁾, охватывающая развитіе философской мысли отъ Декарта до Гербарта, есть лучшее трактованіе по этому предмету,

anschauung (1904); Geschichte der Philosophie (въ Philosophie im Beginn des 20 Jahrhunderts II, 1905, 2 Aufl. 1907); Schillers transzcendentaler Idealismus (1905); Die Philosophie im deutschen Geistesleben des 18 Jahrhunderts (1909); Die Wille zur Wahrheit (1909); Die Erneuerung des Hegelianismus (въ Sitzungsberichte der Heidelbergischen Akademie der Wissenschaften I, 1910); Kulturphilosophie und transzcendentaler Idealismus (въ Logos'ъ I, 2, 1910); Ueber den Sinn und Art des Phänomenalismus (въ Sitzungsber. d. Heidelb. Akademie d. Wissenschaften III, 1912); Die Principien der Logik (въ Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften Bd.I, 1912); Die Hypothese des Unbewussten (1914); Einleitung in die Philosophie (1914).

Сочиненій или статей, посвященныхъ специально ученію Виндельбанда, въ иностранной литературѣ какъ-будто не существуетъ. На русскомъ языкѣ см. статью *Б. А. Кистяковскаго*, Въ защиту научно-философскаго идеализма (въ Вопросахъ филос. и псих., LXXXVI), книга *Н. Бердяева*, субъективизмъ и индивидуализмъ въ общественной философіи (1901) и статью *Б. Яковенко*, Къ критикѣ теоріи познанія Риккерта (въ Вопросахъ фил. и псих. XCIII, стр. 379 и сл.).

1) Geschichte der Philosophie 2 B-de. Aufl. 1911 (есть русскій переводъ подъ ред. проф. А. Введенскаго въ 2-хъ томахъ, СПб. 1902—1908).

которое мы имѣемъ. Ни одно изъ изложеній этого періода, за исключеніемъ пожалуй нѣсколько устарѣвшаго труда Эрмманна¹⁾, не соединяетъ въ себѣ столькихъ качествъ и достоинствъ: такой ясности мысли, не чуждающейся наиболѣе трудныхъ сторонъ трактуемаго предмета, такой краткости изложенія, не забывающей, однако, ничего важнаго и существеннаго въ трактуемыхъ философіяхъ, рѣдкой точности передачи, указывающей на глубокое знаніе источниковъ, и подлинной образности и красоты языка, которыми блещутъ произведенія Виндельбанда. При этомъ, въ обоихъ томахъ, можно смѣло сказать, нѣтъ ни одной трафаретной строки, ни одной просто позаимствованной изъ историко-философскаго обихода мысли, но каждая изъ трактуемыхъ философскихъ системъ самостоятельно продумана отъ начала и до конца и представлена въ болѣе или менѣе оригинальномъ освѣщеніи, проявляющемся то въ истолкованіи основныхъ идей, то въ интерпретаціи второстепенныхъ и детальныхъ частныхъ. Къ этому присоединяется еще то важное обстоятельство, что Виндельбандъ трактуетъ постепенное развитіе философской мысли въ новое время въ тѣсной связи съ духовно-культурнымъ развитіемъ человѣчества вообще. Это даетъ, съ одной стороны, гораздо болѣе правильное и точное представленіе и объ отдѣльныхъ трактуемыхъ системахъ, и о философіи вообще, а съ другой, позволяетъ судить о взаимоотношеніяхъ и взаимовліяніяхъ между различными областями человѣческой культуры. Философія перестаетъ, такимъ образомъ, казаться заоблачной, безжизненной, сухой и, наоборотъ, предстаетъ передъ взоромъ читателя во всей своей жизненности и тѣсной связи съ наукой, искусствомъ, религіей, политикой и общественной жизнью.

Большинствомъ этихъ достоинствъ отличается и книга

¹⁾ Ed. Erdmann, Grundriss der Geschichte der Philosophie 2 Bde (4 Aufl. 1896).

Виндельбанда, посвященнаго изложенію древней философіи ¹⁾. И здѣсь обнаруживается самостоятельность подхода, точность изученія, широта культурнаго охвата, ясность и образность языка. Тѣмъ не менѣе, это произведеніе Виндельбанда никакъ не можетъ быть поставлено въ одинъ рангъ съ предшествующимъ и это объясняется особенными условіями обработки древней философіи. А именно, она требуетъ гораздо большей спеціализаціи, чѣмъ всѣ другіе періоды, и при томъ спеціализаціи филологической и исторической. Въ этомъ отношеніи пальму первенства, безспорно, сохраняетъ за собою Целлеръ, замѣчательные труды котораго и даютъ лучшее изложеніе исторіи древней философіи ²⁾.

Но помимо этихъ двухъ трудовъ, посвященныхъ болѣе или менѣе обстоятельному изложенію отдѣльныхъ періодовъ исторіи философіи, Виндельбандъ написалъ еще общій курсъ, охватывающій всѣ ея эпохи и періоды и выпущенный имъ подъ заглавіемъ: „Учебникъ исторіи философіи“ ³⁾. Этотъ трудъ составляетъ наибольшую славу Виндельбанда и дѣлаетъ его прямо таки самымъ замѣчательнымъ историкомъ философіи. Тутъ онъ рѣзко измѣняетъ обычный методъ историческаго изложенія философіи, руководствующійся главнымъ образомъ хронологическимъ порядкомъ и отводящій слишкомъ много мѣста біографическому матеріалу, и ведетъ изложеніе въ духѣ культурно-философской науки, видя въ исторіи философіи одинъ цѣльный процессъ, вдохновляемый опредѣленными идеями и задачами. „Исторія философіи, говоритъ онъ, есть тотъ процессъ, въ ходѣ котораго европейское человѣчество запечатлѣло въ научныхъ понятіяхъ свое міросозерцаніе и жизнепониманіе“ ⁴⁾.

1) *Geschichte der alten Philosophie* (3 Aufl., 1912). Есть два русскихъ перевода: подъ ред. проф. А. Введенскаго и М. М. Рубинштейна.

2) Очень хорошъ также трудъ *Бёрнета*: *Early Greek Philosophy*.

3) *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* (6 Aufl., 1912). Есть устарѣвшій русск. переводъ Рудина.

4) См. *Lehrbuch* (5 Aufl. 1912) S. 8.

И потому его учебникъ даетъ прежде всего и главнымъ образомъ „исторію проблемъ и понятій“, т.-е. по истинѣ исторію философіи, а не исторію философовъ. Притомъ, однако, Виндельбандъ никогда не забываетъ за понятіями фактовъ, никогда не подавляетъ стройной конструкціей живой исторической дѣйствительности. Въ этомъ-то и сказывается незаурядность и исключительность этой замѣчательной книги, что общая схема изложенія, въ ней взятая за основаніе, есть въ то же время и стержень самого конкретного историко-философскаго процесса. Такимъ образомъ, Виндельбандъ избѣгаетъ ошибки Гегеля, который такъ же схематически-насилъственъ въ своей исторіи философіи, какъ и въ своихъ систематическихъ конструкціяхъ всего сущаго. Виндельбандъ—первый историкъ философіи, открывшій живую историко-философскую схему. И потому онъ, собственно, первый историкъ философіи вообще въ прямомъ и точномъ смыслѣ этого слова.

2.

Въ лицѣ Виндельбанда сходитъ со сцены одинъ изъ вожаковъ того философскаго движенія, которое въ началѣ семидесятыхъ годовъ минувшаго столѣтія кликнуло властный кличъ: назадъ къ Канту! Это движеніе сосредоточилось сначала на точномъ изученіи Кантовской буквы и возстановленіи подлиннаго смысла его ученія, позабытаго за тѣми оригинальными преобразованиями, которыя ему дали его великіе ученики, и за наступившимъ вскорѣ послѣ Гегеля философскимъ безвременіемъ. Правда, въ смыслѣ филологическаго изученія Канта Виндельбандъ сдѣлалъ немного: его перу принадлежитъ лишь одно небольшое детальное изслѣдованіе о Кантовской философіи, само по себѣ хотя очень цѣнное, но никакихъ важныхъ разоблаченій въ Канто-толкованіе не вносящее ¹⁾. Зато Вин-

¹⁾ Ueber die verschiedenen Phasen Kantischen Lehre vom Ding an Sich въ Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie I, 2, 1877.

дельбандомъ дано въ высшей степени цѣнное и своеобразное изложеніе ученія Канта въ его цѣломъ ¹⁾. Онъ представляетъ систему Канта, какъ идеалистическій нормативизмъ, противопоставляющійся антропологизму, генетизму и психологизму, такъ старательно навязываемому ей многими интерпретаторами изъ противниковъ ученія Канта. Подъ мастерскимъ перомъ Виндельбанда тутъ сразу падаетъ вся эта путаница Кантовской терминологіи, еще связанной тѣсно съ докантовскими ассоціаціями, и новое, небывалое еще ядро ученія Канта становится самоочевиднымъ и незабываемымъ. И самый строй Кантовской системы Виндельбандъ передаетъ совсѣмъ по своему. Не въ Критику чистаго разума и не въ Критику практическаго разума стремится онъ переложить идейный центръ всего построенія, а въ Критику силы сужденія, которая является какъ бы куполомъ всего зданія, вѣнчающимъ его и влагающимъ въ него послѣдній смыслъ.

Но возстановленіе и интерпретація Кантовской буквы привели очень быстро руководителей неокантіанскаго движенія къ созданію новыхъ ученій, держащихся, конечно, крѣпко за свои кантіанскія базы, но въ то же время во многомъ дающихъ новое освѣщеніе и разрѣшеніе основнымъ проблемамъ философіи. Не избѣжалъ этой естественной эволюціи и Виндельбандъ: перенеся основныя идеи своего Канта-истолкованія на систематическую почву, онъ сдѣлался родоначальникомъ того особаго развѣтвленія трансцендентальнаго идеализма, которое именуется обычно нормативизмомъ или телеологическимъ критицизмомъ. Въ краткихъ чертахъ, философское credo этого теченія можно формулировать слѣдующимъ образомъ. Всѣ отдѣльныя науки занимаются разсмотрѣніемъ того, что есть, бытія, даннаго, фактовъ. Философія своимъ исключительнымъ предметомъ имѣетъ не то, что есть, а то, что должно быть, долженствующее быть, заданное, идеалы, цѣнности. Философія

¹⁾ Во второмъ томѣ „Исторія новой философіи“.

Вопросы философіи, кн. 132—133.

есть наука о должномъ или цѣнностяхъ. Она спрашиваетъ не о томъ, какіе естественные законы руководятъ такими-то и такими-то явленіями. Она спрашиваетъ о томъ, существуетъ ли и какъ возможна наука, т.-е. такое мышленіе, которое, обладая всеобщей и необходимой значимостью, благодаря тому составляетъ истину,—существуетъ ли и какъ возможна мораль, т.-е. такое хотѣніе и дѣйствованіе, которое обладаетъ всеобщимъ и всеобязательнымъ значеніемъ добра,—существуетъ ли и какъ возможно искусство, т.-е. такое созерцаніе и чувствованіе, которое надѣлено обязательнымъ и всеобщимъ значеніемъ красоты. Такимъ образомъ, въ ней рѣчь идетъ не о сужденіяхъ съ фактическимъ содержаніемъ, а объ оцѣнкахъ, утверждающихъ должное, и притомъ объ оцѣнкахъ абсолютныхъ, непреложныхъ и всепредполагаемыхъ. Само собой разумѣется, что утверждаемая въ этихъ оцѣнкахъ цѣнности представляютъ собой нѣчто самодовлѣющее, отъ утвержденія и утверждающаго независимое. Аксиомы логики или нравственныя максимы, напр., не зависятъ отъ человѣка или утвержденія, ихъ высказывающаго. Ихъ значимость заключается въ нихъ самихъ и не можетъ быть оправдана болѣе уже ничѣмъ другимъ. Даже наоборотъ, все остальное получаетъ свое оправданіе только черезъ нихъ, только въ нихъ черпая свою силу. Релятивизмъ, сводящій все на факты и явленія, подверженныя постоянному измѣненію во времени, заключаетъ безсознательное самоотрицаніе, такъ какъ, съ одной стороны, тѣмъ самымъ онъ и свои собственные утвержденія лишаетъ какой-либо длительной цѣны, а съ другой, подрываетъ значеніе своего закона всеобщей измѣнчивости, такъ какъ и этотъ законъ можетъ измѣняться, т.-е. всеобщая измѣнчивость можетъ исчезать, давая мѣсто хотя бы частичной неизмѣнности.

Совокупность абсолютныхъ оцѣнокъ или нормъ составляетъ нормальное или всеобщее сознаніе, которое является тѣмъ идеальнымъ предѣломъ, къ которому должно стремиться и невольно стремится всякое эмпирически-индиви-

дуальное сознание ¹⁾. Не стремиться къ нему человѣкъ не можетъ, такъ какъ онъ составляетъ содержаніе его совѣсти, будь то логическая, чисто-нравственная или эстетическая—безразлично. Въ душѣ человѣческой всегда живетъ въ широкомъ смыслѣ нравственное хотѣніе знать истину, совершать добро, созерцать красоту. Совершеннымъ человѣкомъ былъ бы тотъ, чья дѣятельность всегда соотвѣтствовала бы нормамъ. Этотъ совершенный человѣкъ былъ бы вмѣстѣ и абсолютно свободнымъ человѣкомъ, такъ какъ все его жизне-поведеніе было бы опредѣлено должнымъ, идеальнымъ, обще-обязательнымъ и ни одно дѣйствіе изъ его дѣйствій не происходило бы въ силу чисто-механическаго принужденія. Совершенный человѣкъ жилъ бы одною только совѣстью, дѣйствовалъ бы въ силу одного только долга и стоялъ бы всегда надъ грубой и безжизненной причинностью. Ибо свобода это—„господство совѣсти“, повиновеніе разуму въ силу разумности его и значимости ²⁾.

Такимъ образомъ, философія является въ широкомъ смыслѣ этикой, наукой о совѣсти, долгѣ и свободѣ. Отправляясь отъ эмпирическаго сознанія, она анализомъ добываетъ и устанавливаетъ основныя черты и формы абсолютныхъ значимостей, т.-е. нормального сознанія. Но она является также и въ узкомъ смыслѣ этикой, поскольку дѣло идетъ о практическомъ долженствованіи, о нравственной совѣсти. Основной формальный принципъ нравственнаго поведенія и морали гласить: выполняй свой долгъ. Содержаніемъ же этой нравственной перво-формы является смыслъ общественнаго существованія, такъ какъ только въ общественномъ организмѣ, какъ цѣлевой, телеологической системѣ, получаетъ дѣйствительно обще-обязательный смыслъ и каждый отдѣльный индивидуумъ, и каждое отдѣльное его дѣло. Перенесеніе смысла въ самого индивидуума означало бы дробленіе этого смысла до безконеч-

¹⁾ См. Präludien (2 Aufl. 1903) S. 279.

²⁾ Ibid, S. 279—286.

ности, т.-е. уничтоженіе его. Всякое общество имѣетъ своей нравственной задачей поднять въ своихъ членахъ до яснаго сознанія свое духовное содержаніе и организовать, согласно этому своему содержанію, весь строй своей внѣшней жизни. Нравственнымъ долгомъ каждаго общества является „сознаніе своей культурной системы“ ¹⁾. Устанавливая и утверждая такую, отдѣльное общество осуществляетъ въ своей исторической ограниченности абсолютно-обязательныя цѣнности, цѣнности добра и справедливости.—Сообразно этому, матеріальный принципъ этики гласитъ такъ: „дѣлай свое дѣло такъ, чтобы въ томъ обществѣ, къ которому ты принадлежишь, его общее духовное содержаніе достигало до сознанія и пользовалось господствомъ“ ²⁾.

Но истиной, добромъ и красотой исчерпывается еще не все содержаніе абсолютно-цѣннаго, равно какъ сверхъ науки, морали, права и искусства есть еще одна мощная культурная дѣятельность человѣка—религія. Эта дѣятельность возникаетъ на почвѣ антиноміи между должнымъ и необходимымъ, между абсолютными цѣнностями всѣхъ трехъ порядковъ и эмпирической дѣйствительностью, и направляется на нихъ всѣ, какъ на царство святого. „Святое есть, стало быть, нормальное сознаніе истиннаго, добраго и прекраснаго, пережитое, какъ трансцендентная дѣйствительность“, повелѣвающая человѣкомъ, ведущая его къ преодолѣнію упомянутой антиноміи, гарантирующая ему ея грядущее преодоленіе ³⁾. „Въ этомъ смыслѣ совѣсть предполагаетъ метафизическую реальность нормальнаго сознанія: эта реальность, какъ только мы дадимъ себѣ отчетъ въ значимости абсолютныхъ цѣнностей, является самымъ достовѣрнымъ изъ нашихъ переживаній, и именно въ этомъ-то смыслѣ нормальное сознаніе составляетъ святое“ ⁴⁾. „Стало быть, въ

¹⁾ Ibid. S. 353.

²⁾ Ibid. S. 354.

³⁾ Ibid. S. 367.

⁴⁾ Ibid. S. 366.

самой смѣнѣ моей жизни неизмѣнное, вѣчное обнаруживается въ формѣ цѣнностнаго сознанія“ ¹⁾. Поскольку человекъ оказывается опредѣленнымъ въ своей совѣсти чѣмъ-то запредѣльнымъ, трансцендентнымъ, постольку онъ религіозенъ. Онъ живетъ въ разумѣ, а разумъ—въ немъ. Религія есть трансцендентная жизнь; самымъ существеннымъ въ ней является жизне-выхожденіе за предѣлы опыта, сознаніе своей принадлежности къ міру духовныхъ цѣнностей ²⁾. „Это возможно при помощи нѣкоторой реформации и содержательнаго преобразованія эмпирическихъ функцій; и задачею религіозной философіи является дать систематическое изложеніе того, какую интенсификацію преиспытываютъ имманентныя функціи душевной жизни, будучи ставимы въ теченіи трансцендентной жизни религіи въ связь со сверхъ-эмпирическимъ“ ³⁾.

3.

Но систематическое дѣло Виндельбанда не ограничивается только такимъ общимъ наброскомъ системы телеологическаго идеализма. Онъ является не только однимъ изъ главныхъ руководителей этого философскаго теченія, а также и инициаторомъ цѣлаго ряда отдѣльныхъ его существенныхъ ученій. Такъ еще въ самомъ началѣ его философской дѣятельности имъ была въ высшей степени обстоятельно разработана проблема достовѣрности познанія, установлена необходимость рѣзко различать достовѣрность субъективную и объективную, и сущность этой послѣдней перенесена изъ міра явленій въ сферу нормативнаго сознанія. Ибо „логическая необходимость парить надъ репрезентативнымъ процессомъ всѣхъ индивидуумовъ съ априористической значимостью и въ совершенной независимости отъ нихъ и требуетъ отъ нихъ своего признанія“ ⁴⁾.—Рав-

¹⁾ Ibid. S. 395.

²⁾ Ibid. S. 367.

³⁾ Ibid. S. 367—368.

⁴⁾ Ueber die Gewissheit der Erkenntnis (1873) S. 69.

нымъ образомъ, имъ самимъ обстоятельно изслѣдовано и показано все принципиальное различіе между критическимъ и генетическимъ методомъ, а соотвѣтственно и нормами и естественными законами. „Психологическіе законы суть принципы объясняющей науки, изъ которыхъ должно быть выведено происхожденіе отдѣльныхъ фактовъ душевной жизни... Законы же, преднаходимые нами въ сферѣ нашей логической, этической и эстетической совѣсти, не имѣютъ ничего общаго съ теоретическимъ объясненіемъ тѣхъ фактовъ, къ которымъ они соотносятся. Они высказываютъ лишь то, какія свойства должны имѣть эти факты для того, чтобы они могли быть съ общезначимостью признаны, какъ нѣчто истинное, доброе, прекрасное“¹⁾,—вотъ та отчетливая формулировка, которою Виндельбандъ въ свое время очень помогъ уясненію и разрѣшенію столь важной въ современной философіи проблемы психологизма.

Далѣе, слѣдуетъ отмѣтить его попытку установить самостоятельность отрицательнаго сужденія, какъ сужденія именно, и наличность въ процессѣ познанія различныхъ логическихъ степеней достовѣрности. Въ связи съ этимъ послѣднимъ пунктомъ интересно его объясненіе проблематическаго сужденія или положенія: „Оно содержитъ въ себѣ полностью,—говоритъ онъ,—точно такъ же, какъ и вопросъ, теоретическій моментъ сужденія, осуществленную связь представленій, но вмѣстѣ съ тѣмъ оно заключаетъ въ себѣ и прекращеніе оцѣнки“²⁾.—И въ ученіе о категоріяхъ Виндельбандомъ сдѣланъ немалый вкладъ, благодаря его оригинальному различенію среди нихъ двухъ порядковъ: категорій конститутивныхъ и рефлексивныхъ. Въ первомъ случаѣ категорія имѣетъ предметную значимость, во второмъ—только репрезентативную; въ первомъ случаѣ мыслимая въ ней связь относится къ „дѣйствительному“ существованію самихъ содержаній, во второмъ—эти содержанія

¹⁾ Präludien S. 257.

²⁾ Beiträge zur Lehre vom negativen Urtheil (въ Strasburger Abhandlungen zur Philosophie. 1884) S. 189.

получаютъ объединеніе лишь чрезъ посредство связующаго ихъ сознанія для него“ ¹⁾.

Прекраснымъ образчикомъ критическаго изслѣдованія является книжка Виндельбанда о свободѣ воли, въ которой онъ тонко различаетъ между свободой мотивовъ, свободой выбора и свободой нравственнаго сознанія, только этому послѣднему присуждая подлинную свободу, мотивы же и выборъ признавая въ конечномъ счетѣ несвободными и оставляя ихъ всецѣло въ сферѣ психической необходимости. Лишь „поскольку человѣкъ въ состояніи достигнуть этой высшей цѣли нравственности, лишь постольку совпадаютъ между собою нравственная свобода и свобода выбора. Тогда то, въ чемъ полагаетъ отдѣльный человѣкъ при выборѣ свою сущность, покрывается всецѣло нормативнымъ понятіемъ человѣчества вообще, котораго требуетъ нравственное сознаніе“ ²⁾.

Далѣе, въ высшей степени интересенъ общій очеркъ осново-началь логики, данный совсѣмъ недавно Виндельбандомъ. Онъ дѣлитъ сферу логики на четыре части: феноменологию знанія, формальную или чистую логику, методологию и теорію познанія. Эта послѣдняя занята вопросомъ объ отношеніи объективной картины міра, доставляемой научнымъ познаніемъ, къ самой абсолютной дѣйствительности міра. Между прочимъ, Виндельбандъ явственно признаетъ проблему и изслѣдованіе теоріи познанія онтологическими и метафизическими ³⁾ и именуетъ теорію познанія критической метафизикой ⁴⁾. Чрезвычайно сильна и цѣнна та часть этого очерка, въ которой дана критика математической логики или логистики, поскольку эта послѣдняя претендуетъ на господство своей точки зрѣнія въ сферѣ

¹⁾ Vom System der Kategorien (въ Philosophische Abhandlungen, выпущенныхъ въ честь Зигварта, 1900) S. 48.

²⁾ Ueber die Willensfreiheit (1904) S. 101.

³⁾ Die Principien der Logik (въ Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften Bd. I, 1912) S. 49.

⁴⁾ Ibid S. 50.

логики. Эта претензія отвергнута у Виндельбанда импонирующимъ и фундаментальнымъ образомъ: „Существуютъ,—говоритъ онъ,—логическіе принципы математики, но нѣтъ никакихъ математическихъ принциповъ логики“ ¹⁾).

Наконецъ, Виндельбандъ является инициаторомъ своеобразной методологіи и классификаціи наукъ, соответствующей въ точности его основному философскому credo. Виндельбанду принадлежитъ ясное и методологически обоснованное расчлененіе наукъ на естественныя и историческія. „Опытныя науки,—говоритъ онъ,—ищутъ въ познаніи дѣйствительнаго либо общаго въ формѣ естественнаго закона, либо отдѣльнаго въ видѣ исторически опредѣленнаго образа; онѣ разсматриваютъ въ одномъ случаѣ всегда остающуюся себѣ равной форму, а въ другомъ—однократное, въ себѣ опредѣленное содержаніе дѣйствительно-происходящаго. Однѣ изъ нихъ суть науки закона, другія—науки событія; первыя учатъ о томъ, что всегда есть, вторыя о томъ, что было однажды. Научное мышленіе—если только позволительно пустить въ оборотъ новыя искусственныя термины—въ одномъ случаѣ номотетично, а въ другомъ идиографично“ ²⁾).

Только такая классификація наукъ, базируемая на методѣ изслѣдованія, а не на предметѣ и содержаніи его, оказывается способна гарантировать исторію самостоятельности отдѣльной науки. По предмету своему исторія ничѣмъ не отличается отъ любой естественной науки: ихъ общимъ предметомъ являются факты дѣйствительности. И если даже считать, что исторія сосредоточивается преимущественно на фактахъ духовной дѣйствительности, то и этимъ она не будетъ отдѣлена отъ естественныхъ наукъ, такъ какъ духовными фактами интересуется также и цѣлый рядъ ихъ, какъ то: психологія, социологія, этнографія и т. д. Классификація наукъ по предмету или содержанію

¹⁾ Ibid. S. 33.

²⁾ Gechichtswissenschaft und Naturwissenschaft (3 Aufl. 1904) S. 12.

неизбѣжно приводитъ къ подчиненію исторіи—психологіи, какъ общей базѣ всѣхъ духовныхъ наукъ, къ установленію такъ называемыхъ историческихъ законовъ и т. д., т.-е. къ трактованію исторіи, какъ одной изъ естественныхъ наукъ, или же къ лишенію ея наличнаго въ ней конкретнаго своеобразія. Такимъ образомъ, „различіе между естественно-научнымъ изслѣдованіемъ и исторіей начинается только тамъ, гдѣ дѣло идетъ о познавательномъ употребленіи фактовъ“ ¹⁾, о той цѣли, о томъ подходѣ, съ которымъ познаніе обращается къ ихъ изученію. Исторія по-своему научно преслѣдуетъ совсѣмъ иную цѣль, чѣмъ естественно-научное мышленіе: она устремлена на изложеніе единичнаго, на созерцательность, она работаетъ индивидуализирующимъ методомъ. И только въ этомъ заключается ея дѣйствительная научная характеристика ²⁾.

4.

Но помимо всѣхъ этихъ теоретическихъ заслугъ, о которыхъ можетъ судить любой его читатель, у Виндельбанда есть еще одна практическая, о которой знаютъ только тѣ, кому приходилось работать въ непосредственномъ контактѣ съ нимъ. Въ лицѣ Виндельбанда мы потеряли замѣчательнаго академическаго оратора и не менѣе замѣчательнаго академическаго педагога. Быть можетъ, не будетъ преувеличеніемъ сказать, что онъ превосходилъ въ этомъ отношеніи всѣхъ своихъ выдающихся современниковъ-философовъ.

Кому пришлось присутствовать на его лекціяхъ, въ особенности на лекціяхъ, посвященныхъ исторіи философіи, у

¹⁾ Ibid. S. 16. См. также соответствующій отдѣлъ въ *Principien der Logik* (есть русскій переводъ, 1913, изд. *Современныя Проблемы*).

²⁾ Недавно выпущенное Виндельбандомъ „*Einleitung in die Philosophie*“ (1914) не даетъ ничего новаго по сравненію съ прежними произведеніями его. Но оно является болѣе систематизированнымъ очеркомъ его взглядовъ и представляетъ собою едва ли не лучшее введеніе въ философію вообще.

того никогда изъ памяти не изгладится эта стильная, мѣрная рѣчь, никогда не прибѣгающая къ рѣзкимъ эффектамъ, никогда не пускающаяся въ шутливыя штучки. Виндельбандъ говорилъ всегда философски-научно, именно настолько научно, насколько это нужно и подобаешь философіи. Но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ говорилъ всегда образно, красиво, отчеканивая и закругляя періоды, допуская въ нужныхъ мѣстахъ строгій паеосъ, а иногда и повышая его до потрясающей высоты. Это послѣднее впечатлѣніе особенно производило его изложеніе философіи Фихте, съ которымъ онъ болѣе всего чувствовалъ себя духовно солидарнымъ.

Зато на семинарскихъ занятіяхъ передъ слушателями представлялъ совершенно иного рода преподаватель. Виндельбанда было трудно узнать тогда: изъ идеальнаго академическаго оратора, устремленнаго всегда на главное и общее, онъ превращался мгновенно въ тонкаго и скрупулезнаго аналитика разбираемыхъ философскихъ сочиненій. Тутъ-то обнаруживалось его замѣчательное знаніе текстовъ, поразительная оріентировка въ эпохахъ и чисто-научное безпристрастіе, съ отвращеніемъ относящееся къ методу изложенія на исторически данныя философскія системы какой-либо предопредѣленной схемы развитія и истолкованія. Можно смѣло сказать, что лучшій историко-философскій семинарій находился въ послѣдніе годы въ Гейдельбергѣ. И, пожалуй, именно въ постановкѣ и веденіи семинарской работы и семинарскихъ дискуссій сказывался наибольшій талантъ Виндельбанда.

Эти высокія практическія качества въ связи съ оригинальнымъ и чрезвычайно современнымъ устремленіемъ его самостоятельнаго философскаго мышленія дали Виндельбанду возможность основать философскую школу, которая распространила, углубила и разработала основныя положенія намѣченнаго имъ телеологическаго идеализма. И тутъ, прежде всего, выдѣляются философскіе труды Риккерта, давашаго, съ одной стороны, болѣе цѣлостное, продуманное

и систематическое изложеніе гносеологіи и онтологіи этого теченія, а съ другой—фундаментальнымъ изслѣдованіемъ закрѣпившаго методологической дуализмъ, обосновывающій самостоятельность исторіи ¹⁾).

Аудиторія и семинаріи Виндельбанда были всегда биткомъ набиты слушателями. Они стекались сюда, какъ уже упоминалось, со всѣхъ частей свѣта и, разумѣется, со всѣхъ сторонъ Германіи. Ни одна философская каеэдра въ Германіи не пользовалась такихъ успѣхомъ и вниманіемъ, какъ гейдельбергская. И мы, русскіе, отдали Виндельбанду безспорно свою дань, тоже устремляясь съ особенной охотой и въ исключительно большомъ числѣ въ Гейдельбергскій университетъ. Рѣдко кто изъ русскихъ, изучавшихъ философію и сопрележащія ей науки за границей, не побывалъ въ аудиторіи Виндельбанда и не поработалъ подъ его руководствомъ съ особымъ интересомъ и рвеніемъ. И нигдѣ за границей Виндельбандъ не пользовался такими симпатіями, нигдѣ столько не переводился и не трактовался, какъ именно въ Россіи.

Значительна утрата, понесенная современнымъ философскимъ міромъ въ лицѣ Виндельбанда, и тяжело писать объ его отходѣ каждому, кто обязанъ ему въ той или иной мѣрѣ своимъ философскимъ образованіемъ и убѣжденіемъ. Но особенно тяжело писать объ этомъ намъ, русскимъ его ученикамъ, въ нынѣшнюю ужасную годину, ибо нашъ учитель нанесъ намъ всего лишь какой-нибудь годъ тому назадъ глубочайшую обиду, подписавъ пресловутый манифестъ 93-хъ нѣмецкихъ ученыхъ. Въ этомъ манифестѣ по адресу нашего народа говорится дословно слѣдующее: „Выдавать себя за защитниковъ европейской цивилизаціи

¹⁾ Къ этой же школѣ въ большей или меньшей мѣрѣ принадлежать: Гуго Мюнстербергъ, Генрихъ Майеръ, Теодоръ Липпсъ (последняго періода), Ионасъ Конъ, Эмиль Ласкъ, Бродеръ Христіансенъ, Адольфъ Рава, Георгъ Мелисъ, Рихардъ Кронеръ, Арнольдъ Ругэ и цѣлыя вереницы еще не выступившихъ на академическомъ поприщѣ учениковъ.

имѣть менѣ всего права тотъ, кто соединяется съ русскими и сербами и открываетъ міру постыднѣйшее зрѣлище на- травливанія монголовъ и негровъ на бѣлую расу“ ¹⁾). Здѣсь не мѣсто входить въ разсмотрѣніе этого пассажа по существу, но нельзя удержаться и не протестовать противъ этихъ обидныхъ, мало-человѣчныхъ и ни на чемъ неоснованныхъ словъ. Подписавшись подъ ними, Виндельбандъ навсегда уронилъ себя въ глазахъ каждаго сознательнаго русскаго. И потому вѣсть о смерти его лишній разъ будить и не можетъ не будить въ душѣ его учениковъ рядомъ съ чувствомъ искренней признательности и глубокаго уваженія къ философу, профессору и учителю и чувства опредѣленнаго неуваженія и сожалѣнія къ человѣку.

Разумѣется, надъ могилой можно было бы воздержаться на границѣ признательности и уваженія и не упоминать о дурномъ и недостойномъ. Но, къ сожалѣнію, не таковъ сейчасъ моментъ, и слишкомъ явенъ и значителенъ жестъ, сдѣланный Виндельбандомъ. На нѣмецкое заносчивое и шовинистическое презрѣніе, звучащее въ его словахъ, мы должны безъ колебаній и стѣсненій отвѣчать, какъ оно того заслуживаетъ. И тѣмъ лучше, если нашъ отвѣтъ прозвучитъ надъ свѣжей могилой, такъ какъ и слова Виндельбанда вѣдь несутся тоже надъ тысячами свѣжихъ могилъ...

Б. Яковенко.

¹⁾ L. Dimier, L'appel des intellectuels allemands (1914) p. 54.

Идея прогресса въ философіи Бл. Августина ¹⁾.

Еще Шеллингъ въ своихъ Vorlesungen ueber die Methode des akademischen Studium ²⁾ выставилъ положеніе о томъ, что основной характеръ христіанской мысли заключается въ ея историчности.

Если боги античнаго міра были «вѣчныя природныя сущности», которыя «сразу» открывались древнему греку въ мгновенномъ видѣніи, то священныя событія христіанства прежде всего «историческіе образы», воспринимаемые въ ихъ временной послѣдовательности въ нѣкоторой священной исторіи ³⁾.

И если зачарованный прекрасными и застывшими образами своего Олимпа древній грекъ подходилъ къ загадкамъ міра преимущественно съ объективной точки зрѣнія, пытаясь ихъ разрѣшить въ объективныхъ гармоническихъ схемахъ, то для христіанскаго мыслителя загадки міра воспринимаются прежде всего какъ загадки духа, переживающаго ихъ во временной послѣдовательности, какъ проблемы субъекта и времени. Отсюда по преимуществу объективистическій характеръ греческой культуры, недаромъ свое завершеніе она видѣла въ прекрасныхъ формахъ человѣческаго тѣла, бессмертныхъ твореніяхъ греческаго искусства и въ не менѣе объективныхъ и прекрасныхъ системахъ греческой философіи. И отсюда при всей глубинѣ античной мысли странно поражаетъ насъ въ ней отсутствіе тѣхъ проблемъ, которыя связаны съ субъектомъ проблемъ свободы и исторіи.

¹⁾ Пробная лекція, прочитанная на Юридическомъ факультетѣ Московскаго университета 27 ноября 1915 г.

²⁾ См. Шеллингъ, А. W. т. II, стр. 615.

³⁾ Тамъ же стр. 618.

Античная мысль совершенно не знала понятія свободы въ смыслѣ произвола, Arbitrium. Свобода для древняго грека была или чистой случайностью (Эпикуръ), или же въ лучшемъ случаѣ торжествомъ высшей стороны природы надъ низшей (Платонъ и стоики).

Не имѣя понятія свободы, греческая мысль не выработала и философскаго понятія исторіи ¹⁾. Не даромъ въ греческомъ міровоззрѣніи господствовала мысль о вѣчныхъ круговоротахъ, периодически повторяющихся въ мірѣ ²⁾.

Въ противоположность античному христіанское міроощущеніе воспринимало міръ подъ знакомъ субъекта. Августиновское заданіе: познать душу и Бога въ ней ³⁾, вотъ что стало главной задачей христіанской мысли.

Не даромъ христіанъ привлекали не прекрасныя формы человѣческаго тѣла, къ которому они относились съ презрѣніемъ или въ лучшемъ случаѣ съ равнодушіемъ, а прекрасныя образы человѣческаго духа.

Понятно, что, поскольку міръ воспринимался субъективно, передъ христіанствомъ должна была встать проблема о его развитіи, о его исторіи, и съ самаго ранняго времени мы находимъ у представителей христіанской мысли зачатки философской концепціи исторіи.

Еще гностики — загадочные мыслители-поэты конца перваго и втораго вѣка — выдумывали «суетныя родословія», туманныя схемы, въ которыхъ они пытались философствовать объ историческихъ судьбахъ міра. Въ болѣе позднее время въ Савеліанствѣ мы имѣемъ попытку воспринять даже основной догматъ христіанства — ученіе о Троицѣ — какъ историческую концепцію.

Но если все-таки на Востокѣ христіанскіе мыслители находились подъ сильнымъ вліяніемъ греческой культуры, если восточные богословы все же искали опоры своей мысли въ греческой

¹⁾ Греки оставили намъ образцы исторической мысли. Творенія Геродота и Фукидита всегда будутъ имѣть значеніе какъ историческія произведенія, но философіи исторіи — размышленій объ общемъ смыслѣ историческаго процесса — мы въ греческой мысли не найдемъ или, вѣрнѣе, почти не найдемъ.

²⁾ Свообразно преломляясь въ политической философіи, мысль эта вывела очень интересную проблему о круговоротѣ формъ правленія. См. Платонъ, Государство, кн. 8. Аристотель, Политика, кн. 5, гл. 10.

³⁾ Soliloq. I, 2.

философіи, то въ западномъ христіанствѣ новое «варварское» міровоззрѣніе выразилось еще въ болѣе чистомъ и рѣзкомъ видѣ.

Поэтому, въ противоположность метафизическому богословствованію восточныхъ,— богословствованію, которое находилось въ несомнѣнной связи съ греческой философіей, западная христіанская мысль по преимуществу обратилась къ субъективистическому воспріятію міра, которое сдѣлало Августина глубочайшимъ метафизикомъ внутренняго опыта, предшественникомъ Декарта, а съ нимъ вмѣстѣ и всей новой философіи ¹⁾).

Эта же субъективная окраска системы Августина сдѣлала его и первымъ крупнымъ философомъ исторіи, давшимъ сложную и интересную ея концепцію.

Бл. Августинъ жилъ въ грозную, страшную эпоху, когда рушился древній міръ и еще не вырисовывались ясно контуры будущей жизни. Эта непрочность, преходящсть земного вызывала въ душѣ Августина острую потребность придумать глубочайшую основу всего происходящаго, увидѣть въ историческихъ событіяхъ, разыгрывающихся вокругъ него, не случайность, а нѣкоторый общій планъ, связанный съ судьбою всего міра и требующій своего оправданія.

Эти размышленія Августина о смыслѣ происходящаго связывались у него съ поставленной особенно остро проблемой зла.

Остротѣ этой проблемы способствовали и грозныя историческія событія его времени, когда особенно сильно проявлялось социальное зло и подчеркиваніе ее въ предыдущей христіанской философіи.

Принявъ ученіе о единомъ трансцендентномъ Божествѣ—Творцѣ всего міра,—христіанство было поставлено передъ труднѣйшимъ противорѣчіемъ именно въ этой проблемѣ; съ одной стороны, строгій монизмъ христіанскаго міровоззрѣнія не допускалъ иной причины зла, кромѣ Бога, съ другой—чистота и трансцендентность Божества не допускали внесенія въ него зла.

Пытаясь избѣгнуть дуализма и пантеизма, христіанство выдвинуло ученіе о человѣческой свободѣ какъ о причинѣ зла и этимъ сразу пыталось избѣгнуть обѣихъ опасностей.

¹⁾ Очень хорошая характеристика всего западнаго богословія и Августина какъ его главнаго представителя содержится въ книгѣ Бриллиантова „Вліяніе восточнаго богословія на западное въ твореніяхъ Іоанна Скотта Эригены стр. 81 сл. см. также Hagnack. Dogmengeschichte т. III стр. 84.

Но дуализмъ и пантеизмъ не былъ этимъ еще окончательно превзойденъ, ибо въ самой свободѣ коренилась нѣкая двойственность и на долю Бл. Августина выпала задача дать анализъ понятія христіанской свободы, который былъ имъ положенъ въ основу всей его исторической и политической философіи.

Міросозерцаніе Бл. Августина развивалось въ большой зависимости отъ тѣхъ ученій, съ которыми ему приходилось полемизировать, ибо его темпераментъ полемиста заставлялъ его, опровергая какое-либо заблужденіе, впадать въ противоположную крайность.

Въ отношеніи интересующей насъ проблемы свободы Бл. Августина приходилось бороться сначала съ отрицаніемъ ея на почвѣ дуализма у манихейнъ, а потомъ съ пантеистическимъ ея истолкованіемъ у пелагианъ.

Манихейство было своеобразной попыткой синтеза дуалистическихъ восточныхъ религій съ христіанствомъ.

Основанное подъ вліяніемъ персидской религіи, индійской философіи, христіанства и дурно понятаго платонизма, манихейство было полуфилософской, полупоэтической системой, въ которой послѣдовательно проводились дуалистическіе взгляды на міръ.

Манихеи понимали міръ какъ результатъ случайнаго механическаго смѣшенія двухъ началъ: добраго, свѣтлаго, духовно-матеріальнаго, и темнаго, злого, тѣлесно-матеріальнаго. Отъ вѣка пребывавшая въ отдѣленіи отъ свѣта тьма захватила въ плѣнъ свѣтлыя частицы и это плѣненіе свѣтлыхъ частицъ и представляетъ нашъ міръ. Въ системѣ манихеевъ зло является активной и первичной сущностью, которая поработила себѣ добро; побѣдить зло добро не въ состояніи, зло такъ же первообразно, какъ и добро ¹⁾. Поэтому этической задачей, по мнѣнію манихеевъ является не побѣда добра надъ зломъ, а лишь *отдѣленіе* его отъ зла—освобожденіе свѣтлыхъ частицъ отъ держащей ихъ въ плѣну темной матеріи. Борьба за освобожденіе свѣта находитъ, по мнѣнію манихеевъ, свое выраженіе во всемъ мірѣ. Свѣтлыя частицы постоянно освобождаются отъ царства тьмы и рвутся къ небу, но часто задерживаются растеніями и живот-

¹⁾ Краткое изложеніе ученія манихеевъ мы находимъ въ сочиненіи Августина, De haeresibus, 46.

ными въ процессѣ питанія и размноженія и снова становятся плѣнниками темнаго царства.

Это стремленіе свѣта вырваться изъ темнаго плѣна находитъ свое яркое выраженіе въ человѣкѣ, въ которомъ особенно сильно чувствуется міровой дуализмъ. У человѣка — двѣ души и двѣ воли: добрая, въ которой находитъ свое выраженіе стремленіе частицъ свѣта къ освобожденію, и злая, которая есть прямое выраженіе желанія темной матеріи держать въ плѣну свѣтлое начало ¹⁾.

Обѣ воли отъ вѣка качественно опредѣлены; добрая не можетъ дѣлать злого и злая не можетъ дѣлать добраго.

Плотскій человѣкъ по своей природѣ неизбѣжно золъ, ибо въ немъ господствуетъ злая матеріальная душа и ея привязанная къ этому мрачному міру воля. Спастись человѣкъ можетъ только путемъ ухода отъ матеріальной стороны своей природы, только путемъ «наложенія печатей» на грѣховную волю своей злой души. Только такъ, отказавшись отъ своего существа, человѣкъ станетъ совершеннымъ, чистымъ, *катаро́и*, какъ называли себя позднѣйшіе манихеи—альбигойцы.

Отсюда—крайнее аскетическое направленіе всей этики манихеизма, признаніе питанія и плотскаго размноженія за зло, которое, поддерживая существованіе этого міра, содѣйствуетъ плѣненію свѣтлыхъ частицъ.

Совершенно ясно, что такое одностороннее аскетическое мировоззрѣніе приводило къ глубокому пессимизму: міръ этотъ прежде всего воспринимался какъ темница, забывалось, что въ этой темницѣ все же заключены свѣтлыя идеи. Задача человѣка полагалась въ уходѣ отъ этой дѣйствительности, въ *разрушеніи* этого міра.

Конечно, это мировоззрѣніе не могло служить опорой для какой бы то ни было общественной философіи.

Общество манихеевъ видѣло смыслъ не въ этой жизни; поэтому оно группировалось не въ государство и даже не въ церковь, идея которой все же предполагаетъ нѣкоторое, хотя бы временное и условное пріятіе дѣйствительности, а въ эзотери-

¹⁾ Въ опроверженіе этого взгляда Августинъ написалъ даже специальное сочиненіе *De duabus animabus contra Manichaeos*. Самъ Августинъ въ молодости, находясь подъ влияніемъ манихейства, высказывалъ подобныя же мысли см. *Confess.* кн. IV, гл. 15; кн. VIII, гл. 10.

ческую общину посвященныхъ, которые, отложивъ всѣ житейскіе помыслы, одиноко творили свою молитву, долженствующую освободить божественное начало изъ оковъ этого міра. Признаніе всякой чувственной природы за зло и признаніе неуклонно злой воли въ человѣкѣ заставили манихейнъ отрицать всякую формальную свободу человѣка, а вмѣстѣ съ тѣмъ и всякое достоинство человѣческой личности, какъ таковой. Эта низкая оцѣнка человѣка дѣлала ученіе манихейнъ жестокимъ къ плотскому человѣку, такъ что Августинъ былъ правъ, когда говорилъ, что манихеи относятся съ бѣльшимъ состраданіемъ къ плодамъ, чѣмъ къ людямъ, которые ихъ срываютъ ¹⁾. Эта жестокость, антигуманность манихейскаго міровоззрѣнія, съ одной стороны и признаніе необходимости зла въ человѣкѣ—съ другой, признаніе, дающее легкое оправданіе слабостямъ и порокамъ человѣка, должно было вызвать рѣзкую реакцію въ тогдашнемъ обществѣ.

Рѣзкимъ протестомъ противъ ученія манихеевъ была пелагианская доктрина. Въ противоположность дуалистическому міропониманію манихеевъ, въ пелагианствѣ сквозятъ пантеистическіе укланы. Связь Пелагианства со стоиками и съ находящимся подъ стоическимъ вліяніемъ Θεодоромъ Мопсуетскимъ устанавливается нѣкоторыми источниками ²⁾. Въ противоположность аскетическому и антигуманному міровоззрѣнію манихеевъ, видѣвшихъ въ природѣ наличность безусловнаго зла первичнаго злого принципа, пелагиане утверждали доброту и неповрежденность природы. Зло съ ихъ точки зрѣнія есть исключительно результатъ человѣческой свободы. Сама природа по себѣ индифферентна ко злу и можетъ быть только къ нему склонена. «Защищая благо природы,—пишетъ Пелагій къ Деметриадѣ,—мы не говоримъ, что она не способна къ злу, но что она способна къ добру и къ злу; мы хотимъ только защитить

¹⁾ Confess., кн. III, гл. 10.

²⁾ Основнымъ источникомъ, устанавливающимъ связь ученія Пелагія со взглядами Θεодора Мопсуетскаго, является Марій Меркаторъ, который утверждаетъ, что Пелагій прямо заимствовалъ идеи Θεодора, занесенныя его учениками въ Римъ. Хотя въ такой крайней формулировкѣ мнѣніе это едва ли можетъ быть приемлемо, все же несомнѣнно слѣдуетъ признать нѣкоторую филиацію идей Пелагія и антиохійской школы. См. Кремлевскій, Исторія Пелагианства, стр. 23; Гурьевъ, Θεодоръ, еп. Мопсуетскій, стр. 295, 344; Wiggers Versuch einer pragmatischen Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus стр. 37. Harnack, цит. соч., т. III, стр. 154.

ее отъ несправедливости, чтобы не казалось, что мы побуждаемся на зло испорченностью природы, тогда какъ въ дѣйствительности ни блага, ни зла мы не совершаемъ безъ воли и всегда можемъ дѣлать одно изъ двухъ, такъ какъ способны и къ тому и къ другому» ¹⁾).

Причиной зла въ пелагианствѣ является свободная воля, только какъ необходимое условіе этой свободы и находить себѣ оправданіе возможность зла. «Тварь не могла бы имѣть добровольнаго блага, если бы она не могла имѣть и зла. Творецъ пожелалъ, чтобы мы были способны къ тому и другому, но дѣлали одно именно добро, что онъ и приказалъ, а способность къ злу далъ для того только, чтобы волю его мы исполняли по своей волѣ. Поэтому и самая возможность дѣлать зло есть благо, такъ какъ она дѣлаетъ болѣе цѣннымъ избраніе добра, дѣлая его добровольнымъ, а не принудительнымъ, мы можемъ, избрать и отвергнуть, одобрить и осудить» ²⁾).

Поскольку для пелагианъ причиной зла являлась лишь свободная воля, постольку они должны были придерживаться болѣе свѣтлаго гуманистическаго взгляда на природу человѣка; но поскольку воля эта понималась какъ чисто формальная способность, которая могла только случайно уклоняться въ сторону добра и зла, могла лишь грѣшить, но не становиться грѣшной, могла дѣлать добро, но не становиться добродѣтельной, ученіе пелагианъ о свободѣ должно было стать ограниченно формальнымъ. Свобода для пелагианъ превращалась въ нейтральную безкачественную способность выбора между добромъ и зломъ, способность, которая имѣла силу рѣшать, но не имѣла достаточно силы, чтобы рѣшить ³⁾); становилась свободой не могущей принять никакой моральной или антиморальной окраски, свободой, которую Гегель называлъ негативной свободой разсудка ⁴⁾), конечно, такая свобода не могла сама по себѣ

¹⁾ Письмо Пелагея къ Деметриадѣ VII; оно цитируется по русскому переводу, приложенному къ работѣ Кремлевскаго Исторія Пелагианства и пелагианская доктрина; объ этомъ письмѣ см. Wiggers, цит. соч., т. I, стр. 49. Письмо это отпечатано въ собр. соч. Августина у Migne, т. II, Appendix, стр. 1049—1120.

²⁾ Тамъ же II.

³⁾ Превосходный анализъ понятія свободы въ пелагианствѣ данъ въ работѣ Писарева, Ученіе Бл. Августина о человѣкѣ, стр. 15 сл., стр. 44.

⁴⁾ См. Гегель, *Rechtphilosophie*, §§ 5, 15.

дать моральнаго основанія для этики. Она всегда оставалась произволомъ, и для того, чтобы возвысить надъ этимъ произволомъ нѣкоторый объективный порядокъ, надо было построить внѣшній для него формальный законъ, который могъ бы быть положенъ въ основу объективной этики.

Отсюда формальный юридизмъ пелагианскаго міровоззрѣнія, отсюда и ихъ подходъ къ ученію о поступкахъ человѣка съ юридической точки зрѣнія, связанный съ ученіемъ объ оправданіи извѣстнаго количества зла равнымъ количествомъ добродѣтели ¹⁾. При такихъ предпосылкахъ самъ человѣкъ для пелагианъ становился не живой личностью съ ея историческими грѣхами и добродѣтелями, а отвлеченнымъ понятіемъ свободного существа вообще, «юридическимъ лицомъ». Божественный законъ относился къ этой личности какъ абстрактное понятіе справедливости—правды Божіей, которая каждому даетъ свое безъ обмана, но и безъ милости.

Конечно, такое воспріятіе всей жизни въ отвлеченныхъ схемахъ механическихъ отношеній атомовъ личностей не было, особенно благопріятно для построенія социальной философіи. Соціальный и этический номинализмъ пелагианства, отрицающій всякія надъиндивидуальныя супранатуральныя связи, конечно не могъ также способствовать взгляду на исторію какъ на единый цѣлестремительный процессъ, ибо ничто не было болѣе чуждо пониманію пелагианъ какъ понятіе цѣлаго органическаго процесса.

При всей разности манихейскаго и пелагианскаго міровоззрѣній мы находимъ въ нихъ то общее, что оба они не могутъ быть положены въ основу социальной и исторической философіи, не могутъ стать фундаментомъ «града Божьяго», который строится въ вѣкахъ.

Оба эти направленія не понимаютъ того глубокаго противорѣчія, которое заложено въ самомъ понятіи человѣческой свободы, и которое конечно ясно проявляется въ объективной этикѣ.

Манихейство брало волю въ ея натуралистическомъ, уже качественно опредѣленномъ разрѣзѣ. Обѣ воли человѣка—добрая

¹⁾ Отвлеченный юридизмъ пелагианства и связь его съ доктринами римскихъ юристовъ хорошо показанъ у кн. Е. Н. Трубецкого, Религіозно-общественный идеалъ западнаго христіанства въ V вѣкѣ, т. I, стр. 190.

и злая—по мнѣнію манихейнъ даны въ каждомъ человѣкѣ совершенно законченными; онѣ не могутъ подняться изъ своего природнаго состоянія, поэтому не можетъ быть, по ихъ мнѣнію, никакого самоопредѣленія. Отсюда и вся этическая философія манихейнъ сводилась лишь къ отвлеченному морализму, къ уходу отъ злой стороны дѣйствительности, къ бѣгству отъ міра, а не къ его завоеванію.

Два града по ихъ мнѣнію не строились въ жизни, а были уже даны въ ней отъ вѣка какъ законченныя косныя субстанции и въ ихъ отдѣленіи была вся сущность жизни.

Для пелагианъ воля была беззаконнымъ произволомъ безразличнымъ къ добру и злу, который могъ рѣшать, но не могъ рѣшить. Содержаніе же воли было для нихъ всегда внѣшнимъ, находящимся къ ней лишь въ механическомъ отношеніи. Отсюда отвлеченный юрицизмъ пелагианъ, ихъ пониманіе этическаго закона какъ закона отвлеченно-общаго, какъ юридической нормы. Для пелагианства не могло возникнуть вопроса о какой-либо надъ-индивидуальной цѣли человѣка, о какомъ-либо градѣ. Спасайтесь въ разбродѣ, вотъ какъ характеризуетъ кн. Е. Н. Трубецкой этическое ученіе Пелагія ¹⁾.

И для манихейства, и для пелагианства не было возможности постановки проблемы оправданія необходимости зла; для манихейнъ зло было самостоятельной сущностью, не зависимой и не находящейся ни въ какомъ отношеніи къ добру; для пелагианства зло было случайнымъ отклоненіемъ воли, которое тоже не могло войти въ міровой порядокъ.

Поэтому и проблема оправданія историческаго зла, которая и есть проблема оправданія исторіи, была для манихейнъ такъ же чужда, какъ и для пелагианъ ²⁾.

¹⁾ Кн. Е. Н. Трубецкой, цит. соч., стр. 192.

²⁾ И для манихейства и для пелагианства зло было всегда внѣшнимъ для воли, не могущимъ глубоко въ нее проникнуть. Манихеи полагали что, добрая воля человѣка (воля его доброй души) не приемлетъ никакого зла. Для пелагианъ формальный принципъ воленія, чистая воля, тоже всегда остается свободнымъ отъ зла, грѣшить, но не дѣлается самъ грѣховнымъ. Отсюда и манихеи и пелагиане при всей противоположности ихъ мировоззрѣній видѣли въ злѣ одинаково внѣшній соблазнъ и полагали, что спастись отъ него можно путемъ исполненія внѣшнихъ правилъ. Здѣсь обрядовый характеръ манихейства съ его ученіемъ объ аскетическихъ печатяхъ сближается съ законнической этикой пелагианства. См. Julius Muller, Die kristliche Lehre vom Sünde.

Бл. Августинъ возвысился надъ этими нѣскольکو поверхностными представленіями, для него, воспитаннаго на идеяхъ платонизма, не было рѣчи о томъ, что могъ существовать порядокъ независимый отъ Верховнаго Добра, для него свобода была не безкачественнымъ произволомъ, но реальной способностью добра и зла, способностью добра, когда она дѣйствуетъ въ связи съ Божественнымъ началомъ, когда она имъ благодатно оцѣнена, и способностью зла, когда она дѣйствуетъ независимо отъ него, когда дурная самость ее вдохновляетъ.

Двѣ любви составляютъ начало дѣятельности человѣка: любовь, покорная Богу, пекущаяся объ общей пользѣ во имя высшаго Общества и частная, частичная любовь, направляющая общее благо къ собственной власти, страстная похоть господствованія ¹⁾. И эти два рода любви, осуществляясь во времени, порождаютъ двѣ осуществляющихся въ жизни возможности, два града: градъ добрыхъ, преданныхъ Богу и стремящихся къ нему и градъ злыхъ, нечестивыхъ, полагающихъ высшую цѣль въ самихъ частяхъ, любящихъ лишь себя грѣховной частной любовью, похотью господствованія, которая приводитъ къ тому, что самъ человѣкъ дѣлается рабомъ страстнаго соизволенія своихъ частей, приводитъ къ господству похоти ²⁾.

И вся человѣческая исторія есть не что иное какъ постепенное выявленіе этихъ двухъ возможностей въ человѣческой природѣ, строеніе двухъ градусовъ—добраго, имѣющаго свою опору въ небесахъ, и злого, основаннаго на человѣческой самости.

Такую концепцію исторіи Бл. Августинъ далъ еще въ 393 году, когда онъ писалъ свой комментарий на книгу Бытія ³⁾. Тогда же онъ обѣщалъ болѣе подробно развить свою историческую концепцію, но когда онъ приступилъ къ ней, случились событія, нѣскольکو измѣнившія и затемнившія его планъ ⁴⁾.

¹⁾ De Civ. Dei XIV. 25, 13; XI. 23 De Genes. ad lit. 15.

²⁾ De Civ. Dei XIV, 16.

³⁾ De Gem ad lit. 15.

⁴⁾ Бл. Августинъ самъ въ Retractiones II 43., говоритъ, что его главное произведеніе De Civitate Dei написано по поводу разрушенія Рима; это же видно изъ первыхъ книгъ De Civitate. Однако самая идея двухъ градусовъ какъ философско-историческая концепція сложилась въ умѣ Августина значительно раньше и независимо отъ историческихъ событій, потрясшихъ его современниковъ. Еще въ своемъ сочиненіи De vera Religione, написанномъ

Въ 410 году готы подъ предводительствомъ Алариха взяли Римъ. Паденіе вѣчнаго города произвело страшное впечатлѣніе на тогдашнее общество; оно казалось имъ небывалымъ бѣдствіемъ, началомъ всеобщей гибели; язычники воспользовались этимъ событіемъ, чтобы обвинить христіанство въ паденіи имперіи.

Пока языческіе боги хранили Римъ, говорили защитники язычества, пока Терминъ и Ювента стояли на стражѣ его границъ, имперія была неприкосновенна. Стоило пасть древнимъ богамъ, и городъ былъ взятъ варварами.

Отвѣчая такимъ защитникамъ язычества, Бл. Августинъ указываетъ на то, что римское государство не было ни совершеннымъ, ни достойнымъ вѣчнаго существованія: основанное на братоубійствѣ, лишенное истинной справедливости, оно есть только грѣховный земной градъ, пытающійся утвердиться въ этомъ мірѣ и непреложно гибнущій ¹⁾. Эту отрицательную черту римскаго государства Бл. Августинъ переноситъ на государство вообще и утверждаетъ, что всякое государство есть такой земной градъ, основанный на гордости частной любви, похоти господствованія, подобный по своей природѣ большимъ

въ 390 г., Бл. Августинъ говоритъ, гл. 27, о раздѣленіи челоѣчества на два рода, добрыхъ и злыхъ, раздѣленіи, проходящемъ черезъ всю исторію. Въ 15 гл. *De Genesi ad litteram* (393—401 г.) мы уже имѣемъ ясно высказанную главную идею сочиненія О градѣ Божіемъ. Два рода любви, говоритъ Августинъ въ этомъ сочиненіи, „положили различіе между двумя градами, образовавшимися въ челоѣческомъ родѣ подъ дивной и неизреченной властью управляющаго всею тварью промысла Божія Градъ праведныхъ и Градъ нечестивыхъ. Изъ ихъ временнаго смѣшенія происходитъ настоящій вѣкъ, пока на послѣднемъ судѣ они будутъ раздѣлены и одинъ, соединившись съ добрыми ангелами, наслѣдуетъ со своимъ Царемъ вѣчную жизнь, а другой, соединившись съ злыми ангелами, будетъ отосланъ въ огонь вѣчный. Объ этихъ двухъ градахъ, если благоволитъ Господь, мы, можетъ быть, скажемъ подробнѣе въ другомъ мѣстѣ“.

Въ вышеприведенномъ отрывкѣ мы имѣемъ не только вполнѣ сложившуюся философско-историческую теорію, но и определенное обѣщаніе написать специальное сочиненіе, посвященное проблемамъ философіи исторіи. Поэтому слѣдуетъ признать, что еще за 17 лѣтъ до разрушенія Рима Августинъ уже имѣлъ определенное историческое міровоззрѣніе и грозныя событія его времени, заставивъ его примѣшать къ чисто-философскимъ еще и апологетическіе мотивы, только затемнили и усложнили его первоначальныя построения.

1) *De Civ. Dei* 21; XV. 4; XIX. 21.

разбойничьимъ шайкамъ, цѣлью которыхъ было нападать войной на сосѣдей, сокрушать и покорять безобидные народы ¹⁾).

Этому государству Августинъ противопоставляетъ христіанскую общину—церковь, общину людей, презирающихъ эту временную жизнь, святой градъ, такъ же отличающійся отъ земного государства какъ небо отъ земли ²⁾. Этотъ градъ не странствуетъ въ земной своей жизни ³⁾, но всегда безсмертенъ въ небесахъ, онъ состоитъ изъ людей, желающихъ жить въ мірѣ по духу ⁴⁾.

Эта концепція, которая особенно подчеркивается протестантскимъ богословіемъ, конечно является только отраженіемъ временныхъ апологетическихъ задачъ, которыя поставилъ Бл. Августинъ въ своемъ сочиненіи и затемняетъ его основную мысль о борьбѣ въ міровой исторіи двухъ градовъ, которые оба строятся въ этой жизни, но имѣютъ основанія свои за ея предѣлами, двухъ градовъ, воплощающихъ въ себѣ всѣ реальныя возможности, имѣющіяся въ человѣческой природѣ, осуществленіемъ которыхъ и наполняется исторія.

При болѣе глубокомъ пониманіи несомнѣнно два града Бл. Августина суть категоріи космологическія, понятія, которыя имѣютъ всеобщее значеніе, особенно глубоко выражающіяся въ его философіи исторіи.

Два града—это два порядка: одинъ—основанный на любви къ Богу, на стремленіи осуществить его высшій законъ и тѣмъ воплотить истинную справедливость; другой—основанный на злой самостной частной любви—похоти господствованія.

Сотворенная свободной, воля должна въ міровомъ процессѣ притти къ нѣкоторому самоопредѣленію, являясь сначала нейтральной возможностью добра и зла, могущая одинаково грѣшить и не грѣшить; воля должна стать реальной способностью того или другого, получить или высшую свободу въ Богѣ, при которой она не можетъ уже грѣшить, или высшее рабство въ дьяволѣ, при которомъ она уже не можетъ не грѣшить ⁵⁾.

1) Тамъ же IV. 6.

2) Тамъ же V. 17.

3) Тамъ же. XI. 28; противъ I. 1, 25; V. 16; XI. 1; XII. 9, XIV. 9; XV. 20; XVII. 3, 20; XVIII. 1, 54; XIX. 26; XX. 9, 11, 21.

4) Тамъ же XIV. I.

5) Тамъ же XXII. 30; Ench 105.

Но воля, поскольку она проявляется въ натуральномъ процессѣ, связана со всей судьбой этого процесса и влечетъ за собой несчастную цѣпь, которая произошла вслѣдствіе злоупотребленій первоначальной грѣховной свободой ¹⁾; она тягостно чувствуетъ на себѣ послѣдствія первороднаго грѣха, могущаго довести ее до пагубной второй смерти, если бы божественная благодать не помогала ей своею золотой цѣпью, спасающей и наставляющей на добро ²⁾.

Все исходитъ отъ Бога, нѣтъ сущности противоположной Богу ³⁾, нѣтъ иного существеннаго начала, равноправнаго божественному принципу, но зло не произошло отъ Бога, зло не есть сущность, но лишь ея лишеніе, привація ⁴⁾: оно произошло вслѣдствіе уклоненія злой воли; не зло породило злую волю, а злая воля зло ⁵⁾. Но поскольку зло существуетъ, оно не можетъ существовать безъ добра, ибо всякая сущность есть добро и существующее зло всегда является перемѣшаннымъ съ добромъ ⁶⁾. Правы были манихеи, когда они разсматривали этотъ міръ какъ смѣсь противоположныхъ принциповъ; но они были не правы, разсматривая оба эти принципа какъ равноправные, ибо зло есть въ себѣ самомъ ничто; оно можетъ быть только какъ привація добра, какъ нѣкій принципъ, примѣшанный и ослабляющій дѣйствиіе добраго начала ⁷⁾. Но если сущность этой дѣйствительности заключается въ смѣшеніи добра и зла, то прогрессъ этой дѣйствительности—это ихъ обособленіе: обособляя зло отъ добра, мы тѣмъ самымъ лишаемъ его существенной основы, ослабляемъ его бытіиность. Но чѣмъ у зла менѣе этой существенной основы, чѣмъ тоньше оно связано съ добрымъ началомъ природы, чѣмъ оно противоестественнѣе, тѣмъ сильнѣе оно въ своей злой утвржденности, тѣмъ большимъ зломъ оно является.

Этой борьбой добра и зла окрашена вся жизнь. Еще въ самомъ началѣ міра, когда пали злые ангелы, все существующее

1) De Civ. Dei XIII. 14.

2) Тамъ же XV. 21; Ench. 106.

3) De Civ. Dei XII. 2.

4) Тамъ же XI. 9.

5) Тамъ же XII. 3, 6, 8.

6) Тамъ же XII. 3.

7) Зло по Августину есть всегда низшая степень блага ср. De Civ. Dei. XI. 2. De ver. Rel. 18.

уже было раздѣлено на два града и эти два града, два общества проходятъ черезъ всю исторію.

Братоубійца Каинъ былъ основателемъ земного града; начатый на раздоръ и убійствѣ, видящій свою отчизну въ этомъ призрачномъ мирѣ, земной градъ обреченъ на эфемерное существованіе въ рядѣ великихъ земныхъ государствъ, имперій, послѣдовательно падающихъ и смѣняющихся другъ друга.

Божій градъ только странствуетъ въ этомъ мирѣ, онъ видитъ свою родину въ небесахъ, ищетъ вѣчнаго мира и согласія, не дурного мира, который на землѣ, но истиннаго ¹⁾.

Но поскольку этотъ вышній градъ все же обреченъ странствовать на землѣ, и онъ нуждается въ нѣкоторомъ земномъ мирѣ, въ нѣкоторомъ относительномъ порядкѣ, этотъ порядокъ на землѣ можетъ установить только земной градъ и въ этомъ отношеніи онъ получаетъ справедливое право господствованія ²⁾.

Но въ то время какъ граждане небеснаго града смотрятъ на земной миръ какъ на временное условіе, необходимое только до тѣхъ поръ, пока существуетъ самая смертность, граждане града земного видятъ въ земномъ мирѣ конечную цѣль, тогда земной градъ уже пытается найти въ самомъ себѣ свое основаніе, и его справедливое право господствованія переходитъ въ похоть господствованія, вызывающую страсть къ расширенію и завоеванію откуда происходятъ всѣ раздоры, которые потрясаютъ землю.

Грѣховная воля есть раба похоти и она нуждается въ исправленіи и укрощеніи, лучше если человѣкъ будетъ рабомъ у чловѣка, чѣмъ у похоти, со страшной жестокостью опустошающей душу и приводящей ее ко второй смерти ³⁾. Отсюда—оправданіе того насилія, которое мы видимъ въ государствахъ: поскольку государство ставитъ себя на служеніе вышнему граду—христіанской религіи, постольку оно получаетъ справедливое право на принужденіе.

«Не напрасно—говоритъ Бл. Августинъ,—учреждена власть царей, право покровительствующаго меча, когти палачей, оружіе солдатъ, дисциплина начальствующихъ, и сама строгость отца семейства. Все это имѣетъ свое объясненіе, свою причину, свой

¹⁾ De Civ. Dei XIX. 13, 4.

²⁾ Тамъ же XIX. 16.

³⁾ Тамъ же XI. 16.

⁴⁾ Тамъ же XIX. 16.

смысль и свою пользу. Когда ихъ боятса и злые укрощены и добрые живутъ болѣе спокойно среди злыхъ» ¹⁾).

Но государство имѣетъ свое оправданіе, только пока оно является въ нѣкоторомъ смыслѣ образомъ служебнымъ вышняго града ²⁾), пока цѣлью его является миръ вышняго града, единодушное общеніе людей въ Богѣ. Поскольку государство не служитъ цѣлямъ вышняго града, въ немъ нѣтъ справедливости и нѣтъ истинныхъ добродѣтелей.

Въ этомъ-то смыслѣ Бл. Августинъ и считалъ единственно справедливой такую государственную форму, при которой цѣль государства опредѣляется религіозными супранатуралистическими мотивами, поэтому мы и можемъ назвать его міровоззрѣніе теократическимъ. Такое государство руководимое властью, служащей христіанству, принадлежитъ само къ царствію Божьему ³⁾).

Но совпаденіе государства и Града Божьяго, по мнѣнію Бл. Августина, все же можетъ свершиться лишь въ немногіе счастливые моменты земной исторіи, Градъ Божій все же по существу остается трансцендентнымъ этому міру, остается странникомъ во временной жизни.

Историческій процессъ—не соединеніе двухъ градовъ въ единую хилиастическую теократію, а ихъ *отдѣленіе* ⁴⁾), земное государство оправдывается лишь «до времени», лишь пока человекъ является рабомъ грѣховной цѣпи необходимости и не достигъ свободы и покоя въ Богѣ ⁵⁾).

Растетъ міровое зло, все рѣзче и рѣзче выступаютъ контуры земного града, который уже не служебный образъ небеснаго, но подлинный градъ дьявола ⁶⁾ и тогда граждане небеснаго града все меньше и меньше чувствуютъ себя гражданами земного, все болѣе и болѣе утончается для нихъ земная дѣйствительность, наконецъ, совсѣмъ исчезаетъ, погружаясь въ свое начало, въ небытіе, тогда наступаетъ вѣчный покой добрыхъ въ Богѣ, великая суббота, которой завершается міровая исторія.

Но это лишь въ концѣ историческаго процесса, пока не испол-

1) Epistola 43. 6.

2) De Civ. Dei XV. 2; VI. 17.

3) Тамъ же. V. 24.

4) Тамъ же I. 35; XXII. 30; XVIII. 54.

5) Тамъ же XIX. 15.

6) Тамъ же. XVIII. 41.

нились времена: до тѣхъ поръ Вышній Градъ странствуетъ здѣсь на землѣ и христіане, будучи невольными жильцами земного града, должны исполнять всѣ его законы, поскольку они не противорѣчатъ законамъ небеснаго, ничего въ нихъ не измѣняя и не отмѣняя ¹⁾. Поэтому очень неправильно будетъ видѣть въ системѣ Бл. Августина отрицаніе государственной власти, даже для языческаго Рима Бл. Августинъ признаетъ справедливое право господствованія, утверждая, что за добрые римскіе нравы Риму было дано и относительно доброе государство ²⁾. Такимъ образомъ въ своемъ понятіи двухъ градовъ Бл. Августинъ даетъ понятія двухъ великихъ жизненныхъ потоковъ, двухъ возможностей, которыя раскрываются въ исторической дѣйствительности.

Пелагіанская свобода безразличія возможна лишь въ началѣ исторіи, лишь тогда, когда за человѣкомъ нѣтъ длинной цѣпи историческихъ грѣховъ, въ серединѣ исторіи человѣкъ уже не является абсолютно свободнымъ, онъ, съ одной стороны, связанъ первороднымъ историческимъ грѣхомъ, который приковываетъ его къ темному граду земли, съ другой стороны, онъ пріемлетъ благодатное начало, зовущее его въ вышній градъ.

И въ этой борьбѣ двухъ возможностей потенцій (а не двухъ завершенныхъ и косныхъ природъ, какъ думали манихеи), человѣкъ является лишь относительно свободнымъ: отсюда и возможность въ процессѣ исторіи воздѣйствовать на людей, воспитывать ихъ волю и укрощать ихъ злые грѣховные помыслы. Конечно, эти средства укрощенія, мечъ и бичъ государства, сами относятся къ земному граду, составляютъ несомнѣнное зло, но абсолютнымъ зломъ они явятся лишь въ концѣ исторіи, когда два града будутъ окончательно раздѣлены. До времени они являются хотя и зломъ, но зломъ относительнымъ, оправдываемымъ, зломъ, которое есть относительное благо. Въ этомъ смыслѣ міровой процессъ, по мнѣнію Бл. Августина, есть высшее торжество добра, зло въ немъ получаетъ тоже свое доброе мѣсто, становится служебной силой добра ³⁾.

Для того, чтобы зло было побѣждено, оно должно изжить себя въ міровомъ процессѣ; тогда оно становится неопаснымъ

¹⁾ Тамъ же XIX. 17, 26.

²⁾ Тамъ же XIX. 16; V. 15.

³⁾ Тамъ же XI. 17. XXII. 1.

и отбрасывается, какъ и государство, ненужное для общины святыхъ.

Съ этой точки зрѣнія въ системѣ бл. Августина понятіе исторіи ставится въ тѣсную связь съ понятіемъ зла, исторія для него есть прежде всего исторія грѣхопаденія. Она начинается съ первоначальнаго появленія въ мірѣ злой воли и оканчивается полнымъ раздѣленіемъ добра и зла, вѣчною жизнью и покоемъ праведныхъ, вѣчною смертію и мученіями грѣшныхъ ¹⁾.

Поэтому въ самомъ процессѣ міровой исторіи слѣдуетъ отмѣтить два великихъ теченія—два прогресса: добра—растущую добродѣтель—и зла—растущій порокъ.

Человѣкъ все дальше и дальше отходитъ отъ первобытной дѣтской свободы, когда онъ могъ и грѣшить и не грѣшить; передъ нимъ все настойчивѣе и настойчивѣе звучать требованія опредѣлиться—стать или злымъ или добрымъ, а не пребывать въ недопустимомъ безразличіи.

Два града, которые въ началѣ суть только отвлеченныя возможности, только уклоненія воли, въ процессѣ исторіи получаютъ плоть и кровь—становятся двумя конкретными реальностями ²⁾.

И отсюда все ожесточеннѣе и ожесточеннѣе борьба между міровымъ добромъ и зломъ. Кажется, что правы манихеи, видѣвшіе въ нихъ двѣ равноправныя и необоримыя сущности, но это только такъ кажется. Зло все же есть призракъ, оно можетъ держаться лишь тогда, когда оно выдаетъ себя за добро, когда оно связано хотя бы тонкой перепонкой съ добромъ.

¹⁾ Тамъ же, I, 35; XI, I; XVIII, 48, 54. О понятіи прогресса у Августина существуетъ значительный споръ въ литературѣ. Сложная и глубокая концепція Августина о двухъ великихъ историческихъ путяхъ вообще мало исследована. Отсюда всѣ тѣ недоумѣнія, которыя вызываетъ Августиновское понятіе исторіи. См. Герье Вл. Августинъ, стр. 397; Seyrich Die Geschichtsphilosophie Augustins, стр. 32 сл., 42 сл. Nourrisson la Philosophie de st. Augustin, т. II, стр. 418. Nourrisson справедливо замѣчаетъ, что идея двухъ градовъ, развивающихся въ исторіи, была дана Августиномъ подъ вліяніемъ манихейства.

²⁾ Дорнеръ (Augustinus sein theologisches Sistem, стр. 327) хорошо показываетъ, что для Августина идея Вышняго Града получаетъ личный характеръ и даже какъ будто отождествляется съ личностью Христа, см. De Civ. Dei XXI, 25; De Doctrina Christiana, III, 31; De unitate eccless. IV. Дорнеръ видитъ въ этой конструкціи вліяніе платонической идеи міровой души, какъ реальнаго единства.

Когда лопнетъ эта перепонка, исполнятся сроки, окончится міровая исторія и откроется вѣчная суббота добрыхъ и вторая смерть, полное уничтоженіе зла ¹⁾).

Въ наше время, когда идея единой эволюціи, одного всемогущаго прогресса получила всеобщее распространеніе, кажется страннымъ и фантастическимъ ученіе бл. Августина о двухъ путяхъ развитія исторіи, о двухъ прогрессахъ — о злѣ, которое растеть вмѣстѣ съ добромъ въ мірѣ.

Но самая идея единаго прогресса, неуклонно, съ механической необходимостью движущагося къ добру, философски подозрительна.

Прогрессъ имѣетъ моральную цѣнность лишь тогда, когда онъ есть борьба и побѣда—побѣда надъ низшими и злыми сторо-

¹⁾ Развитое нами пониманіе идеи двухъ градоевъ значительно разнится отъ высказанныхъ въ протестантской наукѣ Reuter, Harnack, Loofs взглядовъ. Подчеркиваемая этими учеными мысль о томъ, что идея Вышняго Града имѣетъ преимущественно трансцендентное значеніе, церкви—общины святыхъ, хотя и имѣетъ за себя нѣкоторыя утвержденія Августина, но все же должна быть признана односторонней. Самый основательный изъ протестантскихъ изслѣдователей Августина Рейтеръ въ своихъ Augustinische Studien St. III, стр. 151, утверждаетъ, что противоположеніе двухъ градоевъ имѣетъ у Августина двоякій смыслъ: первоначальный чисто апологетическій—языческому государству противопоставляется христіанская (земная) церковь, и болѣе углубленный—общинѣ нечестивыхъ противопоставляется церковь, какъ община святыхъ.

Я показалъ выше, что понимать первоначальную мысль о двухъ градахъ, какъ апологетическую, неправильно, что у Августина возникла его глубокая историческая концепція задолго до того, какъ передъ нимъ встали апологетическія задачи.

Что же касается болѣе глубокаго смысла противоположенія двухъ градоевъ, то слѣдуетъ признать, что у Августина имѣется по этому поводу большая двойственность. Бл. Августинъ дѣйствительно называетъ церковь Градомъ Божиимъ (De Civ. Dei, XVI 1; XVII, 16), при чемъ церковь понимается здѣсь въ ея трансцендентномъ, мистическомъ смыслѣ, а въ 4 гл. XVII книги своего сочиненія онъ называетъ Божиимъ Градомъ даже самую религію христіанскую, но въ то же время Августинъ постоянно говоритъ о странствованіи Вышняго Града въ этомъ вѣкѣ, о смѣшанности въ этой дѣйствительности двухъ градоевъ. Двойственность эта, по моему мнѣнію, происходитъ не только отъ неясности терминологіи Августина, но и отъ двойственности самаго понятія Вышняго Града.

Божій Градъ, а также и злой градъ дѣйствительно имѣютъ двойственную природу: они суть двѣ возможности этой дѣйствительности, но въ ней они суть только всегда незавершенныя возможности, получающія завершен-

нами дѣйствительности; когда прогрессъ получаетъ характеръ неуклоннаго, механическаго движенія, онъ покрывается налетомъ пошлости и лишается своей нравственной цѣны. Да и самая наличность такого прогресса проблематична: съ ходомъ исторіи міровое и въ частности социальное зло не только не уменьшается, а становится все болѣе и болѣе страшнымъ.

Кажущійся твердымъ, міръ земнаго града оказывается только тонкой пленкой, отдѣляющей насъ отъ темной бездны, гдѣ злая похоть господствованія готова играть судьбами царствъ и народовъ.

Земной миръ, на который мы полагали свои упованія, оказывается плохимъ миромъ, лишь обманчивымъ призракомъ; ростъ человѣческой гуманности—только внѣшней оболочкой, за которой сквозить звѣриная самость.

И жутко становится тому, кто вѣрилъ въ непрерывность земнаго прогресса, жутко за самую участь людей, за все, что есть дорогого на землѣ.

И тогда кажется, что міровое зло—не слабый призракъ, отступающій передъ триумфальнымъ шествіемъ добра, а реальная и все растущая сила, и тогда плохо вѣрится въ самую возможность построить земной градъ, въ самую возможность осуществить на землѣ царство Божіе.

И грозно звучитъ вѣщее слово Августина, что истинный

ность и полноту реальности уже за ея предѣлами, въ міръ трансцендентномъ. При такомъ пониманіи идеи двухъ градовъ получаетъ особенно интересный смыслъ 9 гл. XX кн., надъ истолкованіемъ которой столько потрудился Рейтеръ: конечно, и сейчасъ земная церковь—Царство Божіе, но Царствіе Божіе только въ осуществляющейся возможности. Въ иномъ мірѣ святые будутъ царствовать „иначе“. Отрицать совершенно, какъ хочетъ Рейтеръ, причастность Божьяго Града къ этой дѣйствительности противорѣчитъ общему смыслу и духу построенія Августина, хотя отдѣльныя мѣста его сочиненія и могутъ быть истолкованы подобнымъ образомъ.

Вплощаясь (хотя бы отчасти) на землѣ, Божій градъ нуждается во внѣшней организаціи, и эту организацію даетъ ему христіанское государство, которое въ этомъ смыслѣ становится его служебнымъ образомъ. Но тогда само государство тоже становится причастнымъ Вышнему Граду, и бл. Августинъ прямо говоритъ, что императоръ христіанскій относится къ Божьему Граду (кн. V, гл. 24), и называетъ Іудейское царство Вышнимъ Градомъ (гл. XVIII, 41). Здѣсь, конечно, Августинъ слишкомъ высоко цѣнитъ внѣшнія юридическія формы, слишкомъ сводитъ небесное на землю, слишкомъ стираетъ разницу между планами бытія. См. Кн. Трубецкой, цит. соч., стр. 259.

градъ не на землѣ имѣеть свою родину, что онъ лишь странствуетъ въ вѣкахъ, неуклонно пребывая въ вѣчности.

Но если такъ, если надежда наша—не въ суетныхъ волнахъ житейскаго моря, но надъ нимъ,—въ вѣчности, то не страшно уже намъ растущее зло.

Пусть бушуетъ и волнуется разнуздавшаяся самость, пусть темная похоть господствованія охватила сердца людей и рушатся эфемерныя земныя царства.

Недвижимъ и непреклоненъ Вышній Градъ: на adamantъ вѣчности утверждень онъ, и въ этомъ градѣ наше утѣшеніе, нашъ покой, наша побѣда.

Л. Успенскій.

Основная мысль второй философіи Джоберти.

I.

Въ концѣ сороковыхъ годовъ, въ связи съ неудачей теократическаго замысла, Джоберти переживаетъ острый кризисъ міровоззрѣнія. Церковно-политическая утопія, по смыслу которой папа долженъ былъ стать во главѣ государственнаго и гражданскаго обновленія Италіи, безжалостно имъ отбрасывается, а тѣ части его первой философіи, которыя косвенно, своими статическими формулировками поддерживали утопію, критически имъ пересматриваются и отливаются въ новыя формы.

Но и въ драматической исторіи своего собственнаго міровоззрѣнія Джоберти не хотѣлъ слѣдовать за Декартомъ и порывать съ первыми своими постиженіями, начиная всю работу абсолютно сызнова. Отказываясь безусловно и безъ всякихъ колебаній отъ всѣхъ прикладныхъ частей своего перваго міровоззрѣнія, жизненнымъ опытомъ обличенныхъ въ недостаточной онтологичности, Джоберти къ основному ядру своихъ первыхъ философскихъ постиженій отнесся такъ, какъ въ духѣ Платона онъ относился вообще ко всему *прошлому* философіи. Идеальный синтетическій возвратъ къ пройденнымъ ступенямъ, осознаніе ихъ органической связи съ новыми болѣе высокими ступенями философскихъ достиженій, и вслѣдствіе этого ихъ универсалистическое и расширенное пониманіе — вотъ внутренній лозунгъ, проникающій философское творчество Джоберти второго періода. Кажущіяся начинанія его, поражающія своею обращенностью къ самымъ различнымъ областямъ вѣдѣнія, и по буквѣ противорѣчащія его первымъ высказываніямъ, на самомъ дѣлѣ, при болѣе внимательномъ взглядываніи, оказыва-

ются идеальными *завершеніями*, ибо зерно его первыхъ мыслей, находить въ творествѣ второго періода внутреннее развитіе, замѣтный и быстрый ростъ, иногда и внезапный полный расцвѣтъ. На оставшихся послѣ землетрясенія колоннахъ перваго міровоззрѣнія Джоберти съ стремительностью Микель-Анджело возводитъ новые архитравы и арки, высѣкаетъ новые фризы и капители и даже частично успѣваетъ приняться за все завершающій сводъ.

Сольми, восхищенный оригинальностью философскаго творчества Джоберти въ послѣдніе годы жизни, въ желаніи подчеркнуть безусловную новизну и грандіозность его созрѣвшей мысли, искусственно отрываетъ второе міровоззрѣніе Джоберти отъ перваго и хочетъ разсматривать вторую философію Джоберти, какъ явленіе замкнутое и себѣ довлѣющее. Такое отношеніе становится рѣшительно невозможнымъ при *совмѣстномъ* изученіи перваго и второго міровоззрѣнія и при томъ платоническомъ истолкованіи первой философіи Джоберти, которое мы пытались дать въ предыдущихъ статьяхъ. Если изъ перваго міровоззрѣнія Джоберти элиминировать утопію въ тѣхъ размѣрахъ, въ какихъ она была элиминирована жизненнымъ опытомъ самого Джоберти, то весь его онтологизмъ остается въ существенныхъ чертахъ незатронутымъ, и все метафизическое творчество Джоберти второго періода не только не разрушаетъ, но можно сказать по новому обосновываетъ и усовершенствуетъ его, наподобіе того, какъ возведеніе купола скрѣпляетъ стѣны и завершеніе арокъ по новому «обосновываетъ» колонны, служащія имъ основой. И подобно тому, какъ возведеніе свода возможно только при наличности *уже* возведенныхъ устоевъ и есть моментъ по существу *завершающій*, т. - е. основывающійся на предыдущей работѣ, — такъ все творчество Джоберти второго періода, обезсмысливается искусственнымъ отрывомъ отъ первой его философіи и повисаетъ въ буквальномъ смыслѣ въ воздухѣ: точно также и первая его философія безъ воздушныхъ, стройныхъ и многочисленныхъ усовершеній второй философіи производитъ впечатлѣніе грузности, нѣкоторой діалектической грубоватости и рѣшительной недоговоренности. Тогда какъ соотнесенныя вмѣстѣ, онѣ существенно дополняютъ другъ друга и образуютъ единство высшаго порядка.

Эти внутреннія, діалектическія соображенія будутъ подтвер-

ждены дальнѣйшимъ изложеніемъ; но въ пользу ихъ имѣются и внѣшнія, чисто фактическія данныя.

Основа перваго міровоззрѣнія Джоберти—*идеальная формула*, на протяженіи конца сороковыхъ годовъ и начала пятидеся-
тыхъ самымъ формальнымъ образомъ признается Джоберти ос-
новой всѣхъ его философскихъ изслѣдованій. Въ первомъ томѣ
Протологии идеальной формулы посвященъ цѣлый отдѣлъ. Въ
предварительномъ разсужденіи, составившемъ первый томъ вто-
рого изданія *Теоріи сверхъестественнаго*, и написанномъ въ са-
мый разгаръ второго изгнанія въ Парижѣ, Джоберти пишетъ:
«Мои убѣжденія и нынѣ тѣ же, что были раньше и ни въ
чемъ съ ними не расходятся». Далѣе цѣлый отдѣлъ этого тома
онъ посвящаетъ защитѣ и разъясненію идеальной формулы и
начинаетъ этотъ отдѣлъ торжественнымъ положеніемъ: «Иде-
альная формула есть основа всякаго моего умозрительнаго ученія,
la base di ogni, mia dottrina speculativa»¹⁾. Эти рѣшительныя
слова написаны въ 1850 году и въ хронологическомъ отноше-
ніи представляютъ чрезвычайно цѣнное свидѣтельство.

Но кромѣ основы, вторая философія Джоберти сохраняетъ
въ нетронутомъ видѣ и всѣ основныя колонны перваго міровоз-
зрѣнія. Такъ, во-первыхъ, во всѣхъ посмертно изданныхъ со-
чиненіяхъ мы находимъ цѣлый рядъ критическихъ высказываній
о *новой философіи*, однородныхъ съ тѣми, которыя легли въ ос-
нову его теоріи двухъ магистралей. Такъ, во-вторыхъ, онъ по-
прежнему считаетъ своимъ духовнымъ вождемъ *Платона* и за-
дачи своей философіи понимаетъ, какъ творческое расширеніе
и углубленіе платонизма. Такъ, въ-третьихъ, психологизмъ по-
прежнему стоитъ въ центрѣ его нападокъ, хотя проблемѣ пре-
одоленія его даетъ существенно новую формулировку. Такъ, въ-
четвертыхъ, въ самыхъ послѣднихъ своихъ сочиненіяхъ онъ
продолжаетъ высказываться о неокатоликахъ въ томъ же са-
момъ отрицательномъ духѣ, что и раньше²⁾.

Почти безъ всякаго преувеличенія можно сказать, что во вто-
рой періодъ своей философіи Джоберти начинаетъ строить какъ

¹⁾ Protologia, I, 214 — 242; Disc. prel. 161 — 190; Ibid. 2; 161. Ср. Libertà cattolica, 180.

²⁾ Эти высказыванія столь многочисленны по всѣмъ указаннымъ четыремъ пунктамъ, что намъ бы пришлось указать едва ли не половину страницъ всѣхъ произведеній Джоберти второго періода.

разъ съ того самаго мѣста, на которомъ онъ остановился въ періодъ первый. Утопія, выросшая изъ первой его философіи и сокрушенная неудачей его практической дѣятельности, стала органическимъ моментомъ во внутреннемъ его развитіи, ибо научила его той сложности и той діалектической утонченности мышленія, безъ коихъ онъ не могъ бы приступить къ завершительной работѣ возведенія сводовъ и арокъ надъ недостроеннымъ первымъ своимъ міровоззрѣніемъ.

II.

Однако единство между первой и второй философіей Джоберти не должно пониматься, какъ единство пустое, «плоскостное», аналитическое. Второе міровоззрѣніе у Джоберти сопряжено съ первымъ *синтетически*, какъ сопрягается множественность съ единствомъ, ибо каждое *ѣ* изъ основныхъ постиженій первой его философіи, діалектически усложняясь, обращается въ *полла*, новыхъ творческихъ идей, и эта новая множественность, при первомъ чтеніи производя впечатлѣніе плюралистическаго *ἀπειρον*, на самомъ дѣлѣ всегда имѣетъ внутреннее соотношеніе съ соответствующимъ *πέρασ* первой его философіи, и лишь выясненіе этого соотношенія даетъ тѣ высшія линіи пифагорейской гармоніи, которыя въ видимыхъ «начинаніяхъ» второй философіи Джоберти обличаютъ идеальныя «завершенія» философіи первой.

Во второй философіи, такъ же, какъ въ первой, Джоберти исходитъ изъ первоначальной интуиціи творческаго акта. Уже въ первой философіи интуиція творческаго акта предопредѣляла *сознательный діалектизмъ* метода. Содержаніемъ этой интуиціи было идеальное *движеніе*, возникновеніе бытія изъ небытія, переходъ потенціи въ актъ, становленіе, какъ таковое, и потому радикальный интуитивизмъ Джоберти, естественно требовалъ діалектической формы, внутренне проникнутой движеніемъ и являющейся поэтому естественнымъ выраженіемъ подвижнаго существа интуиціи.

Глубокое потрясеніе, испытанное Джоберти при крушеніи утопіи, сказалось прежде всего въ замѣтной, бросающейся въ глаза, *перемѣнѣ діалектическаго ритма*. Медленное, важное, «старосвѣтское» развитіе мысли, облакавшееся въ сложные, хорошо

построенные періоды, смѣняется быстрымъ, часто молніеноснымъ, лихорадочнымъ темпомъ, гдѣ мысль на протяженіи одной фразы обѣгаетъ вѣка и пространства и естественно облекается въ форму отрывистой рѣчи, правда безукоризненной въ стилистическомъ отношеніи, но состоящей почти изъ однихъ главныхъ предложеній и лишенной всякой періодичности. Соображеніе, которое раньше Джоберти излагалъ на протяженіи десятка страницъ, теперь онъ умѣщаетъ въ трехъ, четырехъ словахъ. Въ силу внутренней сгушенности, несмотря на глубочайшую діалектическую *связь*, почти каждая мысль становится *афоризмомъ*, который держится собственной своей насыщенностью и собственнымъ своимъ смысломъ. Если и первая философія Джоберти была по существу и сознательно діалектической, то теперь діалектичность ея возводится въ громадную, «энную» степень, потенцируется до накала, доводящую ее вплотную до тѣхъ границъ, за которыми она становится неуловимой и неухватываемой. Тамъ, гдѣ до сихъ поръ Джоберти имѣлъ дѣло съ внутреннимъ движеніемъ, такъ сказать доступнымъ простому невооруженному глазу,—теперь съ рѣзкой переменной діалектического ритма онъ открываетъ цѣлые міры молекулярнаго движенія. Въ діалектикѣ онъ хочетъ установить области, соответствующія высшей математикѣ, задумывается надъ проблемой анализа безконечно-малыхъ величинъ діалектического процесса и замышляетъ «дифференціальную философію».

Указанная переменна діалектического ритма проникаетъ собою всѣ сочиненія Джоберти послѣднихъ годовъ, и потому мы будемъ имѣть живые примѣры ея въ дальнѣйшемъ изложеніи. Но вступая въ трудную область чрезвычайно сложной мысли Джоберти второго періода, необходимо установить въ немногихъ словахъ, какъ самъ Джоберти характеризуетъ свой новый повышенный діалектизмъ, и какъ въ связи съ нимъ формулируетъ задачу завершительной своей мысли.

«Какъ указываетъ Платонъ, слово діалектика происходитъ отъ разговора. Оно было избрано правильно для выраженія самого процесса мысли, ибо мысль развивается черезъ противопоставленія и достигаетъ единства и замирения черезъ борьбу». «Движеніе мысли предполагаетъ два элемента: невѣдѣніе и сомнѣніе. Отсюда вопросы и возраженія». Невѣдѣніе и сомнѣніе проникаетъ уединенную мысль отдѣльнаго человѣка. Философъ всегда

пребываетъ *вдоумъ*, даже когда думаетъ, что онъ одинъ, и всякій монологъ — есть діалогъ». Но сомнѣніе есть не то, что о немъ думаютъ. «Сомнѣніе предполагаетъ истину и утверждение: предваряющее и безусловное сомнѣніе Декарта лишено смысла. Декартъ помѣщаетъ сомнѣніе *передъ* истиной: подобное сомнѣніе даже при желаніи неосуществимо. Данте правильно помѣщаетъ его *послѣ* истины.

Nasce... a guisa di rampollo
 Appiè del vero il dubbio; ed è natura
 Che al sommo pinge noi di collo in collo ¹⁾.

Діалектика, или примиреніе противоположностей, бываетъ внѣшней или внутренней. «Первая занимается шелухой, скользитъ по поверхности идей и вещей и потому не дѣйствительна. Вторая исходитъ изъ внутренняго и лишь ее можно назвать діалектикой истинной». Но внутренней діалектика можетъ быть лишь въ томъ случаѣ, если она не возникаетъ изъ столкновенія противоположностей, и движетъ ими. Противоположности сталкиваются *внѣшними* своими сторонами. Форма ихъ противоположности, обнаружившейся въ столкновеніи, есть *результатъ* внутреннихъ силъ, а не сама энергія этихъ силъ. Діалектика внѣшняя, не платоническая, предопредѣляется внѣшностью, шелухою, поверхностью сталкивающихся силъ. Она поэтому результативна и слѣпа. Она воспроизводитъ одну форму столновенія и переноситъ ее на другую, но такъ какъ процессъ жизни неуловимо текучъ и творчески подвиженъ, то діалектика внѣшняя принуждена предвидѣніе подмѣнять принужденіемъ и интуицію построеніемъ. Не будучи въ состояніи услѣдить внутреннюю суть вещей, она старается ихъ передѣлать по схемамъ тѣхъ или иныхъ *частныхъ*, извнѣ наблюденныхъ формъ, и глубину вещей подчинять какимъ-нибудь частичнымъ модальностямъ ихъ обнаруженій ²⁾.

Чтобъ быть внутренней, діалектика должна исходить изъ принципа высшаго, чѣмъ столкновеніе противоположностей. Этотъ принципъ долженъ господствовать надъ противоположностями, т.-е. быть *надъ* ними, и проникая ихъ, не отождествляться съ ними. Такой принципъ есть принципъ творенія, представля-

¹⁾ Pag. IV, 44.

²⁾ Prot. I, 324, 427, II, 613.

ющій собою нитяную основу всей ткани внутренней діалектики. «Въ первомъ идеальномъ сужденіи *Сущее есть*, бытіе раздвигается и, значитъ, нумерически различается. Но нумерическое различіе предполагаетъ различіе качественное. Ибо сужденіе *Сущее есть* включаетъ въ себѣ сужденіе: *Сущее можетъ творить существующее*, каковое сужденіе содержитъ уже въ себѣ двойственность и разнородность акта и потенціи. *Сущее есть* является поэтому высшей діалектической формулой, прототипомъ діалектики. Сужденіе же *Сущее можетъ творить существующее* есть архетипъ діалектики. Оба сужденія, содержащіяся въ идеальной формулѣ, суть прототипъ и архетипъ всяческаго діалектизма». Но въ такомъ случаѣ все существующее, какъ коренящееся принципомъ своимъ въ творческомъ актѣ, внутренне проникнуто діалектичностью. Нѣсколько статическое пониманіе основоположительнаго термина *существованіе*, характеризовавшее первую философію Джоберти, теперь дополняется пониманіемъ динамическимъ. «Существовать значитъ не только дѣйствовать, соучаствовать въ творествѣ и быть творимымъ, но и *посредствовать*. Существующее посредствуетъ между Сущимъ и ничѣмъ, и состоитъ въ становленіи; то, что становится, посредствуетъ между двумя состояніями, двумя терминами, двумя временами, т.-е. колеблется, волнуется, переходитъ изъ одного въ другое, діалектизируетъ. Сущность существованія въ посредствованіи, и потому идея существованія сама по себѣ полна діалектизма» ¹⁾).

III.

Изъ этихъ діалектическихъ основоположеній вытекаютъ двѣ важныхъ черты, проникающихъ вторую философію Джоберти. Это, во-первыхъ, приблизительный характеръ человѣческой діалектики и во-вторыхъ, стремленіе къ универсализму, какъ сознательная и верховная задача философской мысли.

Проблемой внутренней діалектики, господствующей надъ всеми выявленными противоположностями и коренящейся въ самомъ принципѣ ихъ выявленія, Джоберти выставляетъ нѣкій *динамическій идеалъ разума*, опредѣленно сформулированный и въ то же время замѣтно отстоящій отъ наличныхъ силъ чело-

¹⁾ Prot. I, 624. 625; 617; 623; 629.

вѣческаго мышленія. Діалектика есть принципъ безусловно универсальный, діалектика проникаетъ насквозь все бытіе, во всѣхъ его формахъ и проявленіяхъ. Само Сущее въ своей внутренней жизни полно діалектическаго движенія. Но значить ли это, что наша мысль, въ силу первоначальной интуиціи имѣющая общую идею универсальной діалектики, владѣетъ принципомъ ея конкретныхъ воплощеній и реально охватываетъ безконечную сложность подвижной и творческой діалектической ткани мірового процесса?

На этотъ вопросъ Джоберти отвѣчаетъ рѣшительнымъ: нѣтъ. Вѣрный общему духу платонизма и своей теоріи сверхразумнаго, Джоберти своимъ провозглашеніемъ *безусловной* міровой діалектики, провозглашаетъ и *неполную* приобщенность человѣческаго разума ко всему неизслѣдимому богатству ея внутренняго принципа. Все, что схватываетъ человѣческій разумъ всегда есть *часть* по сравненію съ цѣлымъ, и такъ будетъ во все продолженіе мірового процесса вплоть до катастрофическаго акта палингенези. Человѣкъ имѣетъ два пути къ усвоенію міровой діалектики: путь внѣшній и внутренній. Онъ можетъ изучать внѣшнюю форму свершившихся и свершающихся на его глазахъ объективныхъ процессовъ и, такъ сказать, воспроизводить и повторять въ себѣ *объективированную* въ нихъ діалектичность и, во-вторыхъ, эти частныя наблюденія и прозрѣнія могутъ *будить* въ немъ самомъ внутренній принципъ діалектизма, содержащійся въ первоначальной интуиціи, конституирующей его антропологическое начало. Но воспроизведеніе объективированныхъ формъ діалектики и приобщеніе черезъ особые акты творческаго анамнезиса къ ея внутреннему принципу могутъ быть лишь частными и неполными, и это по существу, по самой идеѣ міровой діалектики, ибо міровой процессъ есть цѣлое, и всѣ моменты пути въ достиженіи этого цѣлаго необходимо суть ступени и частичные акты. Если вообразить себѣ какое-нибудь окончательное достиженіе въ путяхъ міровой діалектики, то именно окончательность эта, если она дѣйствительна, будетъ означать *конецъ* мірового процесса и начало палингенезійнаго бытія ²⁾.

Діалектика внѣшняя нисколько не останавливается передъ

¹⁾ Ibid. I, 629; 630; 641; 639.

²⁾ Rivel. 14, 20, 35. Lib. 161, 170. Prot. I, 627.

искаженіемъ діалектическаго облика вещей. Она грубо срываетъ нѣжные покровы тайны и для того, чтобы отыскать скороспѣшное «примиреніе», рветъ естественную, хотя и скрытую, ткань міра. Во имя своего «совершенства» она не брезгаетъ уничтоженіемъ совершенства самихъ вещей и для полноты діалектическаго гербарія усердно сушитъ и обездушиваетъ подлинную діалектическую жизнь. «Внутренняя діалектика, напротивъ, оставляетъ вещи въ ихъ цѣлостности, и чтобы не исказить ихъ, довольствуется несовершенными единствами. Это заслуживаетъ самаго серьезнаго размышленія. Внутренняя діалектика въ себѣ самой совершенна. Но единственное существо, которое можетъ во всей полнотѣ обладать ею, есть діалектикъ по преимуществу т.-е. Богъ. Понять цѣлостно творческую діалектику бытія, никто не можетъ кромѣ Творца». «Единственный субстанціальныи посредникъ міровой діалектики есть самъ Всевышній съ своимъ продолжающимся творческимъ актомъ». Другими словами, «діалектика, какъ и всякая другая часть человѣческой науки, можетъ быть лишь *приблизительной*». «Такъ какъ достоверность соотвѣтствуетъ ступени науки, то достоверность человѣческихъ знаній никогда не исключаетъ возможности сомнѣнія и никогда не достигаетъ того совершеннаго покоя, который можетъ принадлежать лишь небесамъ. «Не говорить и не скрываетъ, лишь знаменуетъ», приводитъ Джоберти слова Гераклита, примѣняя ихъ къ текучести божественной діалектики.

Въ самомъ дѣлѣ, въ человѣческомъ знаніи «одна вещь познается черезъ другую. Познавать и значить судить. Сужденіе состоитъ изъ двухъ терминовъ. Подлежащее инородно сказуемому. Сказуемое познается въ подлежащемъ, подлежащее въ сказуемомъ. Значить, однородное познается въ инородномъ, инородное въ однородномъ. Одно познается въ двухъ, два въ одномъ. Поэтому познаніе діалектично. Познаніе тождественно съ идеальностью, и познавать значить существовать. Но существованіе есть процессъ. Существованіе проникнуто діалектизмомъ и, значить, подлежитъ прохожденію черезъ противоположности». Другими словами, человѣческая наука есть часть міроваго процесса, одна изъ его перипетій. Человѣческая діалектика есть моментъ діалектики вселенской и, какъ моментъ всегда, на всѣхъ ступеняхъ своего развитія и во всѣхъ пунктахъ своего

пути, меньше своего цѣлаго и неадекватно своему внутреннему принципу ¹⁾).

Динамическій идеаль разума, выставляемый Джоверти въ идеѣ универсальной, объективной, и творческой діалектики всего бытія, можетъ быть достигнуть лишь *совокупностью* вселенской жизни, совокупностью временной и пространственной, и потому этотъ идеаль есть цѣль всего мірового процесса и достижима соборными усиліями всего бытія. Сократическая каеоличность такой постановки вопроса выгодно отличаетъ Джоверти отъ того партикуляристическаго вида діалектики, который былъ провозглашенъ, нѣсколько раньше, Гегелемъ. Отождествленіе философіи Гегеля съ самосознаніемъ абсолютнаго духа и имплицированное этимъ провозглашеніе *конца* человѣческой философіи справедливо оцѣнивается Джоверти какъ чудовищная ошибка мышленія, съ одной стороны, и чудовищное проявленіе человѣческаго тщеславія, съ другой. Съ безбрежныхъ кругозоровъ платоническаго пониманія внутренней вселенской сущности діалектики, признанія Гегеля представляются Джоверти одновременно смѣшными и жалкими ²⁾). Это естественно подводитъ насъ ко второй чертѣ, тѣсно связанной съ только что охарактеризованной чертой, т.-е. къ универсализму, какъ основной задачѣ человѣческой философіи.

IV.

Есть внутренняя и вселенская діалектика. Это не значитъ, что мы владѣемъ ея внутреннимъ принципомъ. Но это не значитъ также, что этотъ принципъ абсолютно намъ не доступенъ. Утвержденіе его абсолютной имманентности нашему мышленію столь же ложно, сколько и утвержденія его безусловной трансцендентности. Онъ одновременно имманентенъ и трансценден-

¹⁾ Prot. I, 630; 640; 631; I, 276; 277; I, 641.

²⁾ Ibid. I, 31; 18. Позиція Джоверти по отношенію къ діалектикѣ Гегеля очень близка къ позиціи Соловьева. По Соловьеву основная ошибка Гегелевой діалектики въ томъ, что „Гегель за исходную точку всего діалектическаго развитія, за его логическій субъектъ или основу беретъ не понятіе Сушаго, а понятіе бытія“. Получающееся отсюда „отриданіе собственной трансцендентной дѣйствительности Сушаго, ведетъ къ абсолютному скептицизму и абсурду“. Соч. I, 316; 314.

тень. Его трансцендентность есть глубочайшая черта *наличнаго* модуса нашей разумности, его имманентность есть величайший залогъ и начатокъ иного высшаго состоянія, которое относится къ нынѣшнему модусу разумности, какъ цѣлое къ части, какъ достиженіе къ пути, какъ совершеніе и исполненіе къ чаянію. Иначе говоря, трансцендентность внутренняго принципа вселенной діалектики, есть *данность*, опредѣленно связывающая и ограничивающая нашъ разумъ, имманентность есть *заданность*, но не какъ простой постулатъ, не какъ отвлеченный регулятивный принципъ, а какъ живая и исполнимая, реализуемая и конкретная, хотя и безпредѣльная *задача*. Имманентность и трансцендентность—это два полюса, сопряженностью коихъ живетъ наша мысль, соотношеніемъ коихъ опредѣляются глубочайшія задачи философіи, какъ творческаго человѣческаго дѣла.

Само отношеніе имманентности и трансцендентности есть явленіе вселенской діалектики и внутренне проникнуто діалектизмомъ. Поэтому Джоверти не хочетъ принимать этого соотношенія статически и фаталистически, какъ фактъ и необходимость. Напротивъ, онъ воспринимаетъ это основное соотношеніе динамически и творчески, какъ *актъ надлежащій свершенію*, и какъ *свободу, которую нужно завоевать*. Трансцендентность, какъ данность, есть то, что должно *преодолеваться* и въ преодолѣніи чего реализуется положительная, творческая и вселенская миссія философіи. Трансцендентность есть прежде всего глубочайшая и серьезнѣйшая *задача* и потому менѣе всего позволительно относиться къ этой задачѣ съ той легкостью и съ той прямолинейностью, какія проявлены были по отношенію къ трансцендентности въ философіи Фихте и Гегеля.

Данность трансцендентности есть данность задачи или заданность цѣлаго ряда творческихъ и положительныхъ *актовъ*, и зачеркивать задачу, уклоняться отъ свершенія актовъ путемъ скороспѣшнаго провозглашенія мнимой и вовсе реально не владѣемой нами имманентности, это значить отстраняться отъ всѣхъ подлинныхъ, хотя и труднѣйшихъ задачъ философіи, уходить въ бесплодную отвлеченную фантастику и создавать особую идеалистическую *миологию*, отцомъ которой въ новѣйшія времена былъ все тотъ же Декартъ ¹⁾.

¹⁾ Prot, I, 83, 84.

Преодолювать вовсе не значитъ просто устранять и уничтожать. Діалектика по существу воинственна, внутренно проникнута принципомъ борьбы. Гераклитъ правильно говоритъ: «Война—отець всего...» Діалектика многое устраняетъ и уничтожаетъ. Но нужно различать виды уничтоженія. Софистика уничтожаетъ для уничтоженія. Она подобна варварству, которое наводняетъ цивилизованную страну, передаетъ все огню и мечу и уходитъ. Это уничтоженіе безусловно и бесплодно. Его послѣдній принципъ это—дѣволъ, который одинъ исключенъ изъ второго творческаго цикла и тѣшится самимъ разрушеніемъ. Поэтому «адъ есть предѣльная софистика». Діалектика, склонная къ чистому уничтоженію, обличаетъ свою родственность съ софистикой. Діалектика же истинная полна иной, славной борьбы. Она борется съ софистическимъ уничтоженіемъ трансцендентности, съ одной стороны, и ищетъ положительнаго преодоленія трансцендентности—съ другой. Борьба съ софистическимъ уничтоженіемъ трансцендентности является поэтому *условіемъ* положительнаго преодоленія трансцендентности. Философъ—въ двойномъ смыслѣ борець.

Съ этой точки зрѣнія Джоберти бросаетъ ретроспективный взглядъ на свой споръ съ Розмини. Онъ ему представляется внутренно необходимымъ и заостреннымъ на самомъ существѣ дѣла. Борьба съ психологизмомъ новой философіи вообще и Розмини въ частности была въ высшемъ смыслѣ цѣлесообразной, какъ отрицаніе отрицаній и снятіе искусственныхъ ограниченій и какъ расчистка путей для универсальной постановки вопроса о подлинномъ и положительномъ преодоленіи трансцендентности. Но та борьба была лишь предварительнымъ моментомъ. Мы подчеркивали уже, что борьба Джоберти съ психологизмомъ, понятымъ какъ основной принципъ новой философіи, носила діалектическій характеръ и по существу приводила его къ положительнымъ результатамъ. Теперь онъ весь сосредоточивается на положительной сторонѣ и видитъ ее прежде всего въ *универсализмѣ*, какъ основной интенціи философскаго мышленія.

Универсализмъ есть единственный путь, во-первыхъ, къ правильной постановкѣ проблемы трансцендентности, во-вторыхъ, къ дѣйствительному и не софистическому ея разрѣшенію. Онъ одновременно возвышается какъ надъ статическимъ пассивнымъ признаніемъ трансцендентности, производящимъ общую оста-

новку мышления и заключающим его въ тѣсныя границы различныхъ *fas* и *nefas*, такъ и надъ динамическимъ и активнымъ, но софистическимъ непризнаніемъ трансцендентности. Универсализмъ беретъ проблему трансцендентности въ ея всеобщности, въ ея каѳоличности, но всеобщность и каѳоличность внутренно сродняются съ подвижностью, съ развивающеюся *жизнью*, и потому трансцендентность понимается универсализмомъ динамически и активно, но уже не иллюзорно и софистически, а реально и въ положительномъ смыслѣ діалектически.

Эта постановка вопроса, которая въ дальнѣйшемъ получить полную опредѣленность, позволяетъ Джоберти понять нѣсколько сокровенный, но глубоко содержательный смыслъ своего прежняго антипсихологизма. Раньше психологизмомъ онъ называлъ всякое исхожденіе изъ относительнаго, теперь въ относительномъ онъ подчеркиваетъ корневой, тоническій моментъ. Относительное плохо не только потому, что оно въ себѣ самомъ не существенно, но и потому, что оно частно, частично, обособлено. Психологизмъ открывается теперь Джоберти, какъ *провинціализмъ*. *Psicologismo è municipalismo filosofico*. Грѣхъ психологической философіи заключается въ ея духовномъ партикуляризмѣ, въ отстаиваніи обособленнаго, въ ухожденіи отъ универсальнаго. Психологистическая философія по существу партитивна, раздѣлительна и потому въ конечномъ счетѣ парціальна и партийна ¹⁾.

Сущее опознается теперь Джоберти въ аспектѣ *вселенскости*, т.-е. безусловной каѳоличности, и насколько раньше онъ стремился къ формальному онтологизму, настолько теперь онъ стремится къ универсализму, т.-е. къ теоретическому и тоническому преодолѣнію партикуляризма. Въ полномъ согласіи съ основными тенденціями первой философіи Сущее понимается нынѣ Джоберти по *внутреннему* признаку, по его безусловной всеобщности, а не по признаку только внѣшнему, по его противоположности существующему.

«Необходимо возстановить универсализмъ въ философіи». «Чтобы быть универсальной, философія должна: 1) обнять всю науку; 2) обнять всѣ сферы дѣйствія; 3) обнять природу; 4) обнять и *ошибки* науки, природы и дѣйствія, т.-е. заблужденія и разстройства, не для того, чтобы узаконивать ихъ, а для того,

1) Prot., I, 644, 17, 18. Ср. ib., 179, 193.

Вопросы философіи, кн. 132—133.

чтобы понять ихъ и отыскать въ нихъ частицу истины». «Все на свѣтѣ истинно и ложно. Абсолютный скепсисъ и абсолютный догматизмъ необходимо примирить діалектически въ ктисеологической системѣ. Твореніе истинно. Всякая идея истинна, всякій фактъ истиненъ. Одно отрицаніе не истинно». Джоберти приводитъ, какъ свой девизъ, замѣчательныя по универсализму слова Данте: «Надлежитъ философу подняться къ тѣмъ небеснымъ Аэинамъ, гдѣ стоики, и перипатетики, и эпикурейцы по художеству вѣчной истины въ согласіи единой воли состязуются» (Сопв., II, 14). «*Не художествомъ ли вѣчной истины, — спрашиваетъ Джоберти, — должна стать философія, имѣющая примирить всѣ системы и дружественно отнестись ко всѣмъ школамъ?*» И самъ онъ даетъ сейчасъ же примѣръ своего универсализма. Услыхавъ о только что входившей въ силу положительной философіи Конта, Джоберти пишетъ: «Контъ и Литтре *правы* въ своемъ желаніи сдѣлать философію положительной». Конечно, правы относительно, но все же правы. «Человѣкъ не долженъ познавать ни одно относительное, ни одно безусловное, но то и другое вмѣстѣ, ибо идея нуждается и въ томъ и въ другомъ... Въ философіи христіанской до Галилея безусловное отдѣляли отъ относительнаго. Послѣ Галилея отдѣляютъ относительное отъ безусловнаго (раціонализмъ и эмпиризмъ) или смѣшиваютъ ихъ (нѣмецкая философія). Вотъ почему истинная философія еще не родилась. Истинная философія должна быть умоизобразительной и положительной въ одно и то же время»¹⁾.

Подчеркиваніе внутренняго признака онтологизма, а именно универсализма, заставляетъ Джоберти чувствовать недостаточность первой своей философіи. Формально она была онтологической, но тонически она была чрезчуръ исключительной. Больше того, и свой теперешній, внутренне истолковываемый онтологизмъ Джоберти чувствуетъ несовершеннымъ. Динамическій идеалъ разума, столь ярко имъ намѣченный, заставляетъ его съ истинно сократическимъ смиреніемъ подчеркнуть неизбѣжное свое «невѣжество» по сравненію съ безбрежностью объективной Истины. Изъ основъ утверждаемой имъ безусловной вселенской діалектики вытекаетъ условность какой угодно человѣческой философіи, въ томъ числѣ и его. «Слѣдовательно, нашъ онто-

¹⁾ Ibid., I, 63, 67, 83, 66.

логизмъ *несовершененъ и лишь отражаетъ истину*». Гегель смѣшалъ абсолютное знаніе съ знаніемъ абсолютнаго, и изъ этого смѣшенія вытекли всѣ притязанія его философіи. Джоберти съ еще большей силой, чѣмъ Гегель, подчеркнул безусловность діалектики, какъ вселенскаго начала, но по платоновски понялъ свою діалектику, какъ часть вселенской, а не вселенскую, какъ часть своей. Въ утвержденіи существеннаго несовершенства своего онтологизма и своего универсализма Джоберти до максимума универсализируетъ свой онтологизмъ и до максимума онтологизируетъ свой универсализмъ. Его подходъ къ философіи вырастаетъ до *подлинной* каеоличности, и въ его замыслѣ *начинаетъ* пульсировать вселенская значительность.

V.

Въ идеѣ универсальной діалектики мы имѣемъ живое зерно всей второй философіи Джоберти. Тонически и діалектически въ этой идеѣ завита въ первоначальномъ рисункѣ вся сложность его завершительной мысли. И тутъ нельзя не отмѣтить внутренняго единства между первой и второй философіей Джоберти и въ то же самое время ихъ значительнаго различія. Раньше Джоберти признавалъ Бога «первымъ философомъ». Теперь онъ признаетъ Бога первымъ діалектикомъ. Въ обоихъ случаяхъ Сущему отводится безусловно первое мѣсто въ системѣ, но теперь первенство Сущаго освобождается отъ «исключительныхъ» формулировокъ отвлеченнаго и потому негативнаго характера и замѣняется живымъ дыханіемъ дѣйствительной безконечности. На этомъ примѣрѣ мы воочию видимъ, какъ прямыя линіи одной изъ колоннъ перваго мировоззрѣнія начинаютъ закругляться въ воздушную арку второго, вслѣдствіе чего колонна, на коей возводится арка, получаетъ новый видъ, и прямая стремительность ея четкихъ линій смягчается плавнымъ и легкимъ перегибомъ къ тому, что было мало доступно еще не созрѣвшей мысли Джоберти въ первомъ «основоположительномъ» ея выраженіи.

То же самое смягченіе, то же внутреннее созрѣваніе и то же богатое и *новое* развитіе при сохраненіи существа перваго выраженія мы видимъ и въ центральной метафизической мысли, лежащей въ основѣ его второй философіи,—мысли, которую можно назвать единственнымъ въ своемъ родѣ опытомъ *мета-*

физики исторіи. Этотъ опытъ органически вырастаетъ изъ двухъ понятій первой философіи: изъ теоріи сверхразумнаго, развитой имъ съ достаточной опредѣлительностью и изъ понятія «второго творческаго цикла» намѣченнаго вскользь и бѣгло въ опытѣ новой классификаціи знанія. Эти понятія ставятся впервые въ творческое и синтетическое соотношеніе и этимъ соотношеніемъ намѣчается оригинальнѣйшее по замыслу разрѣшеніе проблемы трансцендентности, обрисованной въ общихъ линіяхъ идеею универсальной діалектики.

Глубокомысленный опытъ метафизики исторіи, лежащій въ основѣ второй философіи Джоберти, требуетъ отъ излагающаго творческаго истолкованія, ибо образуетъ онъ «подземный» слой мысли Джоберти, болѣе имъ подразумеваемый, чѣмъ выявляемый, болѣе очерчиваемый намеками и выводимыми слѣдствіями, чѣмъ прямыми опредѣленіями. Но это истолкованіе настолько внутренне необходимо и положительная идея метафизики исторіи настолько центральна для второй философіи Джоберти, что намъ необходимо собрать въ одинъ фокусъ разсѣянные лучи метафизико-исторической мысли Джоберти и этимъ освѣтить изнутри изложеніе. Творческое истолкованіе не только не противорѣчитъ духу всѣхъ писаній Джоберти втораго періода, но и формально требуется буквой ихъ. Нѣсколько разъ и настойчиво возвращается Джоберти къ мысли, что читатель его твореній долженъ быть настроенъ активно, а не пассивно и, читая, стараться творчески проникать во внутреннее существо его мысли, а не воспринимать только то, что онъ сумѣлъ выразить и запечатлѣть въ внѣшней словесной формѣ. Еще разъ являя подлинный универсализмъ, въ противоположность тѣмъ философамъ, которые «дрожали» надъ своими мыслями и всячески ограждали ихъ отъ творческаго усвоенія, онъ проситъ читателя творить вмѣстѣ съ нимъ, находя, что настоящее пониманіе дается лишь *соучастіемъ въ творчествѣ*. Онъ говоритъ: «Есть въ наукѣ самые необходимые отдѣлы, которые превосходятъ возможности слова и не поддаются научному изложенію. Органическая трудность философіи велика, неустранима, и она-то обуславливаетъ ея закрытость для многихъ, ибо преодолѣть эту трудность можно, лишь *выходя изъ оковъ слова*. Нужно, чтобы читатель самъ подымался на высоту мысли автора и самъ пріобщался къ его кругозорамъ»¹⁾.

¹⁾ Ibid, I, 29, 30, 14.

VI.

Въ чемъ же заключается сущность метафизики исторіи, намѣчаемой Джоберти?

Установимъ прежде всего, что проблема метафизики исторіи не совпадаетъ съ проблемою философіи исторіи. Философія исторіи имѣетъ дѣло съ феноменомъ исторіи. Она разсматриваетъ исторію, какъ фактъ, и старается осмыслить и упорядочить его, избличая въ немъ нѣкоторую высшую идеальную оформленность. Она либо ищетъ множественныхъ законовъ историческаго развитія, либо констатируетъ хотя бы съ приблизительностью нѣкоторый эйдетическій планъ исторіи, либо подходитъ къ понятію исторіи съ теоретико-познавательной проблематикою и философію исторіи понимаетъ, какъ теорію историческаго познанія. Во всѣхъ своихъ видахъ философія исторіи—всего лишь второй этажъ историческаго изслѣдованія. Все равно, строятся ли упорядочивающія философско-историческія схемы а priori или а posteriori, онѣ строятся для объясненія историческаго процесса, взятаго, какъ фактъ, онѣ въ послѣднемъ счетѣ ориентируются съ большей или меньшей широтою на исторіи, свершившейся и свершающейся, и потому та или иная философія исторіи, явная или скрытая, критически осознанная или наивная, неизбѣжно присуща каждому историческому изслѣдователю, такъ же, какъ существуетъ и обратная зависимость философа исторіи отъ фактически совершающагося историческаго процесса и его научнаго воспроизведенія. Философъ исторіи можетъ быть надѣленъ даромъ исторической дивинаціи, но этотъ даръ, дѣлая его сравнительно независимымъ отъ даннаго состоянія историческаго изслѣдованія, дѣлаетъ его самого не только философомъ исторіи, но и зачинателемъ новаго періода историческаго изслѣдованія. Поэтому философъ исторіи не выходитъ за предѣлы феномена исторіи. Онъ изучаетъ болѣе глубокоя, болѣе абстрактныя, болѣе общія, или въ лучшемъ случаѣ болѣе эйдетическія черты этого феномена, по сравненію съ детальнымъ, частнымъ, обособленнымъ изученіемъ историка-изслѣдователя, но все же феноменъ исторіи есть то, что держитъ въ своихъ предѣлахъ и строящую, и дедуцирующую, и даже «миотворческую» мысль философа исторіи.

Понятіе метафизики исторіи, на которую устремляется мысль

Джоберти, формальнымъ образомъ отличается отъ философіи исторіи, отрицательно — своею независимостью отъ феномена исторіи, положительно — своею обращенностью къ *ноумену исторіи*. Метафизика исторіи, намѣчаемая мыслью Джоберти, занята не феноменомъ исторіи и не изысканіями интеллигибельныхъ объясненій какой-нибудь части, или какой-нибудь стороны этого феномена, а болѣе корневымъ и глубокимъ вопросомъ о сущности самаго *понятія* исторіи и о метафизической возможности самаго феномена исторіи. Какъ возможна исторія въ первоначальномъ *метафизическомъ* смыслѣ слова? — вотъ какъ можно формулировать проблему, намѣчающуюся въ философіи Джоберти.

Этотъ вопросъ опредѣлительнѣе можно выразить такъ: имѣетъ ли исторія свою положительную идею, т.-е. нѣкоторую динамико-онтологическую сущность, независимую отъ опыта, доминирующую надъ всѣмъ историческимъ процессомъ и его активно и творчески опредѣляющую? Или же понятіе исторіи результивно и сложнѣйшимъ образомъ, быть можетъ, безконечно сложнымъ образомъ, но всего лишь суммируетъ пространственно-временное развитіе Космоса, само предопредѣляясь нѣкоторыми элементарными силами физической и психической природы? Иначе говоря, есть ли исторія комбинаціонная, математическая сложность въ себѣ простыхъ, статически замкнутыхъ, себя безпрерывно повторяющихъ элементовъ, или же она есть живая, безконечно богатая простота растущей и въ ростѣ своемъ всегда *творящей новое* Идеи? Или еще иначе: есть ли въ исторіи подлинное *метафизическое движеніе* или движеніе исторіи, констатируемое по-разному всѣми изслѣдователями и философами исторіи, носить характеръ чисто феноменалистическій и потому въ конечномъ счетѣ иллюзіонно, обманно, и въ то время, какъ феноменъ исторіи полонъ безконечно пересѣкающихся всяческихъ становленій, ноумень исторіи, т.-е. *сущность ея*, пребываетъ въ абсолютной атараксіи, въ абсолютной неподвижности, ничего не забываетъ, ничему не учится и какъ бы поражена абсолютнымъ *безплодіемъ*?

Въ отношеніи этихъ вопросовъ Джоберти занимаетъ исключительныя позиціи. Онъ отвѣчаетъ на нихъ тѣмъ, что даетъ имъ новую транскрипцію въ терминахъ своей философіи и примѣняетъ къ нимъ основныя категоріи своего онтологизма, нами уже разъясненныя, и этимъ не только намѣчаетъ пути къ ихъ

разрѣшенію, но и показываетъ свой онтологизмъ съ новыхъ и неожиданныхъ сторонъ.

Понятіе *исторіи* находится во внутреннемъ и безусловномъ отношеніи къ понятію человѣка. Всѣ вопросы о сущности исторіи суть вопросы о сущности *антропологическаго начала*. Спросить: возможно ли метафизическое движеніе въ исторіи, это значитъ спросить: возможно ли внутреннее метафизическое движеніе въ антропологическомъ началѣ. На эти вопросы у Джоберти имѣются отвѣты, уже предугазанные первой его философіею.

Внутреннее и метафизическое движеніе человѣка возможно лишь при одномъ условіи: если въ самомъ человѣкѣ есть метафизическія дали, если изначально въ его природѣ имѣются внутреннія пространства и просторы онтологическихъ возможностей, если человѣкъ по изначальному беспредѣльному замыслу Создателя не только данъ, но и заданъ самому себѣ. Иначе говоря, ноумень исторіи есть положительная сущность метафизической творческой задачи, возложенной Создателемъ на человѣка, или еще иначе: ноумень исторіи есть *вѣчная идея исторіи*, изначально присущая божественному разуму и впервые неясно почувствованная-геніальнымъ авторомъ *Новой Науки*.

VII.

Уже въ первой своей философіи, а именно въ теоріи сверхразумнаго, Джоберти устанавливаетъ возможность внутренняго положительнаго *движенія* въ антропологическомъ началѣ. Первоначальная интуиція, коей созидается сама *природа* человѣка, проникнута двойственностью, коей намѣчается *задача* человѣка. Въ сужденіи *Азъ есмь*, Сущее открывается, но не всецѣло и не всецѣлой открытостью своей, одновременно съ напечатлѣніемъ Своего образа, закрывается и скрывается. Такимъ образомъ, въ самомъ глубокомъ метафизическомъ зернѣ человѣческой разумности Джоберти изначально устанавливаетъ онтологическую данность и онтологическую заданность, и изначально, *исходную* сопряженность разумнаго и сверхразумнаго, имманентнаго и трансцендентнаго. Оригинальнѣйшей чертой ученія Джоберти о сверхразумномъ является то, что уже въ первой философіи онъ понимаетъ сверхразумное или трансцендентное не отрицательно, а *положительно*, не какъ то, что ограничиваетъ человѣка, а какъ

то, что ограниченность чловѣка дѣлаетъ *подвижной*, поддающейся активному расширенію и расширенію безграничному, ибо сверхразумное понимается имъ какъ то, что лежитъ *передъ* чловѣкомъ, создавая возможность движенія и преодоленія, возможность выхода изъ своей наличной ступени и подъема на ступень слѣдующую. Другими словами, съ самаго начала сверхразумное постигается Джоберти не какъ граница и предѣлъ, а какъ положительная потенція высшей разумности, до которой можетъ и должна расти разумность перваго порядка, разумность исходная. Отсюда настойчивое подчеркиваніе *прогрессивности* чловѣческой природы и его существенной внутренней подвижности или *усовершенности* (*perfettibilità*).

Во второмъ періодѣ эти утвержденія достигаютъ полной силы, и тутъ опять мы видимъ подтвержденіе установленныхъ нами отношеній между первой и второй философій Джоберти. Насколько раньше онъ былъ занятъ характеристикой *исходныхъ* позицій, обращая сугубое вниманіе на то, чтобы не было допущено изначальныхъ смѣшеній, и поэтому устанавливая съ особою тщательностью необходимыя и четкія *различенія*, настолько теперь онъ обращается къ уясненію послѣднихъ и конечныхъ цѣлей во внутреннемъ развитіи чловѣческой разумности, и его мысль озабочена больше всего универсалистическимъ синтезомъ всѣхъ сторонъ духа и реализацію всѣхъ потенцій чловѣческой природы. То, что было началомъ въ смыслѣ принциповъ, не теряя своего первоначального смысла, опознается динамически, какъ начало въ смыслѣ инициальномъ, исходномъ. *Архэ* глубоко постигаются, какъ начальныя и въ то же время инициативныя потенціи, какъ положительныя сѣмена реальности, подлежащая росту и развитію, и онъ съ особенною симпатією говоритъ о «сперматическихъ логосахъ» стоиковъ. Это передвиженіе вниманія и интереса естественно подчеркиваетъ въ мышленіи Джоберти завершительные моменты и начальность прежнихъ принциповъ, остающихся въ существѣ неприкосновенными, творчески соотносится съ ихъ финальностью, съ ихъ палингенезійнымъ смысломъ.

Сверхразумное есть задача. Наличность трансцендентнаго есть потенція. Рационалистическое отрицаніе сверхразумнаго вмѣсто мнимаго освобожденія закрѣпощаетъ чловѣка, дѣлаетъ его «крѣпкимъ» данности, крѣпостнымъ наличной его ограниченности. Рационалистическій имманентизмъ подрѣзаетъ высшія воз-

возможности, окружающія со всѣхъ сторонъ человѣка, останавливаетъ его внутреннее движеніе. Безъ трансцендентнаго нѣтъ пути, нѣтъ исхода, нѣтъ развитія. Сверхразумное есть положительная *связь* между человѣкомъ и Сущимъ, но эта связь не навязана, какъ фактъ, а изначально положена, какъ возможный актъ, какъ призывъ къ свободному творчеству и къ свободнымъ усиліямъ самого человѣка. Сверхразумное есть специфически антропологическая задача творческаго *усвоенія* Сущаго, свободного и органическаго уподобленія Сущему. Первоначальная интуиція есть впечатлѣніе образа Божьяго. Подобіе же Божіе есть задача; уподобленіе Богу есть процессъ, условіемъ котораго является безусловная *свобода* образа Божія. Свобода и сверхразумное коррелятивны. Положительная сущность трансцендентнаго, какъ высшихъ потенцій, есть положительная сущность свободы, какъ творческой мощи.

Отсюда новое и расширенное понятіе «второго творческаго цикла» у Джоберти.

«Сущность творенія есть потенціальность и, значитъ, усовершенствость. Слѣдовательно, совершенство принадлежитъ не къ началу творенія, а къ концу. Совершенство финально и палингенезійно, а не космологично и протологично. Совершенство есть приобрѣтеніе, развитіе и потому прогрессъ». «Человѣкъ *вонебесливается, s'inciela*, небо же вочеловѣчивается и становится разумностью человѣческой мысли». Соотношеніе «неба» и «человѣка» есть не результатъ грѣхопаденія, а нѣчто отъ грѣхопаденія независимое. Грѣхопаденіе измѣняетъ лишь модальность этого соотношенія, но не конституируетъ его сущность. Грѣхопаденіе бесконечно утяжеляетъ исторію, божественнымъ замысломъ завитую въ первоначальномъ соотношеніи «неба» и «человѣка», но отнюдь не создаетъ ея. Положительная, динамико-онтологическая сущность исторіи независима отъ грѣхопаденія, ибо трансмодальность не есть трансубстанціальность или измѣненіе образа не есть измѣненіе сущности. Сущность исторіи въ творческомъ преодолѣннн разстоянія между «человѣкомъ» и «небомъ», это же разстояніе есть первоначально заданная данность первоначальной интуиціи. Сущее, которое скрывается въ реченіи *Азъ есмь*, тѣмъ самымъ становится таинственнымъ и влекущимъ первоначальнымъ небомъ первоначальнаго «человѣка». Поэтому «вонебесливаніе» человѣка и «вочеловѣченіе» неба есть содержа-

ніе *вѣчной и божественной идеи исторіи* или положительная сущность исторіи, ея метафизика и онтологія въ подлинномъ смыслѣ этихъ словъ ¹⁾).

Измѣненіе образа исторіи, ея глубочайшая трансмодация въ грѣхопадєніи, не затрогивая ея сущности, т.-е. не будучи ея транссубстанціацией, тѣмъ самымъ для философа смягчаетъ остроту обычнаго и традиціоннаго пониманія грѣхопадєнія, какъ все опредѣляющей основы человѣческой исторіи и всего космическаго процесса. Джоберти менѣе чѣмъ кто-либо другой склоненъ игнорировать фактъ грѣхопадєнія и его колоссальную значительность въ смыслѣ «измѣненія всей сферы первоначальнаго бытія», но все же грѣхопадєніе для него по существу «случайно» и есть фактъ первично-вторичный, а не первичный, по отношенію къ безусловной первичности божественной сущности исторіи, и потому эта сущность отъ грѣхопадєнія совершенно независима. Но это значитъ, что для философа въ его пониманіе исторіи грѣхопадєніе не вноситъ существенныхъ перемѣнъ. Послѣднія цѣли исторіи и ея онтологическія глубинныя задачи опредѣляются положительной и божественной сущностью ея вѣчной Идеи, а не тѣми разстройствами и искаженіями, въ средѣ которыхъ вслѣдствіе грѣхопадєнія протекаетъ ея усложненное и отяжелѣнное осуществленіе. Надъ всѣмъ историческимъ процессомъ, безконечно утяжелившимся, Джоберти видитъ тѣмъ не менѣе неподвижныя звѣзды *первоначальнаго* небснаго призванія и задачу исторіи полагаетъ не въ простомъ *возвращеніи* къ тому мѣсту, съ котораго она эмпирически началась, т.-е. къ первоначальному Эдему, а въ творческомъ *движеніи* къ тому «небу», которое было задачей и для самого первоначальнаго Эдема. Другими словами, положительная творческая задача, стоявшая передъ антропологическимъ началомъ въ Эдемѣ, свершается и должна свершаться въ катастрофически измѣнившихся условіяхъ земнаго бытія, и, такимъ образомъ, земная исторія въ сущствѣ своемъ движется не только отрицательными мотивами освобожденія человѣчества изъ дурныхъ модальностей, опутавшихъ его съ грѣхопадєнія, но и положительными и безпредѣльными задачами метафизическаго и творческаго *движенія впередъ въ самой сущности*.

¹⁾ Ibid., II, 17, 1, 45, 46, 69.

VIII.

Это соединеніе глубоко реалистическаго чувствованія зла и всѣхъ послѣдствій грѣхопаденія съ утвержденіемъ положительной динамико-онтологической сущности исторіи, дѣлаетъ позиціи Джоберти исключительно оригинальными и единственными и въ исторіи философіи.

Второй творческой циклъ понимается имъ не только какъ возвращеніе существующаго къ Сущему (первая философія), но и какъ дѣйствительно творческое разрѣшеніе первоначальной задачи усвоенія Сущаго чрезъ преодоленіе сверхразумнаго (вторая философія). «Человѣкъ есть активный участникъ второго цикла и въ этомъ смыслѣ творецъ. Онъ творитъ, какъ Богъ, во второмъ циклѣ, а не въ первомъ». «Второй творческой циклъ богочеловѣченъ. Онъ божественъ, поскольку твореніе, выраженное въ первомъ циклѣ, универсально, и обнимаетъ все, и, значитъ, второй циклъ. Онъ человѣченъ, ибо выражаетъ второе твореніе, и есть дѣло человѣка, который, какъ низшій Богъ, подражаетъ Богу Всевышнему». «Религією и наукою человѣкъ поднимается къ Богу, усваиваетъ первое твореніе, возвышается надъ нимъ, постигаетъ чудо и изъ космическаго бытія бросается въ палингенезійное». «Добродѣтелю человѣкъ преодолеваетъ самого себя, восходитъ къ высшему порядку бытія, сублимируетъ свой видъ, становится ангеломъ, полубогомъ, богомъ и творитъ собственное свое будущее, бытіе палингенезійное». «Въ физической природѣ мы имѣемъ катаклизмы, изверженія, землетрясенія, воспламененія и т. д., которыми раздѣлены различные моменты въ формированіи земныхъ организмовъ. Въ природѣ духовной также имѣются великія потрясенія государствъ, нашествія варваровъ и, кромѣ того, катаклизмы религіозныя, надъ всѣмъ воздымающіеся». „Чудо, (какъ перерывъ) есть естественный законъ человѣческаго духа»¹⁾.

Метафизика исторіи, обозначающая начало и конецъ антропологическаго процесса, превращаетъ землю въ нѣчто діалектически *среднее*. Земное бытіе посредствуетъ. Въ этомъ его глубочайшее существо. «Отличительная черта Среднихъ Вѣковъ—это все начинать и ничего не кончать. Это эпоха началъ и замысловъ. Но

¹⁾ Prot. II, 669, 670. Lib. 175, 191, 176.

то же самое болѣе широко нужно сказать о всемъ космическомъ процессѣ. Ибо Космосъ есть начатокъ Олимпа и настоящее время есть сѣмя палингенезіи. Истинный Адамъ будетъ палингенезійнымъ человѣкомъ, началомъ котораго былъ Христосъ. Значитъ, космическое время есть Средневѣковье всего теллурическаго міра и всего человѣческаго рода». Отсюда пессимистическая трезвость въ оцѣнкѣ земного бытія, столь чуждая односторонней діалектикѣ Гегеля. «Отсюда рождается общее несовершенство всего земного. Ничто не доходитъ до своей энтелехіи, ничто не достигаетъ завершенія, которымъ подлинно могъ бы насытиться духъ. На землѣ царитъ протологія, телеологія же еще нѣтъ... Постигаемой цѣли нѣтъ ни въ одной земной вещи. Жизнь героев Плутарха всегда кончается печально, трагически. Государства, учрежденія ветшаютъ, умираютъ, какъ индивидуумы». Гегель въ слѣпномъ оптимизмѣ своего діалектическаго имманентизма могъ прусское государство провозгласить воплощеніемъ разума. И потому въ средѣ нѣмецкаго идеализма, безусловный пессимизмъ Шопенгауэра былъ законной реакціей и подлиннымъ духовнымъ углубленіемъ. Джоберти же въ своемъ универсализмѣ содержалъ всѣ элементы глубочайшей серьезности въ отношеніи къ жизни, и у Шопенгауэра ему нечего было бы учиться. „Настоящее,—говоритъ онъ,—всегда уходитъ отъ насъ, ибо *сущность его—имманентность, которою мы не владѣемъ*. Наше настоящее есть не абсолютное понятіе настоящаго, а относительное и внѣшнее. Мы ухватываемъ лишь отношенія настоящаго къ прошлому и къ будущему, а не его самого». «Владѣть имманентностью мы не можемъ потому, что это противорѣчитъ природѣ космическаго времени.» «Нигилизмъ» Гегеля Джоберти хочетъ понять какъ частичную правду, какъ самообнаруженіе нигилизма вещей. «Всѣ глубокія философіи, отъ древняго буддизма до современнаго гегельянства и всѣ серьезныя моральныя системы отъ Соломона до Леопарди согласны въ провозглашеніи ничтожества, нигилизма земныхъ вещей. Но сами они при этомъ приходятъ къ нигилизму, al nullismo. Леопарди говоритъ, что скелетомъ вещей прикрито ничто. Поэтому дѣлать открытія, изслѣдовать новые законы вселенной—это значить вновь находить ничто и расширять нигилизмъ». Всю правду глубокаго пессимизма Леопарди Джоберти пріемлетъ цѣликомъ. «Несчастія и страданія земной жизни Леопарди обрисовываетъ съ такой психологической пронизатель-

ностью и съ такимъ изяществомъ формы, что нѣтъ ему равнаго ни среди современныхъ, ни среди древнихъ писателей»¹⁾.

Однакожь его нигилизмъ, какъ и симптоматическій «нигилизмъ» Гегелевой философіи, не только не пріемлемы для Джоберти, но и кажутся ему чудовищными заблужденіями. Это отъ того, что они берутъ только одну сторону вещей. Въ этомъ ихъ партикуляризмъ, ихъ психологизмъ. Универсализмъ и онтологизмъ Джоберти заключаются въ томъ, что онъ, констатируя абсолютно то же фактически, что и «нигилисты,» эйдетически видитъ въ констатируемомъ фактѣ безконечно другія стороны, на которыя они слѣпы. «Несчастье есть софистика челоуѣка по отношенію къ самому себѣ, порожденное софистикой челоуѣка въ отношеніи Бога». «Настоящее по природѣ космическаго времени исключительно, частично и *софистично*, какъ часть, отрывающаяся отъ цѣлаго». Партикуляризмъ и ошибочность нигилизма заключаются въ томъ, что земное бытіе, срединное и посредствующее, т.-е. обусловленное высшими началами и таящее въ себѣ высшій конецъ, онъ разсматриваетъ не въ его всецѣлости, а въ его частичности, не въ его замыслѣ и творческой заданности, а въ его безразличной данности и наличности. Нигилизмъ воспроизводитъ софистику земного бытія, а не его діалектику. Онъ самъ реально пріобщается софистикѣ «настоящаго» и входитъ въ нее, вмѣсто того, чтобы преодолѣвать ее и выходить изъ нея. Онъ смотритъ на все изъ двусмысленной софистичности настоящаго, останавливаясь и утверждаясь въ ней, останавливая этимъ движеніе во всемъ существующемъ. Сущность нигилизма въ реакціонизмѣ, во внутреннемъ метафизическомъ отказѣ двигаться и творить. Діалектика земного бытія, понятаго какъ «теллурическое Средне-вѣковье» антропологическаго процесса, требуетъ движенія впередъ, а не стоянія на мѣстѣ. Орфей, спасая Эвридику изъ подземнаго міра, имѣетъ завѣтъ не оборачиваться. Поворотъ назадъ создастъ несчастье. «Несчастье же есть софистика челоуѣка по отношенію къ самому себѣ»²⁾.

Но если этимъ изобличается софистическая сущность «нигилизма», то можно обернуть изслѣдуемыя понятія и сказать, что неправое статическое пониманіе имманентнаго и трансцендентнаго

1) Prot., II, 666, 667, 434, 435. Lib., 193. Prot., II, 667.

2) Prot., II, 618, I, 50.

неизбѣжно приводить къ софистикѣ «нигилизма». Подъ искусственнымъ розовымъ имманентизмомъ Гегеля, изгнавшаго трансцендентное изъ своей философіи, равно какъ подъ чернымъ пессимистическимъ отрицаніемъ всякаго ноумена и всякой положительности въ философіи Леопарди—подъ этими двумя предѣльными полюсами возможнаго отношенія къ «настоящему»—разверзается единая бездна подземнаго мрака («адъ есть предѣльная софистика»). Эвридика земной дѣйствительности съ тихимъ стономъ снова ввергается въ узы чистой потенціи или «меоны». Чтобы спасти Эвридику, нужно итти впередъ, т.-е. двигаться и созидать, преодолевать и творить. Возможность этого движенія—сверхразумное, трансцендентное.

Вульгарный рационализмъ отрицаетъ сверхразумное въ смыслѣ данности. Вульгарный супрарационализмъ отрицаетъ сверхразумное въ смыслѣ заданности. И тотъ и другой становятся поперекъ дороги истинной метафизико-исторической задачѣ человѣка, ибо одинъ отвергаетъ наличность задачи, другое—возможность ея разрѣшенія. «Вульгарный рационализмъ сводитъ сверхъестественное къ естественному. Рационализмъ высшій, дифференціальный, сводитъ естественное къ сверхъестественному». «Истинный и законный рационализмъ состоитъ въ осознаніи христіанства, какъ силы порядка безконечнаго. Рационалисты и супрарационалисты до сихъ поръ говорили о христіанствѣ въ терминахъ конечности: и тѣ и другіе поэтому заблуждались... Гегель—наиболѣе замѣчательный изъ рационалистовъ, и, однакожъ, его безконечное есть всего лишь *ἀπειρον* античности, т.-е. неопредѣленная конечность. Онъ по существу не выходитъ изъ язычества: Онъ итолomeевецъ въ космологіи. Человѣкъ въ его системѣ есть *plus ultra*. Настоящее для него есть все. Его доктрина не соединяетъ ни съ истиннымъ понятіемъ прогресса, ни съ истиннымъ понятіемъ безконечнаго». Въ христіанствѣ есть рационализмъ, но рационализмъ *дифференціальный*. Ибо христіанство имѣетъ дѣло съ истинною безконечностью. «Оно есть возвѣщеніе палингенезіи. Но палингенезія есть безконечность. Какъ въ области дѣйствія и реальности христіанство есть начатокъ палингенезіи, такъ и въ области теоретическаго сознанія христіанство должно имѣть начаточный органъ палингенезіи» ¹⁾).

¹⁾ Lib. 208, 217, 288.

IX.

Зерно метафизики истории, только что обрисованной, выяснится съ большею опредѣленностью, если мы сопоставимъ ее съ двумя наиболее типичными философско-историческими концепціями, съ концепціями Гегеля и Августина. Въ философіи Гегеля діалектическому движенію дается огромный размахъ. Исторія есть самосознаніе всемірнаго духа. Абсолютное—лишь моментъ этой исторіи. Но при всемъ видимомъ богатствѣ кажущагося динамизма, концепція Гегеля поражена внутреннею статичностью. При бросающейся въ глаза внѣшней подвижности ея опредѣлений въ ней совершенно отсутствуетъ движеніе внутреннее. Все движеніе ея *феноменологично*. Вся исторія соотнесена съ *субъективностью* челоуѣка. Челоуѣкъ провозглашенъ высшей точкою въ эпопеѣ мірового процесса. Это даетъ рядъ плодотворныхъ точекъ зрѣнія на прошлое космической и исторической жизни, но рѣшительно устраняетъ органическое понятіе *будущаю*. Въ философіи Гегеля нѣтъ мѣста будущему, ибо нѣтъ въ ней мѣста трансцендентному. Движеніе *было* до челоуѣка, но въ челоуѣкѣ оно прекращается, ибо челоуѣкъ есть челоуѣкъ и *non plus ultra*, какъ говоритъ Джоберти. Все кругомъ челоуѣка движется или, вѣрнѣе, двигалось, челоуѣкъ же, будучи центромъ всѣхъ міровыхъ вращеній, самъ пребываетъ въ мертвенномъ статизмѣ и неподвижности. Гегель исповѣдуетъ гносеологическій антропоцентризмъ, продолжая традиціи трансцендентальнаго антропоцентризма Канта; поэтому неподвижность челоуѣка обличаетъ «Птолемаизмъ» гегелевой мысли. А этотъ «Птолемаизмъ» создаетъ такія чудовищныя притязанія гегелевой философіи, какъ притязанія быть абсолютнымъ самосознаніемъ абсолютнаго духа и, значитъ, концомъ всяческаго движенія впередъ въ челоуѣческой исторіи. Въ системѣ Гегеля все развивается, кромѣ челоуѣка. Челоуѣкъ проходитъ разныя ступени, но внутри, въ природѣ, въ сущности своей неподвиженъ, неусовершенъ, не созидателенъ. Поэтому въ системѣ Гегеля нѣтъ мѣста положительному и подлинному понятію *исторіи*. У него есть процессъ космическій, психическій, гносеологическій, діалектическій. Понятіе же исторіи для него *результативно, комбинаціонно*, а не первоначально и просто. Та подмѣна исторіи экономическимъ процессомъ, которая свершилась въ лѣвомъ гегелианствѣ и привела къ ученію Маркса, есть простая переформулировка блиста-

тельного отсутствія понятія исторіи въ системѣ Вегеля. Философія Гегеля не исторична вопреки широко распространенному мнѣнію объ ея исключительной историчности. Она наводнена историческими *терминами*, но въ ней отсутствует историческая *сущность*. Этимъ отсутствіемъ рѣзко подчеркивается ея отличие отъ философіи Джоберти, въ которой понятіе исторіи—положительно, метафизично, первоначально, просто.

Но положительнымъ понятіемъ исторіи философіи Джоберти отличается не только отъ философско-историческихъ концепцій Гегеля. Она отличается и отъ философско-историческихъ концепцій традиціоннаго христіанства. Несомнѣнно, что послѣднія находятъ наиболѣе гениальное свое выраженіе у Августина. Августинъ, философія исторіи котораго до сихъ поръ не оцѣнена въ полной мѣрѣ, тѣмъ не менѣе въ вопросѣ о положительной сущности понятія исторіи не выходитъ изъ границъ традиціоннаго пониманія историческаго процесса, какъ онтологической драмы *паденія и искупленія человечества*. Понятію исторіи этимъ дается величественное и безконечное содержаніе. Исторія понимается не только феноменологически, какъ у Гегеля, но и онтологически. Въ исторіи для Августина есть подлинное *движеніе*, и внутренняя арена этого движенія—человѣчество. Но у Августина нѣтъ твердаго и опредѣленнаго пониманія внутренняго *качества* историческаго движенія. Есть ли исторія только возвратъ, возстановленіе первоначальнаго состоянія и то возстановленіе не цѣлостное, или же исторія, несмотря на грѣхопаденіе, есть творческое разрѣшеніе тѣхъ метафизическихъ задачъ, которыя выше и больше первоначальнаго состоянія, ибо онѣ заданы самому первозданному Адаму; и потому исторія человечества есть не *возвращеніе* человечества къ первоначальному состоянію, а безусловное *движеніе впередъ* къ «палингенези», которая безконечно богаче, актуальнѣе и содержательнѣе первоначальнаго состоянія? У Августина мы видимъ зачатки того положительнаго пониманія метафизической задачи исторіи, которая такъ характерна для второй философіи Джоберти, но прямого отвѣта на поставленный вопросъ не находимъ. Въ августинскомъ *transcendite ipsum* мы видимъ идеальный корень джобертіанскаго *динамическаго* пониманія трансцендентности, но вопросъ, понимаетъ ли въ данномъ случаѣ Августинъ преодолѣніе низшей грѣховной природы или же идетъ дальше и говоритъ по-джобертіански о творческомъ и самобытномъ движеніи въ-

самомъ антропологическомъ началѣ, остается открытымъ. Идея простаго возврата къ Богу, въ коей всякій починъ, всякая новизна приписываются отрицательному началу зла, а положительное начало Добра ограничивается ролью *возстановителя* и *искупителя*, если и не исчерпываетъ сущности философско-исторической концепціи Августина, то во всякомъ случаѣ является одной изъ самыхъ существенныхъ ея чертъ.

Это кладетъ рѣшительную грань между концепціею Августина и концепціею Джоберти. Помимо новизны отрицательнаго порядка и ея преодоленія Добромъ, Джоберти признаетъ въ исторіи новизну положительнаго порядка, и весь его энтузіазмъ, весь пафосъ его новой философіи направленъ на это *новое понятіе новаго*, на это узрѣніе положительной и благой сущности историческаго движенія. Понятіе исторически *новаго* заполняется для Джоберти небывало радостнымъ смысломъ, который у него по внутреннему канону пифагорейской гармоніи сопрягается съ низкой пессимистической оцѣнкой посредствующаго, въ существѣ своемъ «медіэвального» земнаго бытія. Съ глубочайшею послѣдовательностью изъ борца за высшее понятіе *человѣчности*, которое, какъ мы показали, составляетъ душу антипсихологизма первой его философіи, Джоберти превращается въ борца за истинное понятіе *прогресса*, которое всѣми мыслителями до и послѣ него бралось исключительно феноменологически и не углублялось до послѣднихъ онтологическихъ корней. Джоберти не только гуманистъ, но и *прогрессистъ новаго вселенскаго типа*.

Первый въ исторіи христіанской философіи и едва ли не единственный, Джоберти въ своей системѣ создаетъ рядъ теоретическихъ понятій, гносеологически разработанныхъ и стройно сочлененныхъ съ основнымъ принципомъ его онтологіи, — съ первоначальной интуиціею, — при посредствѣ коихъ его мысль усваиваетъ запечатлѣнную идею *второго, новаго творенія*, проникающую христіанское откровеніе, и вводитъ ее въ кругъ основныхъ философско-историческихъ категорій.

Джоберти самъ сознаетъ безусловную новизну своего метафизико-историческаго понятія прогресса, проникающаго «дифференціальную философію» его послѣднихъ лѣтъ. «Протологія, — говоритъ онъ, — есть наука безусловно новая». Въ этомъ пунктѣ онъ возвышается надъ сознаніемъ древней философіи. «Философія античная ограничивалась сферой конечнаго». Но сфера конечнаго не была преодоленна ни новой, ни новѣйшей философіей. Если кн.

С. Н. Трубецкой въ одномъ мѣстѣ говоритъ, что въ нѣмецкомъ идеализмѣ мы имѣемъ выходненіе за кругозоры античной мысли, то Джоберти и нѣмецкій идеализмъ оставляетъ за скобкою и одновременно съ античной мыслью хочетъ оставить за собой и всю новую философію съ нѣмецкимъ идеализмомъ включительно. «Истинное понятіе безконечности и дифференціальная наука есть плодъ христіанства, опосредствованный ученіемъ о твореніи. Но это понятіе, таясь нераскрытымъ сѣменемъ въ религіозномъ сознаніи, очень поздно стало развиваться и еще позже стало научно осознаться. Впервые она получила развитіе въ математикѣ. Николай Кузанскій пытался примѣнить ее къ философіи, но эти попытки не имѣли продолженія. Философія Отцовъ Церкви, схоластиковъ и въ болѣе новыя времена философія Мальбранша, Лейбница, Спинозы и нѣмецкихъ идеалистовъ была частью возобновленіемъ древней философіи, частью подражаніемъ ей. Изъ терминовъ конечности эта философія не вышла. Дифференціальная философія и дифференціальное богословіе должны быть еще только созданы»¹⁾).

Отмѣтимъ несправедливость послѣдняго сужденія Джоберти. Дифференціальной Джоберти называетъ такую философію, которая діалектически примиряетъ разумное съ сверхразумнымъ и понимаетъ въ связи съ этимъ трансцендентность, какъ метафизическую задачу, понятіе коей составляетъ динамико-онтологическую сущность исторіи. Но мы указывали во второй части нашей работы, при изложеніи теоріи сверхразумнаго, что положительное понятіе сверхразумнаго съ полною опредѣленностью дается въ философіи Платона, особенно въ Федровомъ понятіи безусловно *непостижимой сущности безсмертія*, которое тѣмъ не менѣе *достижимо* и можетъ быть переживаемо въ экстаическомъ опытѣ высшаго эротическаго вдохновенія *Mavia êρωτική*. Теоретическая основа новой «дифференціальной философіи» Джоберти съ ея центральною мыслью о положительной метафизической Идеѣ исторіи содержится въ философіи Платона, и потому Джоберти, выходя за кругозоры новой европейской мысли, не выходитъ за кругозоры мысли античной, и его вторая завершительная философія есть весьма плодотворное творческое и органическое, но всего лишь, *развитіе* высшихъ постиженій философіи Платона.

В. Эрнъ.

¹⁾ Lib., 204, 207.

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФІЯ.

Обзоръ книгъ.

С. Л. Франкъ. Предметъ знанія. Обь основахъ и предѣлахъ отвлеченнаго знанія. Пгр. 1915. (504 стр. + XII, цѣна 3 р. 50 к.).

Книга С. Л. Франка принадлежитъ къ числу самыхъ вдумчивыхъ и глубокихъ изслѣдованій въ области гносеологіи. Большое удовольствіе испытаетъ отъ чтенія ея тотъ, кто, обладая достаточною подготовкою, медленно и спокойно вмѣстѣ въ авторомъ продѣлаетъ путь углубленія отъ анализа сужденія вплоть до понятія абсолютнаго бытія, какъ предмета знанія, и отсюда опять, слѣдуя плану книги, вернется на поверхность къ проблемамъ рода и вида, общаго и индивидуальнаго, числа и времени и т. п. Рѣшеніе этихъ вопросовъ теоріи знанія неразрывно сплетено у С. Л. Франка съ построеніемъ теоріи бытія въ виду того, что знаніе предмета и предметъ знанія неотдѣлимы другъ отъ друга. Поэтому свою единую «теорію знанія и бытія» Франкъ считаетъ не гносеологією и не онтологією, а называетъ ее старымъ и вполне подходящимъ аристотелевскимъ терминомъ «первой философіи» (V стр.).

Первая часть книги занята разслѣдованіемъ труднѣйшей проблемы совмѣщенія въ знаніи имманентности и трансцендентности. Необходимое сочетаніе этихъ противорѣчащихъ другъ другу моментовъ производитъ впечатлѣніе неразрѣшимой загадки. Живыми красками и съ многихъ различныхъ сторонъ обрисовываетъ С. Л. Франкъ это «чудо» знанія. Въ самомъ дѣлѣ, знаніе есть раскрытіе для нашего сознанія содержаній предмета, какъ бытія, сущаго независимо отъ нашего познавательнаго отношенія къ нему (стр. III). До знанія предметъ есть для насъ совер-

шенно неопредѣленное X. Первый актъ знанія устанавливаетъ что «X есть A», т.-е. открываетъ намъ въ X какую-либо опредѣленность, какое-либо содержаніе, о которомъ мы знаемъ, что оно принадлежитъ самому X, хотя и не исчерпываетъ всего того, что есть въ X. Изъ этой схемы знанія видно, «во-первыхъ, что мы знаемъ то, чего мы не знаемъ» (стр. 25). Въ самомъ дѣлѣ, такъ какъ мы говоримъ объ X, то «значить, оно все же присутствуетъ въ нашемъ знаніи, мы знакомы съ нимъ—иначе какъ пришла бы намъ въ голову мысль о немъ». Во-вторыхъ, схема «X есть A» означаетъ, «что то, чего мы не знаемъ, есть для насъ основа и носитель того, что мы знаемъ» (стр. 25). Если всѣ найденныя нами опредѣленныя содержанія принадлежатъ самому X, то это значитъ, что X «соединяетъ въ себѣ совершенную неопредѣленность съ абсолютной, идеально законченной опредѣленностью». Выйти изъ противорѣчія здѣсь можно только путемъ признанія, что «предметъ не самъ по себѣ, а лишь для насъ, для нашего знанія о немъ есть неизвѣстное, неопредѣленное, хаосъ; самъ по себѣ онъ есть полная опредѣленность, абсолютная полнота содержательности», (стр. 26). Слѣдовательно, знаніе представляется намъ, какъ проникновеніе наше въ область того, что «само по себѣ было уже прежде», т.-е. существуетъ «независимо отъ своей познанности» (стр. 27).

Исходнымъ пунктомъ для этого проникновенія служатъ непосредственныя данныя сознанія, актуально присутствующія въ составѣ сознанія (переживаемая мною боль, цвѣтотыя пятна, звуки и т. п.). С. Л. Франкъ называетъ ихъ «имманентнымъ матеріаломъ знанія» и показываетъ, что знаніе никогда не ограничивается этою ближайшею къ намъ сферою; оно всегда выходитъ въ область трансцендентнаго, «не-даннаго»: такъ, когда я познаю «эту розу», я не могу сразу увидеть и переднюю и заднюю сторону ея; даже констатированіе «краснота есть» предполагаетъ выходъ въ область отвлеченно-общаго, т.-е. внѣвременнаго, идеальнаго, которое можетъ быть лишь «мыслимо», но не актуально дано въ сознаніи (41). Отсюда ясно, что въ знаніи мы всегда имѣемъ дѣло съ трансцендентнымъ для насъ предметомъ, который тѣмъ не менѣе какъ то доступенъ намъ, т.-е. въ какомъ то смыслѣ слова имманентенъ намъ.

Загадка обрисована вполне, завязка гносеологической драмы дана, остается только перейти къ дѣйствию и прежде всего по-

казать, что существующія попытки рѣшенія проблемы или ошибочны, или, по крайней мѣрѣ, не доведены до конца. Краткими и мѣткими замѣчаниями С. Л. Франкъ вскрываетъ противорѣчивость кантовскаго (субъективнаго) идеализма, приходящаго къ убѣжденію, будто «предметная природа знанія заключается не въ достиженіи знаніемъ «подлиннаго» предмета, а есть какъ бы иллюзія предмета въ области «только представленій», т.-е. въ той области, которая сама мыслима только въ отношеніи къ противостоящей ей области «предмета» (стр. 59). Ближайшій способъ выйти изъ этого противорѣчія заключается въ томъ, чтобы не суживать всего бытія до предѣловъ «субъективнаго сознанія», а, наоборотъ, расширить сознаніе до предѣловъ всего мыслимаго «бытія» (стр. 63). На этотъ путь вступаютъ современные преемники Канта, дающіе три различные типа *имманентнаго объективизма*, представленные школою Виндельбанда и Риккерта, марбургскою школою Когена и имманентною философіею Шуппе. Задача, общая всѣмъ имъ, состоитъ въ томъ, чтобы найти «имманентный сознанію моментъ», который былъ бы «по своему содержанію таковъ, чтобы изъ него слѣдовала трансцендентность». «Уже изъ этой формулировки», говоритъ С. Л. Франкъ, «ясно, что задача эта по существу неразрѣшима» (64), и рядомъ остроумныхъ соображеній показываетъ, что она въ самомъ дѣлѣ не рѣшена перечисленными школами (65—78).

Послѣ такого крушенія естественно придти къ *трансцендентному объективизму*, т.-е. къ ученію, признающему, что «сознанію съ самаго начала дано—не сводимое ни къ чему иному—отношеніе къ трансцендентному, къ самому бытію въ его независимости отъ всякаго сознанія и познанія» (78). Это направленіе въ различныхъ его видоизмѣненіяхъ представлено, напр., интенціонализмомъ Гуссерля и интуитивизмомъ или «чистымъ реализмомъ» Лосскаго и Ремке (80). Трансцендентный объективизмъ также не удовлетворяетъ С. Л. Франка, однако не потому, чтобы это направленіе было ложно, а „потому, что оно не достаточно» (80). Въ немъ откровенно признано «чудо» знанія, состоящее въ томъ, что сознанію доступно трансцендентное бытіе (81), однако это чудо остается здѣсь необъясненнымъ. Въ частности, по поводу моего интуитивизма, С. Л. Франкъ говоритъ, что мое «указаніе на внѣвременность гносеологической координаціи между субъектомъ и объектомъ и обусловленную ею возможность вре-

менного расхожденія между бытіемъ предмета и его сознаніемъ или познаваніемъ» (86) не достаточно: «изъ него слѣдуетъ лишь, что предметъ независимъ (по времени) отъ отдѣльнаго акта познаванія, но не отъ знанія или сознанія, какъ такового». Къ тому же «не достаточно указать, что такое отношеніе фактически имѣетъ мѣсто; нужно еще показать, какъ оно возможно» (87). Свое «Обоснованіе интуитивизма» я считаю лишь *пропедевтической* теорією знанія и самъ указываю на то, что найденныя мною въ сознаніи отношенія требуютъ *объясненія* посредствомъ такого изслѣдованія бытія и знанія, которое я назвалъ терминомъ «онтологическая гносеологія». Имѣя въ виду эту мою оговорку, С. Л. Франкъ прибавляетъ: «такимъ образомъ, въ нашемъ указаніи на недостаточность интуитивизма мы, быть можетъ, не расходимся съ мнѣніемъ самого автора этой системы» (88, примѣч.).

Вслѣдъ за этою критикой своихъ предшественниковъ С. Л. Франкъ приступаетъ къ рѣшенію проблемы трансцендентнаго сознанія предмета. Содержаніе знанія и содержаніе «самого предмета», очевидно, тождественны, говоритъ Франкъ, такъ какъ въ противномъ случаѣ «это содержаніе не было бы именно содержаніемъ этого предмета» (94); однако, несмотря на эту тождественность, предметъ отличается отъ познаннымъ содержанія его. Что же это за различіе? Оно не можетъ быть ни численнымъ, ни качественнымъ, это есть лишь различіе модальности: «одинъ и тотъ же предметъ данъ намъ все же въ двухъ принципиально различныхъ гносеологическихъ аспектахъ: съ одной стороны, какъ невѣдомый, съ другой стороны, какъ познанный» (95). Предметъ «самъ по себѣ» въ своей опредѣленности «скрытъ отъ знанія», но «въ качествѣ X онъ все же самъ присутствуетъ въ знаніи» (97). «Невѣдомое, «запредѣльно», именно въ этомъ своемъ характерѣ неизвѣстности и неданности дано намъ съ такой же очевидностью и первичностью, какъ и содержаніе непосредственнаго опыта» (111). Въ самомъ дѣлѣ, все «видимое или данное непосредственно сознается, какъ часть *имѣющагося*, хотя и не даннаго, безграничнаго цѣлаго» (115). Въ чрезвычайно живой и убѣдительной формѣ показываетъ Франкъ, что всякій актуально данный въ сознаніи отрѣзокъ пространства и времени данъ не иначе, какъ на фонѣ безконечнаго пространства и безконечнаго времени (120): «поэтому

вмѣстѣ съ каждой данной величиной и въ ней самой мы имѣемъ, какъ ея основу, неуловимую, не данную и вмѣстѣ съ тѣмъ непосредственно наличную безконечность» (121). Чтобы избѣжать противорѣчія неданной данности (ст. 111) остается единственный путь—признать, что есть двѣ различныя формы наличности познаваемаго: одну изъ нихъ С. Л. Франкъ называетъ словомъ «данное» (познанныя опредѣленности), а другую—словомъ «имѣющееся» (112). Къ области того, что хотя и не «дано» намъ, все же «непосредственно имѣется при насъ», относится вся безконечность пространственного и временного бытія, находящагося за предѣлами маленькаго отрѣзка бытія, актуально даннаго въ сознаніи. Если эта безконечность «имѣется» при насъ, то это значитъ, что время для насъ обозримо (137), а обозримость его въ свою очередь непреложно свидѣтельствуешь о томъ, что «не сознаніе подчинено времени, а, напротивъ, время подчинено сознанію» (138). «Внѣвременность есть первичная, логически неустранимая черта сознанія» (139). Въ самомъ дѣлѣ, «непосредственное обладаніе единствомъ всей безконечности времени и есть не что иное, какъ внѣвременность» (139). Итакъ «на ряду съ непосредственно даннымъ, т.-е. съ имманентно-переживаемымъ матеріаломъ настоящаго мига, мы столь же непосредственно имѣемъ вѣчность, какъ единство всего мыслимаго бытія въ цѣломъ» (140).

Теперь можно отвѣтить на вопросъ о томъ, познаемъ ли мы бытіе, независимое отъ насъ. «Подъ понятіемъ бытія, независимаго отъ насъ, отъ сознанія», всѣ одинаково разумѣютъ такое бытіе, которое, «дано» ли оно намъ или нѣтъ, *не исчерпывается этой данностью*. Другими словами, бытіе подлинное есть то, которое продолжаетъ существовать *тамъ и тогда*, гдѣ и когда оно не воспринимается (140). «То, что называется «независимымъ отъ сознанія бытіемъ» есть не что иное, какъ содержанія, которыя, въ смыслѣ терминологіи, «имѣются» у насъ, не будучи намъ даны» (141). «Итакъ, это бытіе, съ одной стороны, дѣйствительно «независимо отъ насъ», ибо тотъ фактъ, что въ опредѣленный моментъ оно «воспринимается» нами, «дано» намъ, не только не исчерпываетъ его существа, но даже совершенно безразличенъ для него (141). Но, съ другой стороны, это «независимое отъ насъ бытіе вмѣстѣ съ тѣмъ есть наше достояніе: оно входитъ въ сферу того, что мы имѣемъ» (141).

«Такимъ образомъ, подъ «трансцендентнымъ предметомъ» мы разумѣемъ бытіе, которое, будучи трансцендентно воспріятію и образуя для него «невѣдомое запредѣльное», вмѣстѣ съ тѣмъ имманентно внѣвременной (и, слѣдовательно, время объемлющей) мысли и въ силу этой имманентности непосредственно предстоитъ ей, именно въ качествѣ запредѣльнаго всякому воспріятію и потому скрытаго содержанія безграничнаго бытія» (142).

Однако наиболѣе трудная задача еще впереди: теперь нужно отвѣтить на вопросъ, въ какомъ смыслѣ предметъ, «не данный», не познанный, тѣмъ не менѣе «имѣется у насъ и при насъ». Къ счастью, отвѣтъ уже вполне подготовленъ: сознание направлено на независимый отъ него предметъ, существующій на фонѣ сверхвременнаго единства; къ этому единству принадлежу и я, такъ какъ оно объемлетъ въ себѣ все, и до всякаго сознанія «дано намъ не въ формѣ сознанія, а въ формѣ бытія» (154). Только при этомъ условіи *приоритета* всеобъемлющаго бытія надъ сознаниемъ возможно сознание: въ самомъ дѣлѣ, какъ направленность на независимый отъ него предметъ, оно есть членъ отношенія (152), а всякое отношеніе между двумя членами возможно не иначе, какъ на основѣ цѣлаго, въ которомъ нѣтъ еще дѣленія на два члена, которое объемлетъ оба члена и ихъ отношеніе (153). Въ данномъ случаѣ рѣчь идетъ о такомъ цѣломъ, о такомъ «бытіи, которое возвышается надъ противоположностью между субъектомъ и объектомъ и объемлетъ ее въ себѣ» (156), оно же для каждаго отдѣльнаго предмета даетъ безконечный фонъ сверхвременнаго единства. Ясно, что мы дошли здѣсь до высшаго понятія, «до понятія абсолютнаго или первичнаго бытія» (159). Прийти къ нему—это значить усмотрѣть нѣчто такое, что «стоитъ выше всякаго отрицанія или сомнѣнія» (161), потому что отрицаніе имѣетъ смыслъ лишь въ отношеніи къ тому, что замѣнимо чѣмъ-либо противоположнымъ, а здѣсь рѣчь идетъ объ абсолютномъ бытіи, которому ничто не можетъ быть противопоставлено. Иными словами, это есть понятіе, дающее право на «онтологическое доказательство», которое, если правильно понять его, никѣмъ еще не было опровергнуто, какъ это указано уже Гегелемъ (162—168, см. также въ приложеніи къ книгѣ Франка цѣнный историческій экскурсъ «Къ исторіи онтологическаго доказательства» (437—504).

Итакъ, загадка направленности сознанія на неизвѣстный предметъ рѣшена: знаніе можетъ быть направлено на предметъ потому, что онъ до всякаго знанія о немъ близокъ намъ «совершенно непосредственно, въ качествѣ самоочевиднаго и неустранимаго бытія вообще, которое мы ближайшимъ образомъ не «знаемъ», а *есмы*, т. е. съ которыми мы слиты не черезъ посредство сознанія, а въ самомъ нашемъ бытіи» (177).

Впервые теперь можно приступить къ рѣшенію второй гносеологической проблемы, «какъ возможно само познаніе» (181), какими средствами осуществляется то «проникновеніе» въ область невѣдомаго бытія, которое имѣетъ характеръ знанія о различныхъ отдѣльныхъ содержаніяхъ бытія. Для достиженія этой цѣли необходимо прежде всего: 1) *вниманіе*, направленное на предметъ, затѣмъ 2) тетическое *выдѣленіе* изъ сферы невѣдомаго предмета отдѣльной опредѣленности, далѣе 3) *синтетическое сужденіе* «АХ есть В» и, наконецъ, 4) *умозаключеніе*. Каждая изъ этихъ четырехъ сторонъ знанія возможна, какъ показываетъ С. Л. Франкъ, лишь при условіи *интуиціи всеединства*, наличность которой нетрудно допустить послѣ того, какъ раньше было установлено, что познающій субъектъ «имѣетъ при себѣ» это всеединство въ видѣ цѣлостнаго бытія. Вниманіе предполагаетъ интуицію сверхвременнаго всеединства потому, что, исходя изъ «имманентнаго матеріала сознанія», оно не утопаетъ въ немъ, какъ въ простомъ переживаніи (такое переживаніе, напр., «краснаго есть только *ощущеніе*»), а выходитъ за его предѣлы, ставя его, какъ *предметъ* (напр., красный предметъ), т. е. какъ содержаніе сверхвременнаго бытія (259). Получающееся при этомъ тетическое выдѣленіе особой опредѣленности А, какъ таковой, (такое выдѣленіе С. Л. Франкъ называетъ первымъ опредѣленіемъ, *determinatio*, въ отличіе отъ второго опредѣленія, *definitio*, которое есть уже опредѣленіе *понятія*), опять таки возможно не иначе, какъ на основѣ интуиціи всеединства. Въ самомъ дѣлѣ, *опредѣленное* А есть такое содержаніе бытія, которое подчинено законамъ тождества, противорѣчія и исключеннаго третьяго. Эти законы вовсе не суть только принципы нашего мышленія, какъ субъективнаго процесса, они суть «законы самихъ мыслимыхъ содержаній» (318), выражающіе «условія, въ силу которыхъ впервые становятся возможными сами эти содержанія» (215). Дѣйствительно, опредѣленность какого либо содержанія состоитъ

въ томъ, что «въ x есть a , или a есть (законъ тождества)». Но этого мало: для опредѣленности a нужно еще обособленіе его отъ всего «иного», существующаго въ мірѣ, и противостоящаго ему однозначно, какъ $\text{non-}A$, такъ что $\text{non-}A$ есть A (законъ противорѣчія и исключеннаго третьяго, стр. 218). Итакъ, опредѣленность A мыслима только, какъ «членъ комплекса ($A + \text{non-}A$)». Самъ же этотъ комплексъ таковъ, что законъ опредѣленности въ отношеніи къ нему не имѣетъ силы, потому что *«этотъ комплексъ есть условіе самого закона опредѣленности»*. То, изъ чего истекаетъ отдѣльная опредѣленность, и въ отношеніи къ чему она только и имѣетъ бытіе, не есть, слѣдовательно, ни A , ни $\text{non-}A$, а есть единство того и другого, или, точнѣе говоря, единое начало для того и другого» (219). Оно не подчинено закону тождества и противорѣчія, а «возвышается надъ ними», какъ область «единства» или «совпаденія противоположнаго (*coincidentia oppositorum*)» (220); точнѣе, здѣсь *«вовсе нѣтъ противоположностей»*, такъ что «законъ противорѣчія не нарушается здѣсь, а просто не примѣнимъ сюда» (220, примѣч.).

Поскольку это «исконное единство» включаетъ въ себя A и $\text{non-}A$, связь между нимъ и отдѣльными опредѣленностями аналогична связи между цѣлымъ и частями (221). Конечно, принимая это ученіе, нужно освободиться отъ ложной мысли, будто цѣлое тождественно суммѣ своихъ частей или стоитъ къ нимъ въ отношеніи частичнаго тождества: цѣлое есть нѣчто новое въ сравненіи со своими частями, части погашены въ немъ, оно «можетъ только наводить насъ на свои части, быть основаніемъ для нихъ» (227). Обычные случаи цѣлаго и части характеризуются тѣмъ, что и части, и само цѣлое подчинены закону опредѣленности; иной характеръ имѣетъ «исконное единство»: оно стоитъ выше этого закона, находясь «въ совѣмъ другомъ логическомъ измѣреніи»;—«не будучи ни A , ни $\text{non-}A$ », оно «съ необходимостью ведетъ къ A », и потому это отношеніе нужно обозначить особымъ терминомъ—*«металогическое единство»* (237). Особенно характерно для теоріи С. Л. Франка утвержденіе, что это «исконное единство, не будучи особой опредѣленностью, тѣмъ самымъ не имѣетъ ничего внѣ себя, т.-е. есть абсолютное единство или всеединство» (239). Единство его не есть обособленіе отъ иного, соотносительное множеству, оно содержитъ множество внутри себя (239) и потому, какъ это не разъ по-

вторяеть С. Л. Франкъ, оно есть единство единства и множества (стр. 257, 320 и др.).

Впервые теперь можетъ быть данъ отвѣтъ на вопросъ, какъ возможно для познаванія тетическое выдѣленіе какой-либо опредѣленности А, напр. красноты: «то, изъ чего выдѣляется красное и черезъ отношеніе къ чему утверждаетъ свою сущность, какъ краснаго, есть единство, предшествующее дѣленію на красное и не красное, т.-е. всеединство въ его цѣломъ» (255). Слѣдовательно, «знаніе, выражаемое, какъ связь опредѣленностей, какъ А—В—С» (т.-е. логическое знаніе, знаніе въ понятіяхъ), возможно только на почвѣ иного, металогическаго знанія, на почвѣ исконнаго единства абс..., предшествующаго возникновенію отдѣльныхъ опредѣленностей» (204). Это *металогическое знаніе* есть «интуиція цѣлостнаго бытія, какъ таковаго» (241). Такимъ образомъ логическое знаніе, будучи знаніемъ производнымъ, есть знаніе *отвлеченное*: оно отвлечено «отъ своего предмета въ противоположность знанію, какъ обладанію самимъ предметомъ» (241).

Всякое опредѣленное А, будучи мыслимо не иначе, какъ часть цѣлаго, требуетъ выхода за свои предѣлы, т.-е. знанія въ видѣ *синтетическаго сужденія* («Ахъ есть В») и, далѣе, въ видѣ умозаключенія, которыя, слѣдовательно, получаютъ опять-таки не путемъ суммированія готовыхъ отдѣльныхъ элементовъ, а на основѣ интуиціи того единачаго начала, «которое объемлетъ въ себѣ А и В» (201). Итакъ, логическое, т.-е. отвлеченное знаніе, имѣетъ характеръ знанія о цѣломъ, о всеединствѣ, однако это лишь «частичное знаніе цѣлаго» (275). Оно «перелагаетъ на свой языкъ, выражаетъ въ формѣ понятій и ихъ связей то, что непосредственно ему дано въ металогической формѣ цѣлостнаго единства» (241), и это «преобразование цѣльнаго знанія въ знаніе раздробленное» ведетъ не только къ количественному, но и къ своеобразному качественному измѣненію (310). Поэтому приходится признать, что въ отвлеченномъ знаніи всегда есть нѣкоторая *неадекватность* предмету, т.-е. всеединству (314). Это однако не даетъ намъ права «приписывать содержанію отвлеченнаго знанія только субъективное значеніе, считать его психическимъ продуктомъ, не изображающимъ само объективное бытіе» (317). «Законъ опредѣленности есть законъ самихъ мыслимыхъ содержаній, т.-е. черта, присущая самому бытію», слѣдовательно,

«и обусловленное имъ отвлеченное знаніе выражаетъ содержаніе самого бытія» (318).

Чтобы не запутаться здѣсь въ противорѣчїи, нужно признать, что существуетъ «два слоя мыслимаго», система опредѣленностей, съ одной стороны, и «исконное всеединство», съ другой стороны (240). Значитъ, система опредѣленностей «есть не вымыселъ, а адекватное ивоображеніе самого бытія, поскольку оно есть такая система» (319).

Какъ бы то ни было, отвлеченное знаніе не можетъ дать полнаго удовлетворенія уму. Всякая опредѣленность, т.-е. всякое содержаніе, подчиненное закону тождества, имѣетъ, по мнѣнію С. Л. Франка, внѣвременный характеръ (244); мало того, даже и та *созерцательная интуиція* всеединства, которою сопутствуется всякое отвлеченное знаніе, дастъ, по словамъ С. Л. Франка, всеединство лишь съ его «внѣвременной стороны, т.-е. какъ чистое знаніе, противостоящее жизни или какъ знаніе—мысль» (429). Между тѣмъ всеединство, взятое во всей его полнотѣ, есть то, что не имѣетъ внѣ себя ничего, оно есть единство покоя и становленія, внѣвременнаго и временнаго, идеальнаго и реального, субъекта и объекта (370, 383). Двѣ противоположныя стороны его опираются «на единство сверхраціональнаго, т.-е. сверхвременнаго бытія, какъ вѣчной жизни или живой вѣчности» (383). Только для того знанія, которое проникаетъ въ эту сверхвременную полноту единства внѣвременности и временнаго, могутъ быть понятны такія стороны бытія, какъ *реальная необходимость*, въ которой общая необходимость, выражаемая закономъ, играетъ роль реальной силы, дѣйствующей въ индивидуальномъ временномъ процессѣ (400, 410—422). Точно такъ-же лишь такому знанію доступно усмотрѣніе *индивидуальнаго* бытія, потому что «индивидуальное или единственное есть всецѣло или совершенно опредѣленное именно въ томъ смыслѣ, что оно опредѣлено (въ противоположность логической, т.-е. общей опредѣленности) не одной лишь внѣвременной стороной всеединства, а конкретнымъ всеединствомъ во всей его цѣлостности» (415). Такое знаніе достижимо въ тѣ моменты, когда наше я «не только созерцаетъ объектъ (т.-е. имѣетъ его внѣременно), но и живетъ имъ» (429). Такое «живое знаніе, знаніе—жизнь въ отличіе отъ знанія—мысли» (422), достижимо не только въ отношеніи къ нашему я, но и въ отношеніи ко всему остальному міру, потому что

мы сами «есмы само абсолютное бытіе, но лишь въ потенциальной, непроясненной формѣ» (431).

Переходя отъ изложенія книги С. Л. Франка къ критическимъ соображеніямъ по поводу нея, замѣчу, что эта критика должна быть прежде всего *имманентною*. Въ самомъ дѣлѣ, въ современной гносеологіи есть нѣсколько основныхъ направленій, которыя враждуютъ между собою, при чемъ ни одно не можетъ считаться одержавшимъ окончательную побѣду. Каждое изъ нихъ имѣетъ обширную литературу, привлекаетъ къ себѣ многочисленныхъ послѣдователей и сознаетъ, что для него нѣтъ основанія складывать оружіе, такъ какъ передъ нимъ открыта еще возможность дальнѣйшаго развитія и совершенствованія. Поэтому первая и главная задача критики должна сводиться къ тому, чтобы разсмотрѣть, какой вкладъ внесло новое изслѣдованіе въ процессъ развитія того направленія, къ которому оно примыкаетъ.

Однако этого мало. Въ наше время въ гносеологіи намѣчается тема для критики, выходящей за предѣлы только имманентной оцѣнки. Какъ ни враждебны другъ другу основныя направленія гносеологіи, все же въ послѣднее время нѣкоторыя изъ нихъ приходятъ въ рѣшеніи отдѣльныхъ проблемъ къ результатамъ, близкимъ другъ къ другу. Отсюда является надежда на то, что въ будущемъ настанетъ и для философіи счастливая пора, когда, по крайней мѣрѣ, основной отдѣлъ ея, гносеологія, достигнетъ такой же ступени развитія, какъ другія науки, именно будетъ имѣть общепризнанный прочный базисъ, требующій лишь надстроекъ и дальнѣйшаго развитія, а не постоянныхъ перестроекъ заново. Вторая часть моего разбора и будетъ посвящена вопросу о томъ, что сдѣлалъ С. Л. Франкъ для сближенія разнородныхъ направленій. Наконецъ, въ-третьихъ, я коснусь вопроса о недочетахъ въ трудѣ С. Л. Франка.

Въ гносеологіи С. Л. Франкъ является представителемъ *интуитивизма*, т.-е. ученія о томъ, что знаніе осуществляется на основѣ созерцанія субъектомъ самого подлиннаго бытія, независимаго отъ познавательныхъ дѣятельствъ субъекта.

Интуитивизмъ существуетъ въ чрезвычайно разнообразныхъ формахъ. Въ подтвержденіе этого достаточно указать на столь различныя виоизмѣненія его, какъ представленныя Вл. Соловьевымъ, Бергсономъ и составителемъ этой рецензіи. Направле-

ніе это не есть продуктъ нашего времени, оно существовало всегда, напр., въ совершенно отчетливой формѣ оно наблюдается въ философіи Платона. Особенно привилось оно въ русской литературѣ и имѣеть у насъ, повидимому, характеръ національнаго явленія, какъ это видно, напр., изъ статьи Э. Л. Радлова «Теорія познанія славянофиловъ» («Журн. Мин. Нар. Пр.», январь 1916 г.).

Однако, несмотря на обиліе представителей, интуитивизмъ до сихъ поръ остается мало разработаннымъ направлениемъ. Объясняется это тѣмъ, что большинство сторонниковъ его, установивъ понятіе интуиціи въ самыхъ общихъ чертахъ, тотчасъ же перестаютъ интересоваться дальнѣйшею разработкою гносеологіи и всею душою устремляются въ область религіозныхъ проблемъ (напр., Соловьевъ, Флоренскій) или же въ область чисто-онтологическихъ вопросовъ (напр., Бергсонъ, увлекающійся проблемами жизни, свободы и т. п.).

Наоборотъ, другіе интуитивисты (Н. Лосскій), послѣ гносеологическаго анализа сознанія, тотчасъ переходятъ къ проблемамъ логики, къ ученію о строеніи сужденія, умозаключенія и т. п., а понятіе интуиціи остается не разслѣдованнымъ до его глубочайшихъ корней. Чтобы окончательно обосновать это понятіе, нужно произвести изслѣдованіе, дающее одновременно не только теорію знанія, но и теорію бытія, слѣдовательно, сочетающее гносеологію съ онтологіею. Эту именно работу и производитъ С. Л. Франкъ и въ результатъ ея приходитъ къ изложенному выше ученію, согласно которому «понятіе сознанія не можетъ быть высшимъ понятіемъ, послѣдней основой теоріи знанія» (153), потому что не сознаніемъ объемлетъ бытіе, а, наоборотъ, абсолютнымъ бытіемъ объемлетъ сознаніе (155). Такой *онтологизмъ* въ гносеологіи Франка вовсе не есть обособленное явленіе, онъ представляетъ собою лишь яркое обнаруженіе тенденции, уже существующей въ различныхъ видоизмѣненіяхъ на современной ступени развитія этой науки; замѣчательно, что даже различныя неокантіанскія направленія гносеологіи, напр., имманентная философія Шуппе или трансцендентально-логическій идеализмъ Когена, даютъ логику и гносеологію въ сочетаніи съ онтологіею. Конечно, поскольку С. Л. Франкъ осуществляетъ это сочетаніе путемъ ссылки на *металогическое* единство, онъ примыкаетъ не къ упомянутымъ неокантіанцамъ, а къ великому

мыслителю прошлаго, къ Фихте, въ послѣднемъ періодѣ его творчества, когда онъ исходилъ въ построеніи своей системы не изъ Абсолютнаго Я, а изъ того, что выше всякихъ я, изъ самого Абсолютнаго. Этотъ періодъ развитія Фихте оставался до сихъ поръ даже не изученнымъ въ исторіи философіи, но въ послѣднее время, когда изъ сферы неокантіанства зарождается неофихтеанство, на него обратили вниманіе и оцѣнили по достоинству особенно въ русской философской литературѣ (см. замѣчательную книгу «Этика Фихте» Вышеславцева и статью «Бытіе и знаніе въ философіи Фихте» Ланца въ «Вопросахъ философіи», кн. 122, 1914 г.).

Вслѣдъ за объясненіемъ возможности интуиціи передъ гносеологіею стоитъ задача показать отсутствіе дуализма между дискурсивнымъ мышленіемъ и интуитивнымъ созерцаніемъ цѣлостнаго бытія. Задача эта поставлена на очередь особенно Бергсономъ, который необычайно ярко изобразилъ различіе между этими двумя видами знанія, но итогъ его изслѣдованія совершенно не удовлетворителенъ, такъ какъ онъ попросту оторвалъ одинъ видъ знанія отъ другого. Не воплиъ побѣжденъ этотъ дуализмъ и С. Л. Франкомъ, такъ какъ и онъ въ концѣ-концовъ признаетъ два вида знанія—знаніе-мысль и знаніе-жизнь. Однако никто еще въ гносеологической литературѣ не показалъ такъ всесторонне, что чистаго дискурсивнаго мышленія нѣтъ, что оно есть лишь моментъ въ составѣ знанія, подчиненный во всѣхъ отношеніяхъ *интуиціи всеединства*. Даже и для тѣхъ гносеологовъ, которые отрицаютъ интуицію, какъ *сверхчувственное* созерцаніе самого бытія, эта часть работы Франка имѣетъ положительное значеніе, потому что и они сталкиваются все же постоянно съ проблемою зависимости дискурсивнаго знанія отъ интуиціи, понятой хотя бы, какъ чувственное *наглядное представленіе*, богатое неисчерпаемымъ содержаніемъ.

Въ частности излюбленное въ современной гносеологіи ученіе о томъ, что сужденіе и умозаключеніе суть *органическія цѣльыя*, разложимыя на свои элементы, но не сложимыя изъ нихъ путемъ суммированія понятій, развито Франкомъ, благодаря сближенію дискурсивнаго мышленія съ интуиціею, гораздо совершеннѣе, чѣмъ, напр., въ *Logik der reinen Erkenntniss* Когена.

Въ связи съ такими ученіями возникаетъ въ гносеологіи тенденція отвергать существованіе двухъ столь разнородныхъ типовъ

суждений, какъ аналитическія и синтетическія, и разсматривать всѣ сужденія, какъ синтетическія системы, не объяснимыя одною лишь ссылкой на законъ противорѣчія. Чтобы установить этотъ тезисъ, нужно показать, что *опредѣленія* понятій суть *синтетическія сужденія*. Въ этомъ направленіи идетъ марбургская школа; такъ, Кассиреръ, разсматривая въ сочиненіи «Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen» ученіе Лейбница о *генетическихъ* опредѣленіяхъ, показываетъ, что понятія суть *продукты* такихъ опредѣленій, а вовсе *не исходный пунктъ* ихъ, данный въ готовомъ видѣ для анализа. Остановиться на полпути здѣсь нельзя: необходимо показать, что всѣ опредѣленія сходны въ этомъ отношеніи съ генетическими, что всѣ они суть синтетическія сужденія. Основные черты такого рѣшенія вопроса даны въ книгѣ Франка, который устанавливаетъ, что субъектомъ опредѣленія служитъ предметъ, какъ интуитивно намѣченная часть бытія, а предикатомъ — совокупность признаковъ предмета, какъ тѣхъ частей всеединства, «черезъ отношеніе къ которымъ однозначно опредѣляется мѣсто въ цѣломъ искомой части» (273). Субъектъ и предикатъ такого сужденія относятся другъ къ другу, какъ цѣлое къ своимъ частямъ, а это отношеніе не сводится къ частичному тождеству, и потому сужденіе съ такимъ составомъ не имѣетъ аналитическаго характера.

Такому ученію объ опредѣленіи необходимо предпослать изслѣдованіе о понятіи цѣлаго и части. Оно именно и произведено Франкомъ и принадлежитъ къ числу наиболѣе цѣнныхъ мѣстъ его книги, имѣющихъ значеніе не только для разработки гносеологіи, но и для рѣшенія всѣхъ проблемъ органическаго міровоззрѣнія. Удачно использовавъ нѣмецкую литературу и подвергнувъ критикѣ ученіе Эренфельса о «Gestaltqualität», С. Л. Франкъ приходитъ къ выводамъ, что цѣлое обосновываетъ свои части, а вовсе не есть только сумма ихъ, что отношеніе цѣлаго къ частямъ не есть частичное тождество и, наконецъ, что отношеніе сходства также не есть отношеніе частичнаго тождества (221—234).

Перейду теперь къ вопросу о томъ, что сдѣлалъ Франкъ для сближенія разнородныхъ направленій въ гносеологіи. Объ онтологизмѣ въ его гносеологіи и о параллельныхъ явленіяхъ въ средѣ другихъ направленій было уже сказано. Поэтому я коснусь теперь лишь болѣе частныхъ вопросовъ и для краткости только перечислю ихъ, не пускаясь въ подробности. Ученіе

Гуссерля объ «осуществленности» и «неосуществленности», неадекватности въ знаніи и т. п., ученіе марбургской школы о «заданности» предмета, ученіе Когена объ «изначальномъ» сужденіи и объ «изначальномъ единствѣ», выведеніе Наторпомъ числа на основѣ категорій качества, количества и отношенія и т. п. ученія вмѣщаются въ гносеологію Франка, конечно, съ соответствующими оговорками и дополненіями и притомъ не эклектически, а съ сохраненіемъ цѣльности интуитивизма. У нѣкоторыхъ читателей является даже иллюзія, будто гносеологія Франка есть не болѣе, какъ видоизмѣненіе когеніанства. Конечно, это неправильная оцѣнка, но самая возможность ея показываетъ, что на почвѣ интуитивизма возможно сближеніе столь разнородныхъ ученій, какъ, напр., когеніанство или лучше, *гегельянство*, съ одной стороны, и *берисоніанство*, съ другой стороны. С. Л. Франку удалось осуществить такое сближеніе, и это придаетъ большую цѣнность его книгѣ.

Конечно, есть въ трудѣ С. Л. Франка и такія положенія, съ которыми нельзя согласиться. Укажу прежде всего одно изъ нихъ, ведущее къ цѣлому ряду неясностей, непослѣдовательностей и даже противорѣчій. Какъ сказано выше, по мнѣнію Франка, всякая *опредѣленность*, т.-е. все подчиненное закону тождества, есть внѣвременное содержаніе (244); «всякая логическая опредѣленность», говоритъ онъ, есть «нѣчто законченное, неподвижное, въ себѣ замкнутое» (198 с., 364, 366, 405); все подчиненное закону тождества и противорѣчія С. Л. Франкъ считаетъ состоящимъ изъ *обособленныхъ* содержаній (210), т.-е. повидимому, онъ считаетъ ихъ *прерывистыми* (240), такъ какъ настойчиво подчеркиваетъ *непрерывность* въ числѣ свойствъ находимыхъ путемъ восхожденія въ сферу абсолютнаго бытія, возвышающагося надъ закономъ тождества и противорѣчія (241, 336, 306 с.). Поэтому логическое знаніе (т.-е. знаніе о содержаніяхъ, подчиненныхъ закону тождества и противорѣчія) само по себѣ не можетъ дать свѣдѣній о связи, переходѣ, движеніи и т. п., слѣдовательно, оно вообще не осуществимо безъ помощи интуиціи, дающей «*металогическое знаніе*» объ «исконномъ единствѣ, предшествующемъ возникновенію отдѣльныхъ опредѣленностей» (204). Однако и эта «интуиція созерцательнаго порядка» погружена только «во временное единство» (429); поэтому она неспособна постигать жизнь, и С. Л. Франку приходится допу-

стить еще интуицію-жизнь, дающую *живое* знаніе, знаніе-жизнь (429 с.).

Это ученіе о свойствахъ логическихъ опредѣленностей и о необходимости двухъ видовъ знанія таитъ въ себѣ рядъ неясностей и непослѣдовательностей. Прежде всего приходитъ на умъ, что логическое знаніе у С. Л. Франка, какъ и у Бергсона, есть знаніе *субъективное*, построенное лишь въ умѣ познающаго индивидуума. Однако С. Л. Франкъ не понижаетъ до такой степени цѣнность логическаго знанія. Онъ полагаетъ, что обусловленное закономъ опредѣленности «отвлеченное знаніе выражаетъ содержаніе самого бытія» (318), но только это—бытіе низшаго типа. Въ самомъ дѣлѣ, «мы должны различать *слои бытія разнаго тосеологическаго и, тѣмъ самымъ, онтологическаго достоинства*, и въ силу этого можемъ признать, что то, что соотвѣтствуетъ низшему, менѣе истинному бытію, вмѣстѣ съ тѣмъ не соотвѣтствуетъ абсолютному или высшему бытію». Слѣдовательно, «система отвлеченныхъ или замкнутыхъ опредѣленностей есть не вымыселъ, а адекватное изображеніе самого бытія, *поскольку оно есть такая система*» (319).

Я бы передалъ эти мысли Франка такими словами: въ мірѣ есть слой жизни и слой безжизненнаго бытія, логическое знаніе есть знаніе о безжизненномъ слоѣ бытія. Но въ такомъ случаѣ возникаетъ вопросъ, можно ли говорить о неадекватности логическаго знанія своему предмету. Если для изученія безжизненнаго бытія опредѣленностей мы прибѣгнемъ къ живому знанію, не получится ли именно тогда неадекватность предмету, такъ какъ тогда мы постараемся превратить въ живое то, что на дѣлѣ безжизненно. С. Л. Франкъ предвидитъ такіе вопросы и отвѣчаетъ на нихъ, что неадекватность логическаго знанія нужно понимать такъ: «истина о вторичномъ или производномъ бытіи въ качествѣ самодовлѣющей истины вообще невозможна», такъ какъ «всякое знаніе имѣетъ въ конечномъ счетѣ только одинъ предметъ—само всеединство» (319). На эти соображенія все же приходится возразить, что если существуютъ два слоя бытія, высшее абсолютное и производное изъ него низшее, то существуетъ не одинъ предметъ знанія, а по крайней мѣрѣ два, и истина о низшемъ бытіи *зависитъ* отъ истины о высшемъ бытіи, но не поглощается ею: если логическія опредѣленности въ самомъ дѣлѣ безжизненны, то изображеніе ихъ безжизненно-

сти и есть истина; если же въ дѣйствительности нигдѣ нѣтъ безжизненнаго бытія, то логическое знаніе есть лишь субъективное построеніе человѣческаго ума. С. Л. Франкъ занимаетъ какое-то неясное, колеблющееся положеніе между этими двумя возможностями. Такъ, напр., на стр. 241 рѣчь идетъ объ интуиціи *«цѣлостнаго бытія, какъ такового»*, которое въ актѣ познанія черезъ посредство закона опредѣленности распадается передъ нами на систему опредѣленностей и въ этой формѣ образуетъ содержаніе знанія». На стр. 321 находимъ слѣдующее: «отвлеченное знаніе есть, какъ мы видѣли, знаніе множественности частей, какъ совокупности замкнутыхъ опредѣленностей; металогическое единство предмета интуиціи превращается въ немъ въ систему понятій, т. е. въ опредѣленное и упорядоченное множество содержаній».

Само противостояніе субъекта объекту, лежащее въ основѣ всякаго знанія объ опредѣленностяхъ, С. Л. Франкъ, повидимому, считаетъ не условіемъ знанія, а продуктомъ «перваго по существу акта познанаія» (258), именно вниманія: вниманіе, говоритъ онъ, «можетъ быть опредѣлено, какъ состояніе *направленности*, какъ дифференцированіе сознанія на субъектъ и объектъ»; «всякаго рода иная *«направленность»* — черезъ «хотѣніе», «оцѣнку» и т. п. — имѣетъ своей основой эту первичную направленность въ лицѣ вниманія, въ силу которой впервые полагается двойственность между субъектомъ и объектомъ и отношеніе перваго ко второму» (259; см. также 431 с.). Такимъ образомъ приходится думать, что сами субъектъ и объектъ полагаются, какъ нѣчто отличное другъ отъ друга, только въ знаніи, а не въ предшествующемъ ему бытіи.

Эти неясности и неопредѣленности не имѣютъ характера случайныхъ обмолвокъ. Онѣ обусловлены, мнѣ думается, слѣдующимъ обстоятельствомъ: опредѣленности, понятія, какъ прерывистыя внѣвременныя отдѣльности, образуютъ такой низкій, ни на что негодный слой бытія, что не могутъ вмѣститься въ составъ міра, также и того міра, концепцію котораго далъ С. Л. Франкъ. Въ самомъ дѣлѣ, предметъ, о которомъ С. Л. Франкъ безъ всякой тѣни колебаній говоритъ, какъ о бытіи, независимомъ отъ знанія, есть, съ одной стороны, абсолютное бытіе, а, съ другой стороны, индивидуальная жизнь, напр., человѣческая. И то, и другое бытіе стоитъ, согласно теоріи С. Л. Франка, выше за-

кона тожества и противорѣчія, слѣдовательно, выше сферы опредѣленностей. Такимъ образомъ приходится предположить, что С. Л. Франкъ долженъ допустить не двѣ, а три сферы бытія: двѣ не подчиненныя закону опредѣленности и одну подчиненную ему. Въ дѣйствительности однако это разграниченіе оказывается для С. Л. Франка не необходимымъ: индивидуальную жизнь онъ обрисовываетъ чертами столь близкими къ абсолютному бытію, что можетъ видѣть въ ней лишь отрѣзокъ непрерывности самого Абсолютнаго (см. объ «отрѣзкѣ абсолютнаго бытія» на стр. 176), выдѣлимый изъ него только въ неадекватномъ знаніи, и рѣшается сказать: «мы есмь само абсолютное бытіе, но лишь въ потенціальной, непроясненной формѣ (431).

Послѣ такого сближенія абсолютнаго бытія съ индивидуальной міровою жизнью дѣйствительно можно говорить, по крайней мѣрѣ съ точки зрѣнія гносеологіи, только о двухъ слояхъ бытія: о слоѣ, подчиненномъ закону опредѣленности, и слоѣ, не подчиненномъ ему. Однако положеніе гносеологіи становится при этомъ весьма затруднительнымъ. Что абсолютное бытіе не доступно знанію-мысли, съ этимъ, пожалуй, легко примириться; но если въ этомъ отношеніи на одной доскѣ съ нимъ стоитъ также и ~~все~~ индивидуальное психическое и матеріальное бытіе (такъ какъ оно, по теоріи Франка, тоже не подчинено закону опредѣленности), то знаніе, подчиненное закону опредѣленности,—а его то именно мы и считаемъ знаніемъ по преимуществу,—повидимому, обезцѣнено до крайней степени: всѣ содержанія бытія, изучаемыя физикою, химією, физиологією, относятся къ какой-то странной сферѣ міра, которая стоитъ не только ниже абсолютнаго, но и ниже индивидуальной жизни; въ духѣ концепціи С. Л. Франка опредѣленное бытіе должно быть понято не какъ одинъ изъ факторовъ, обосновывающихъ жизнь, а какъ слой бытія, обоснованный жизнью, производный отъ нея, именно возникающій лишь въ знаніи и не могущій имѣть въ міровой экономіи никакого другого назначенія, кромѣ того, чтобы служить матеріаломъ отвлеченнаго знанія.

Чтобы отстоять реалистическое ученіе объ *опредѣленномъ бытіи*, приходится возразить на высказанныя недоумѣнія слѣдующимъ образомъ: опредѣленное бытіе (т.-е. бытіе, подчиненное закону тожества и противорѣчія) есть подлинно нѣчто сущее независимо отъ знанія, оно имѣетъ мѣсто въ самомъ абсолютномъ бытіи

какъ его сторона, какъ аспектъ цѣлостнаго бытія, жизненный въ его составѣ и становящійся безжизненнымъ только въ отвлеченномъ знаніи при обособленномъ разсмотрѣніи. И въ самомъ дѣлѣ, С. Л. Франкъ нерѣдко говоритъ объ опредѣленномъ бытіи, какъ о «внѣвременной сторонѣ всеединства» (см., напр., стр. 415). Въ такомъ случаѣ, строго говоря, существуетъ лишь одно бытіе—абсолютное бытіе или всеединство, и «единственнымъ предметомъ знанія является само всеединство» (319). Въ самомъ дѣлѣ, объ «исконномъ единствѣ» Франкъ говоритъ, что оно «не имѣетъ ничего внѣ себя, т.-е. есть абсолютное единство или всеединство» (239), оно есть единство единства и множества (257, 320 и др.); оно не есть высшее бытіе, творящее низшую сферу, какъ что-то иное, находящееся внѣ его: всякое низшее бытіе есть часть самого всеединства, причѣмъ «подъ всеединствомъ нельзя разумѣть цѣлое, поскольку цѣлое берется *въ отличіи* отъ своихъ частей». «Подлинное всеединство», которое уже дѣйствительно не можетъ имѣть ничего внѣ себя, есть «единство *цѣлаго и частей*» (320). Свои взгляды С. Л. Франкъ ставитъ въ связь съ ученіемъ Николая Кузанскаго, «который абсолютное всеединство называетъ Богомъ, а систему частныхъ опредѣленій—міромъ» и говоритъ, что «лишь поскольку достигнуто единство Творца въ Творцѣ и творимомъ, достигнуто Его подлинное единство» (320, прим.).

Такое чрезвычайное сближеніе Абсолютнаго и міра не можетъ не вызвать опасеній, что отсюда возникнутъ безвыходныя затрудненія, характерныя для философскихъ системъ съ пантеистическою окраскою, затрудненія въ вопросѣ о злѣ и его связи съ Абсолютнымъ, въ вопросѣ о свободѣ и т. п. Впрочемъ, не будемъ заходить такъ далеко. Даже въ предѣлахъ гносеологическаго ученія объ абсолютномъ бытіи, какъ всеединствѣ, не можетъ быть развито безъ противорѣчій. Въ самомъ дѣлѣ, С. Л. Франкъ говоритъ о всеединствѣ, какъ единствѣ единства и множества (383), вмѣщающемъ въ себѣ все, будучи сферою «совпаденія противоположностей» (220). Но что такое совпаденіе противоположностей? Можно понимать его очень просто, такъ, что не потребуется восходить въ область абсолютнаго. Въ извѣстномъ смыслѣ даже и отвлеченныя опредѣленности, напр. число 12, совмѣщаютъ въ себѣ противоположности. Въ самомъ дѣлѣ, 12 есть, съ одной стороны, единство (дюжина), а, съ другой сто-

роны, множество (двѣнадцать единицъ). Такое совмѣщеніе противоположностей существуетъ въ одномъ и томъ же бытіи, но въ различныхъ отношеніяхъ, и потому оно характерно именно для того бытія, которое подчинено закону опредѣленности (закону тожества и противорѣчія). Конечно, не о такомъ совмѣщеніи противоположностей говоритъ С. Л. Франкъ, когда ссылается на «исконное единство», стоящее выше закона опредѣленности. Не значить ли это, что онъ приписываетъ такому бытію совпаденіе противоположностей въ томъ смыслѣ, что въ немъ сама временность вмѣстѣ съ тѣмъ не временна, само единство вмѣстѣ съ тѣмъ не есть единство и т. д.?—Нѣтъ, конечно, С. Л. Франкъ не допускаетъ такой нелѣпости, какъ бытіе, нарушающее законъ противорѣчія. Его абсолютное бытіе или всеединство стоитъ выше закона противорѣчія, но не нарушаетъ его уже потому, что въ немъ *совсѣмъ нѣтъ противоположностей* (220). Какъ же тогда понять, что абсолютное бытіе охватываетъ въ себѣ все, совмѣщаетъ всѣ слои бытія, всѣ его части, аспекты и т. п.? Остается единственный путь, намѣченный С. Л. Франкомъ въ его учении о цѣломъ и частяхъ: абсолютное бытіе можно понимать, какъ цѣлое, въ которомъ всѣ отдѣльныя части мірового бытія А, В и т. д. «погашены и смѣсны чѣмъ-то новымъ, именно—*цѣлымъ, какъ таковымъ*» (227). Тогда абсолютное есть высшее цѣлое, обосновывающее низшую сферу бытія, міровыя противоположности, какъ свои части. Тогда оно есть цѣлое, взятое въ *отличіе* отъ своихъ частей. Однако на путь такого ученія не можетъ вступить С. Л. Франкъ: выше было уже указано, что подъ абсолютнымъ онъ разумѣетъ всеединство, а подъ всеединствомъ—«цѣлое лишь какъ единство цѣлаго и частей» (320), а не цѣлое, взятое въ *отличіе* отъ своихъ частей. Примирить такое ученіе объ абсолютномъ, какъ всеединствѣ, съ утвержденіемъ *реальности* міровыхъ противоположностей, очевидно, невозможно. Если абсолютное бытіе объемлетъ міровыя противоположности только, какъ погашенныя, то оно не есть все, не есть всеединство; если же оно, стоя выше закона опредѣленности, тѣмъ не менѣе объемлетъ подлинно все, то міровыя опредѣленности (противоположности) не реальны.

Чтобы выйти изъ этихъ затрудненій, мы полагаемъ, надо отказаться отъ утвержденія, что абсолютное бытіе есть всеединство въ смыслѣ, установленномъ С. Л. Франкомъ: стоя выше закона

тожества и противорѣчія, оно образуетъ совершенно своеобразную сферу, высоко поднимающуюся надъ мировымъ «все», способную *обосновать* (путемъ творенія) міровыя опредѣленности, но не свести ихъ только къ своимъ частямъ и еще къ тому же частямъ, погашеннымъ въ единствѣ цѣлаго и части. Проводя такую рѣзкую грань между Абсолютнымъ бытіемъ и міромъ, мы предполагаемъ, что *все міровое бытіе* безъ всякихъ исключеній подчинено закону тожества и противорѣчія, т.-е. имѣетъ характеръ опредѣленности и потому все сплошь доступно логическому знанію; такимъ образомъ оно рѣзко отличается отъ Абсолютнаго бытія, какъ стоящаго надъ сферою противоположностей. Для С. Л. Франка такого разграниченія между Абсолютнымъ и міромъ быть не можетъ потому, что онъ считаетъ *всякую* жизнь и всякое становленіе не подчиненными закону тожества и противорѣчія; рисуя ихъ въ этомъ отношеніи чертами абсолютнаго бытія, онъ и принужденъ стереть грань между Абсолютнымъ и міромъ. Подчинить же жизнь и становленіе закону тожества С. Л. Франкъ не можетъ потому, что считаетъ бытіе, опредѣленное этими законами, *внѣвременнымъ, прерывистымъ и т. п.* Вотъ въ этомъ пунктѣ мы и находимъ коренное заблужденіе С. Л. Франка, ведущее за собою всѣ остальные недостатки его труда: затрудненія, колебанія и противорѣчія. Въ самомъ дѣлѣ, любое становленіе, напр., движеніе тѣла въ теченіе минуты или зарожденіе чувства и т. п., есть ограниченное «это», противоположное системѣ всѣхъ другихъ «это» и подчиненное закону опредѣленности (т.-е. закону тожества и противорѣчія), даже если взять его въ его цѣлостной индивидуальной единственности. Сплошность такого бытія вовсе не поднимаетъ его надъ закономъ противорѣчія; задумываться надъ тѣмъ, покоится ли движущееся тѣло въ опредѣленный *моментъ* времени и въ опредѣленной *точкѣ* пространства или не покоится и т. п., намъ не придется именно потому, что и время, и пространство, какъ и движеніе, сплошно, т.-е. *не состоитъ изъ суммы моментовъ и точекъ*, а имѣетъ ихъ *ниже себя*, какъ производныя отъ себя. Тожественная «этостность» индивидуальнаго бытія также не дѣлаетъ его *внѣвременнымъ*: правда, мысля объ «этомъ движеніи», я всегда буду мыслить его, какъ тожественное себѣ, но присущая истинному знанію *внѣвременность* обусловлена *сверхвременностью мыслящаго существа*, а вовсе не *внѣвременностью мыслимаго предмета*.

Итакъ, мы отказываемся понимать абсолютное, какъ всеединство въ смыслѣ, приданномъ этому термину С. Л. Франкомъ. Мысля обо-всемъ, что можетъ стать предметомъ изслѣдованія, мы ставимъ въ одну сторону Абсолютное, а въ другую сторону всеединство, но лишь міровое всеединство, какъ бытіе живое и тѣмъ не менѣе *опредѣленное* (въ смыслѣ подчиненія сго закону тождества и противорѣчія). Противъ такого ученія, быть можетъ, С. Л. Франкъ возразитъ, что Абсолютное, не будучи всеединствомъ, ставится въ рядъ съ *отличными* отъ него ограниченными «это» и само становится однимъ изъ ограниченныхъ «это», подчиненныхъ закону опредѣленности. Однако это возраженіе не имѣетъ силы: имѣтъ что-либо внѣ себя (напр., зло, грѣхъ и т. п., которые вовсе не суть только отрицанія)—это еще не значить быть ограниченнымъ, такъ какъ ограниченія возможны лишь въ сферѣ *однороднаго* бытія.

Можно попытаться также возразить, что Абсолютное, не будучи всеединствомъ, тѣмъ самымъ понимается нами, какъ *отличное* отъ различныхъ «это», находящихся въ мірѣ, а *различіе* есть категория, присущая лишь бытію, подчиненному закону тождества и противорѣчія.—Однако и это возраженіе не убѣдительно: многіе философы, углублявшіеся въ вопросъ о свойствахъ Бога и его отношеніяхъ къ міру, находятъ, что для рѣшенія этихъ проблемъ нужны особыя, свособразныя категоріи, и самъ С. Л. Франкъ указываетъ одну изъ нихъ—категорію *метафизическаго несходства* (237, примѣч.).

Отрицающаю чрезмѣрную близость, которую С. Л. Франкъ устанавливаетъ между Абсолютнымъ и міромъ, не придется ли разойтись съ нимъ и во всѣхъ остальныхъ пунктахъ его теоріи бытія и знанія?—Нѣтъ, никоимъ образомъ.—Все основное гносеологическое содержаніе книги остается цѣннымъ и пріемлемымъ съ нѣкоторыми оговорками. Такъ, нельзя не признать, что знаніе всякой отдѣльности возможно не иначе, какъ на фонѣ интуиціи всеединства, но не Абсолютнаго, а *мірового* всеединства; сама прерывистость можетъ быть познана не иначе, какъ на фонѣ интуиціи сплошнаго бытія, которое, несмотря на свою сплошность, подчинено закону опредѣленности и составляетъ часть міра, а не принадлежитъ къ сферѣ Абсолютнаго.

Но въ такомъ случаѣ абсолютное, играющее такую большую роль въ книгѣ Франка, не оказывается ли лишеннымъ всякаго

значенія?—Нѣтъ, главная роль попрежнему продолжаетъ оставаться за нимъ. С. Л. Франкъ блестяще обосновываетъ мысль, что *существованіе* системы логически опредѣленнаго бытія, въ которомъ есть отношенія тождества и противорѣчія, возможно не иначе, какъ благодаря Высшему началу, стоящему надъ этими законами. Но онъ не правъ въ томъ, будто *знаніе* о каждой міровой отдѣльности требуетъ интуиціи этого высшаго бытія. Въ гносеологіи не требуется такъ часто ссылаться на Абсолютное, какъ это дѣлаетъ С. Л. Франкъ.

Изъ предыдущихъ замѣчаній вытекаетъ еще одинъ пунктъ нашего разногласія съ С. Л. Франкомъ. Если законъ тождества и противорѣчія примѣнимъ также и къ сплошному бытію, къ индивидуальной жизни и становленію, то не требуется допускать два вида знанія—знаніе-мысль и знаніе-жизнь. Само логическое знаніе, правильно развитое, можетъ быть мыслящимъ видѣніемъ самой подлинной жизни.—Въ самомъ дѣлѣ, въ чемъ усматриваетъ С. Л. Франкъ разницу между двумя видами знанія?—Самъ Франкъ признаетъ, что и въ томъ, и въ другомъ случаѣ мы имѣемъ *часть на основѣ цѣлаго*. «Живое знаніе», говоритъ онъ, «есть обладаніе частью лишь на почвѣ цѣлаго» (433). Но и отвлеченное знаніе всегда есть «частичное знаніе цѣлаго» (275). Самъ С. Л. Франкъ говоритъ, что «часть цѣлаго, поскольку она мыслится въ самомъ цѣломъ, т.-е. какъ неотъемлемый моментъ послѣдняго и въ неразрывной связи съ нимъ, соучаствуетъ въ *качествѣ* цѣлаго» (312), а это качество есть *жизненность, цѣлостность* (312). Правильно развитое отвлеченное знаніе состоитъ въ томъ, что мы, хотя и подчеркиваемъ вниманіемъ одну какую-либо сторону предмета, все же не отрываемъ ее отъ живого цѣлаго, а продолжаемъ созерцать это цѣлое такъ, что жизненность части не утрачивается.

Но С. Л. Франкъ указываетъ еще, что знаніе-мысль есть только *созерцаніе* объекта, противостоящаго субъекту, а знаніе-жизнь есть *обладаніе* объектомъ. Это различіе созерцанія и обладанія дѣйствительно существовало бы, если бы знаніе-жизнь осуществлялось путемъ такого сліянія я съ предметомъ, при которомъ уже не было бы субъекта и объекта, но тогда не было бы ни сознанія, ни даже самосознанія; такое состояніе ни въ какомъ смыслѣ слова нельзя назвать знаніемъ, и даже подумать о немъ можно только, какъ о несуществующей для ума задачѣ, въ родѣ того,

какъ нарушеніе закона противорѣчія понятно лишь, какъ задача.

Самъ С. Л. Франкъ не всегда проводитъ разграниченіе между созерцаемъ и обладаніемъ, какъ это видно, напр., изъ его словъ, что интуиція есть «созерцательное обладаніе самимъ предметомъ» (309). Утверждая, что правильное логическое знаніе, достигнутое на почвѣ интуиціи, обладаетъ всѣми тѣми достоинствами, которыя С. Л. Франкъ приписываетъ знанію-жизни, я вовсе не хочу сказать этимъ, будто *человѣческое* отвлеченное знаніе есть нѣчто вполне совершенное. Характерный недостатокъ человѣческаго и вообще всякаго ограниченнаго знанія состоитъ въ томъ, что оно усматриваетъ въ различномъ видѣ только немногія стороны предмета, а все остальное созерцаетъ въ неразличномъ видѣ. Только безконечный разумъ способенъ сразу все сопоставить со всѣмъ и, напр., созерцать сплошность (а также индивидуальное бытіе) такъ, чтобы она въ *самой* своей всесторонней различности оставалась сплошностью. Благодаря такому пониманію логическаго знанія, разновидность интуитивизма, отстаиваемая мною, даетъ органическое сочетаніе эмпиризма съ раціонализмомъ, вѣрнѣе, это даже не сочетаніе, а полное *совпаденіе*, сліяніе эмпиризма и раціонализма.

Недостатки, которые могутъ быть найдены въ трудѣ С. Л. Франка, все же не идутъ въ уровень съ высокими достоинствами его книги. Его трудъ стоитъ въ ряду наиболѣе выдающихся произведеній современной философской литературы, и мы надѣемся, что, несмотря на переживаемыя нами тяжелыя времена, онъ привлечетъ къ себѣ вниманіе широкаго круга читателей.

Н. Лосскій.

Новыя книги и брошюры, полученныя въ редакціи.

Богомоловъ, С. А. Аксіома непрерывности, какъ основаніе для опредѣленія длины окружности, площади круга, поверхности и объемовъ круглыхъ тѣлъ. Петроградъ 1916. Ст. 26. (Отд. оттискъ).

Евлаховъ, А. М. Кто получаетъ пощечины въ новой драмѣ Деонида Андреева? Ростовъ-на-Дону 1916. Стр. 23. Ц. 30 к.

- Ершовъ, М. Н. Проблемы религіозно-философской мысли въ современной Франціи. Казань 1916. Ст. 49. Ц. 50 к.
- Линцбахъ, Я. Принципы философскаго языка. Опытъ точнаго языкознанія. Петроградъ 1916. Ст. XII+228. Ц. 2 р. 50 к.
- Рождественскій, А. Два этюда. Москва. 1916. Ст. 32. Ц. 50 к.
- Розановъ, С. С. А. Шенье. Москва 1916. Ст. 19. Ц. 15 к.
- Его же. Кристоффъ Марло. Москва 1916. Ст. 18. Ц. 15 к.
- Фарфоровскій, С. Третій всероссійскій съѣздъ по экспериментальной педагогикѣ (отд. оттискъ).
- Ціолновскій, К. Горе и геній. Калуга 1916. Ст. 9. Ц. 10.
- Шестовъ, А. И. Научная педагогика и русская школа. Юрьевъ 1916. Ст. XVI+304. Ц. 2 р. 50 к.
- Шилкинъ, Д. С. Искусство и мистика. (Друзьямъ А. Н. Скрябина). Петроградъ 1916. Ст. 15. Ц. 40 к.
- Шиловъ, А. Предвзятыя теоріи и алкогольные предрасудки. Москва, 1916. Стр. 63. Ц. 40 к.
- Шпетъ, Г. Исторія какъ проблема логики. Ч. I. Матеріалы. Москва 1916. Ст. VIII+473. Ц. 4 р. 50 к.
- Щербина, А. М. О допущеніи женщины въ университетъ Изд. 2-ое. Москва 1916. Ст. 16. Ц. 15 к.

Изданія „Посредника“.

- Буланже, П. А. На землю. Ц. 1 р.
- Буткевичъ, А. С. Человѣкъ и вино. Ц. 20 к.
- Горбуновъ-Посадовъ, И. Сельскій и деревенскій кал. 1916 г. Ц. 25 к.
- Досевъ Христо. Вблизи Ясной Поляны. Ц. 45 к.
- Златовратская, С. Катя Лѣсинцева. Ц. 70 к.
- Монтессори, Марія. Руководство къ моему методу. Ц. 65 к.
- Порѣцкій, С. А. Растеніе и свѣтъ. Ц. 50 к.
- Притчардъ А. и Ашфордъ Ф. Школа, гдѣ учит. жив. одн. душ. с. дѣт. Ц. 35 к.
- Фичъ-Перкинсъ Люси. Маленькіе японцы. Ц. 85 к.
- Джонстонъ А., Бернта Ли и Гибсонъ Э. Въ Рождествен. сочельн. Ц. 55 к.

Московское Психологическое Общество.

ССLXIV. Протоколъ закрытаго (съ гостями) засѣданія 14 февраля 1915 года.

Засѣданіе было открыто въ 9 часовъ вечера, въ залѣ Правленія университета, подъ предсѣдательствомъ Л. М. Лопатина, при товарищѣ секретаря Н. П. Корелиной, въ присутствіи дѣйствительныхъ членовъ: К. А. Андреева, Б. Н. Бабынина, И. А. Ильина, Ю. В. Каннабиха, А. И. Огнева, П. П. Соколова Г. Г. Шпета, А. М. Щербины и члена-соревнователя С. В. Зотова и гостей.

Въ засѣданіи происходило слѣдующее:

1) Сторонній посѣтитель И. Б. Румеръ прочелъ рефератъ подъ заглавіемъ: „Пантеизмъ и теизмъ въ философіи Гейхмюллера“.

2) Послѣ перерыва происходили пренія по поводу прочитаннаго реферата, въ которыхъ приняли участіе, кромѣ референта, слѣдующія лица: П. П. Соколовъ, Г. Г. Шпетъ, А. И. Огневъ и Л. М. Лопатинъ.

3) Въ закрытой части засѣданія (безъ гостей) была произведена баллотировка предложеннаго къ избранію въ дѣйствительные члены Общества С. А. Алексѣева (Аскольдова), А. О. Маковельскаго, Л. И. Шварцмана (Шестова). Всѣ баллотлируемые оказались избранными (С. А. Алексѣевъ—единогласно, А. О. Маковельскій и Л. И. Шварцманъ 7-ю голосами противъ 2-хъ).

Засѣданіе было закрыто въ 1 ч. ночи.

ССLXV. Протоколъ закрытаго (съ гостями) засѣданія 21 февраля 1915 года.

Засѣданіе было открыто въ 9 часовъ вечера, въ залѣ Правленія университета, подъ предсѣдательствомъ Г. И. Челпанова, при секретарѣ Н. Д. Виноградовѣ, въ присутствіи гг. дѣйствительныхъ членовъ: А. П. Болтунова, Б. Н. Бабынина, Д. В. Викторова, Н. Г. Городенскаго, И. М. Громогласова, Н. М. Горбова, Н. П. Корелиной, А. И. Огнева, М. П. Поливанова, П. Д. Первова, М. М. Рубинштейна, А. М. Щербины, члена-соревнователя Н. П. Ферстеръ и гостей.

Въ засѣданіи происходило слѣдующее:

1) Дѣйствительный членъ А. П. Болтуновъ прочелъ рефератъ подъ заглавіемъ: „Къ вопросу объ отношеніи между психологіей и культурой“.

2) Послѣ доклада происходили пренія по поводу прочитаннаго реферата, въ которыхъ приняли участіе, кромѣ референта, слѣдующія лица: М. М. Рубинштейнъ, А. М. Щербина, В. М. Экземплярскій и Г. И. Челпановъ.

Засѣданіе было закрыто въ 12¹/₂ ч. ночи.

ССLXVI. Протоколъ закрытаго (съ гостями) засѣданія 31 октября 1915 года.

Засѣданіе было открыто въ 9 часовъ вечера, въ аудиторіи Психологическаго Института, подъ предсѣдательствомъ Л. М. Лопатина, при секретарѣ Н. Д. Виноградовѣ, въ присутствіи почетнаго члена С. И. Щукина, гг. дѣйствительныхъ членовъ: А. П. Болтунова, П. П. Блонскаго, И. М. Громогласова, Д. Г. Коновалова, Н. П. Корелиной, А. И. Огнева, Г. А. Рачинскаго, Г. И. Россолимо, П. П. Соколова, В. К. Хорошко, Г. И. Челпанова, Г. Г. Шпета, А. М. Щербины и гостей.

Въ засѣданіи происходило слѣдующее:

1) Дѣйствительный членъ Общества А. М. Щербина прочелъ рефератъ подъ заглавіемъ: „Слѣпой музыкантъ“ В. Г. Короленко, какъ попытка зрячаго проникнуть въ психологію слѣпыхъ (въ свѣтъ моихъ собственныхъ наблюденій).

2) Въ виду поздняго времени бесѣда по поводу прочитаннаго реферата не могла состояться и предсѣдатель Общества Л. М. Лопатинъ заключилъ засѣданіе выраженіемъ благодарности референту отъ имени всѣхъ присутствующихъ за глубоко интересный докладъ.

Засѣданіе было закрыто въ 12^{1/2} часовъ ночи.

ССLXVII. Протоколъ закрытаго (съ гостями) засѣданія 14 ноября 1915 года.

Засѣданіе было открыто въ 9 часовъ вечера, въ залѣ правленія университета, подѣ предсѣдательствомъ Л. М. Лопатина, при секретарѣ Н. Д. Виноградовѣ, въ присутствіи почетнаго члена Общества С. И. Щукина, дѣйствительныхъ членовъ: Б. Н. Бабынина, Н. А. Бердяева, А. П. Болтунова, С. Н. Булгакова, Н. Г. Городенскаго, И. М. Громогласова, Д. Е. Жуковскаго, В. Н. Ивановскаго, Ю. В. Каннабиха, Б. А. Кистяковскаго, Н. П. Корелиной, С. А. Котляревскаго, М. К. Морозовой, А. И. Огнева, Г. А. Рачинскаго, Э. Е. Рыбакова, кн. Е. Н. Трубецкого, Г. И. Челпанова, Л. И. Шестова, Г. Г. Шпета, А. М. Щербины и гостей.

Въ засѣданіи происходило слѣдующее:

1) Дѣйствительный членъ Общества Л. И. Шестовъ (Шварцманъ) прочелъ рефератъ подѣ заглавіемъ: «Potestas clavium (Власть ключей)».

2) Послѣ перерыва происходили пренія по поводу прочитаннаго реферата, въ которыхъ приняли участіе, кромѣ референта слѣдующія лица: С. Н. Булгаковъ, Г. А. Рачинскій, Н. А. Бердяевъ, кн. Е. Н. Трубецкой и Л. М. Лопатинъ.

3) Былъ предложенъ къ избранію въ дѣйствительные члены Общества В. И. Ивановъ (Э. Е. Рыбаковымъ, Н. А. Бердяевымъ, кн. Е. Н. Трубецкимъ, С. Н. Булгаковымъ, Г. И. Челпановымъ и Л. М. Лопатинымъ).

Засѣданіе было закрыто въ 1 часъ ночи.

ССLXVIII. Протоколъ торжественнаго засѣданія, посвященнаго чествованію памяти кн. С. Н. Трубецкаго (по поводу десятилѣтія со дня его кончины), 13 декабря 1915 года.

Засѣданіе было открыто въ 9 часовъ вечера, въ Богословской аудиторіи Университета, подъ предсѣдательствомъ Г. И. Челпанова, при секретарѣ Н. Д. Виноградовѣ, въ присутствіи почетнаго члена Общества Л. М. Лопатина, дѣйствительныхъ членовъ: Б. Н. Бабынина, А. О. Бачинскаго, П. П. Блонскаго, С. Н. Булгакова, Б. П. Вышеславцева, В. Е. Гіацинтова, Н. Г. Городенскаго, В. Н. Ивановскаго, И. А. Ильина, Ю. В. Қаннабиха, Н. П. Қорелиной, С. А. Қотляревскаго, М. Қ. Любавскаго, Б. Қ. Млодзѣвскаго, М. Қ. Морозовой, П. И. Новгородцева, А. И. Огнева, И. Ф. Огнева, М. П. Поливанова, Г. А. Рачинскаго, М. М. Рубинштейна, А. Н. Сѣверцева, кн. Е. Н. Трубецкаго, Л. И. Шестова (Шварцмана), Г. Г. Шпета, А. М. Щербини и приглашенныхъ гостей.

Въ засѣданіи происходило слѣдующее:

1) По предложенію предсѣдателя была почтена вставаніемъ память кн. С. Н. Трубецкаго.

2) Были произнесены слѣдующія рѣчи, посвященныя памяти кн. С. Н. Трубецкаго:

а) Л. М. Лопатинимъ: „Современное значеніе философскихъ идей кн. С. Н. Трубецкаго“.

б) С. А. Қотляревскимъ: „Міросозерцаніе кн. С. Н. Трубецкаго“.

в) Г. А. Рачинскимъ: „Религіозно - философскія воззрѣнія кн. С. Н. Трубецкаго“.

Засѣданіе было закрыто въ 12¹/₄ часовъ ночи.

ССLXIX. Протоколъ закрытаго (съ гостями) засѣданія 9-го января 1916 года.

Засѣданіе было открыто въ 9 часовъ вечера, въ залѣ Правленія университета, подъ предсѣдательствомъ Л. М. Лопатина, при секретарѣ Н. Д. Виноградовѣ, въ присутствіи гг. дѣйствительныхъ членовъ Общества: Н. Н. Алексѣева, К. А. Андреева,

А. О. Бачинскаго, Н. А. Бердяева, А. П. Болтунова С. Н. Булгакова, Д. В. Викторова, Б. П. Вышеславцева, Д. Е. Жуковского, В. Н. Ивановскаго, А. П. Казанскаго, Д. Г. Коновалова, Н. П. Корелиной, С. А. Котляревскаго, А. А. Мануилова, М. К. Морозовой, П. И. Новгородцева, А. И. Огнева, П. Д. Первова, М. П. Поливанова, Г. А. Рачинскаго, М. М. Рубинштейна, А. Н. Савина, А. Н. Сѣверцева, кн. Е. Н. Трубецкаго, В. К. Хорошко, Г. И. Челпанова, Л. И. Шестова (Шварцмана), А. М. Щербины, члена-соревнователя Н. П. Ферстеръ и гостей.

Въ засѣданіи происходило слѣдующее:

1) Предсѣдатель Л. М. Лопатинъ сообщилъ о кончинѣ дѣйствительныхъ членовъ Общества С. А. Суханова и В. К. Рота, характеризовалъ ученую дѣятельность этихъ лицъ и ихъ заслуги передъ Психологическимъ Обществомъ. По предложенію предсѣдателя собраніе почтило память почившихъ вставаніемъ.

2) Дѣйствительный членъ Общества П. И. Новгородцевъ прочелъ рефератъ подъ заглавіемъ: „Обѣтованія марксизма.“

3) Послѣ перерыва происходили пренія по поводу прочитаннаго реферата, въ которыхъ приняли участіе, кромѣ референта, слѣдующія лица: Н. А. Бердяевъ, В. Н. Ивановскій, С. Н. Прокоповичъ, С. Н. Булгаковъ, Б. П. Вышеславцевъ, А. Н. Сѣверцевъ, Ф. Л. Липкинъ, Н. Н. Алексѣевъ, кн. Е. Н. Трубецкой и Е. Д. Кускова.

Засѣданіе было закрыто въ 1 $\frac{1}{2}$ часъ ночи.

ССС. Протоколъ закрытаго (съ гостями) засѣданія 30-го января 1916 года.

Засѣданіе было открыто въ 9 часовъ вечера, въ залѣ Правленія университета, подъ предсѣдательствомъ Г. И. Челпанова, при секретарѣ Н. Д. Виноградовѣ, въ присутствіи почетнаго члена С. М. Попова, гг. дѣйствительныхъ членовъ: К. А. Андреева, Н. А. Бердяева, А. О. Бачинскаго, А. П. Болтунова, С. Н. Булгакова, В. Н. Ивановскаго И. А. Ильина, А. П. Казанскаго, Ю. В. Каннабиха, М. К. Морозовой, А. И. Огнева, Г. А. Рачинскаго, А. Н. Сѣверцева, кн. Е. Н. Трубецкаго, В. К. Хорошко, Л. И. Шестова (Шварцмана), Г. Г. Шпета, А. М. Щербины и гостей.

Въ засѣданіи происходило слѣдующее:

1) Дѣйствительный членъ Общества Г. Г. Шпетъ прочелъ рефератъ подъ заглавіемъ: „Сознаніе и его собственникъ“.

2) Послѣ перерыва происходили пренія по поводу прочитаннаго реферата, въ которыхъ приняли участіе, кромѣ референта, слѣдующія лица: Л. И. Шестовъ (Шварцманъ), В. Н. Ивановскій, Н. А. Бердяевъ, С. Н. Булгаковъ, кн. Е. Н. Трубецкой и Г. И. Челпановъ.

3) Въ закрытой части засѣданія (безъ гостей) была произведена баллотировка предложеннаго къ избранію въ дѣйствительные члены Общества В. И. Иванова. Баллотирующій оказался избраннымъ 8 голосами противъ 3-хъ.

4) Былъ предложенъ къ избранію въ дѣйствительные члены Общества приват.-доцентъ Московскаго Университета Л. В. Успенскій (С. Н. Булгаковымъ, Г. И. Челпановымъ, кн. Е. Н. Трубецкимъ и Г. А. Рачинскимъ).

Засѣданіе было закрыто въ 1 часть ночи.

СССІ. Протоколъ закрытаго (съ гостями) засѣданія 27-го февраля 1916 года.

Засѣданіе было открыто въ 9 часовъ вечера, въ аудиторіи Психологическаго Института, подъ предсѣдательствомъ Л. М. Лопатина, при секретарѣ Н. Д. Виноградовѣ, въ присутствіи почетнаго члена С. М. Попова, гг. дѣйствительныхъ членовъ: Н. Н. Алексѣева, К. А. Андреева, А. О. Бачинскаго, Б. Н. Бабынина, П. П. Блонскаго, С. Н. Булгакова, А. П. Болтунова, В. И. Иванова, А. П. Казанскаго, Ю. В. Каннабиха, Д. Г. Коновалова, А. И. Огнева, А. Н. Сѣверцева, В. К. Хорошко, Л. И. Шестова (Шварцмана), Г. Г. Шпета, А. М. Щербини и гостей.

Въ засѣданіи происходило слѣдующее:

1) По предложенію предсѣдателя Л. М. Лопатина была почтена вставаніемъ память скончавшагося члена-соревнователя С. В. Зотова.

2) Товарищъ предсѣдателя Общества Г. И. Челпановъ прочелъ рефератъ подъ заглавіемъ: „Задачи аналитической психологіи“.

3) Послѣ перерыва происходили пренія по поводу прочитаннаго реферата, въ которыхъ приняли участіе, кромѣ референта, слѣдующія лица: А. П. Болтуновъ, Г. Г. Шпетъ и Л. М. Лопатинъ.

4) Была произведена баллотировка предложеннаго въ дѣйствительные члены Общества Л. В. Успенскаго. Баллотлируемый оказался избраннымъ 11 голосами противъ 1-го.

5) Былъ предложенъ къ избранію въ дѣйствительные члены Общества, приватъ-доцентъ Московскаго Университета, магистръ философіи В. Ф. Эрнъ (Л. М. Лопатинымъ и Г. И. Челпановымъ).

Засѣданіе было закрыто въ 1 часть ночи.

СССІІ. Протоколъ годичнаго распорядительнаго собранія 12-го марта 1916 года.

Засѣданіе было открыто въ 9 часовъ вечера, въ помѣщеніи редакціи журнала „Вопросы Философіи и Психологіи“ подѣ председательствомъ Л. М. Лопатина, при секретарѣ Н. Д. Виноградовѣ, въ присутствіи гг. дѣйствительныхъ членовъ: А. П. Болтунова, Н. П. Корелиной, Г. И. Челпанова и Г. Г. Шпета.

Въ засѣданіи происходило слѣдующее:

1) По предложенію председателя Л. М. Лопатина была почтена вставаніемъ память скончавшагося дѣйствительнаго члена Общества проф. А. С. Алексѣева.

2) Были прочитаны и утверждены протоколы пяти предшествующихъ засѣданій.

3) Въ виду отказа П. И. Новгородцева отъ должности казначея Общества было постановлено считать казначеемъ Общества товарища казначея приватъ-доцента Г. Г. Шпета.

4) Секретарь Общества Н. Д. Виноградовъ прочелъ отчетъ о состояніи Общества за время съ 6-го февраля 1915 года до 12-го марта 1916 года. Отчетъ утверждень собраніемъ.

5) Товарищъ казначея Г. Г. Шпетъ доложилъ отчетъ о движеніи денежныхъ суммъ Общества за истекшій годъ. Отчетъ утверждень собраніемъ.

6) Секретарь редакціи журнала „Вопросы Философіи и Психологіи“ Н. П. Корелина доложилъ отчетъ по изданію названнаго журнала. Отчетъ утверждень собраніемъ.

7) Обсуждался вопрос о занятіях Общества въ текущемъ полугодіи: А. П. Болтуновымъ былъ заявленъ рефератъ на тему „Методъ анкеты въ психологическомъ и педагогическомъ изслѣдованіи“.

Засѣданіе было закрыто въ 11 часовъ вечера.

Отчетъ о состояніи Московскаго Психологическаго Общества за время съ 6-го февраля 1915 года по 11-е марта 1916 года.

Составъ Общества.

Въ отчетномъ году въ составѣ Общества произошли слѣдующія измѣненія: скончались—дѣйствительные члены: Е. В. Дероберти, С. А. Сухановъ, В. К. Ротъ, А. С. Алексѣевъ, членъ-соревнователь С. В. Зотовъ; избраны въ дѣйствительные члены: С. А. Алексѣевъ-Аскольдовъ, А. О. Маковельскій, Л. И. Шварцманъ-Шестовъ, В. И. Ивановъ, Л. В. Успенскій. Къ 12 марта 1916 года Общество состояло изъ 10 почетныхъ членовъ, 2 членовъ-учредителей, 172 дѣйствительныхъ членовъ, 17 членовъ-соревнователей, а всего изъ 201 лица.

Совѣтъ Общества.

Совѣтъ Общества, избранный въ годичномъ засѣданіи 6 февраля 1915 года, въ отчетномъ году состоялъ изъ слѣдующихъ лицъ: председателя—профессора *Л. М. Лопатина*, товарища председателя—проф. *Г. И. Челпанова*, кандидата товарища председателя—*В. П. Сербскаго*, секретаря—*Н. Д. Виноградова*, товарища секретаря—*Н. П. Корелиной*, кандидата товарища секретаря—*В. М. Хвостова*, казначея—*П. И. Новгородцева*, товарища казначея — приватъ-доцента *Г. Г. Шнета*, библіотекаря — прив.-доцента *В. Н. Ивановскаго* и товарища библіотекаря—прив.-доцента *И. А. Ильина*.

Дѣятельность Общества.

1) *Засѣданія.* Въ отчетномъ году Общество имѣло 9 засѣданій: одно годичное-распорядительное, одно торжественное и 7 очередныхъ. Въ очередныхъ засѣданіяхъ были прочитаны и под-

вернуты обсужденію рефераты слѣдующихъ лицъ: *И. Б. Румера* „Пантеизмъ и теизмъ въ философіи Тейхмюллера“, *А. П. Болтунова* „Къ вопросу объ отношеніи между психологіей и культурой“, *А. М. Щербини* „Слѣпой музыкантъ“ Короленко, какъ попытка зрячаго проникнуть въ психологію слѣпыхъ (въ свѣтѣ моихъ собственныхъ наблюденій), *Л. И. Шварцмана - Шестова* „Potestas clavium (Власть ключей)“, *П. И. Новгородцева* „Обътованія марксизма“, *Г. Г. Шпета*. „Сознаніе и его собственникъ“, *Г. И. Челпанова* „Задачи аналитической психологіи“. Въ торжественномъ засѣданіи, посвященномъ чествованію памяти кн. С. Н. Трубецкого (по поводу десятилѣтія со дня кончины), были произнесены рѣчи слѣдующими лицами: *Л. М. Лопатинимъ* „Современное значеніе философскихъ идей кн. С. Н. Трубецкого“, *С. А. Котляревскимъ* „Міросозерцаніе кн. С. Н. Трубецкого“ и *Г. А. Рачинскимъ* „Религіозно-философскія воззрѣнія кн. С. Н. Трубецкого“.

2) Журналъ «*Вопросы Философіи и Психологіи*» издавался въ отчетномъ году подъ редакціей *Л. М. Лопатина*, въ составъ редакціоннаго комитета входили, кромѣ того, слѣдующія лица: *Ю. И. Айхенвальдъ*, *А. Н. Бернштейнъ*, *Н. Д. Виноградовъ*, *Б. К. Млодзѣвскій*, *П. И. Новгородцевъ*, *И. Ф. Огневъ*, *Г. А. Рачинскій*, *В. П. Сербскій* и *Г. И. Челпановъ*.

3) Премія *Д. А. Столыпина*. Срокомъ для представленія сочиненій на премію *Д. А. Столыпина* въ годичномъ засѣданіи 6-го февраля 1915 года назначено 1-е января 1918 года.

4) Премія имени *Вл. С. Соловьева*. Въ отчетномъ году при Психологическомъ Обществѣ учреждена премія имени *Вл. С. Соловьева* изъ процентовъ съ капитала, пожертвованнаго лицомъ, пожелавшимъ остаться неизвѣстнымъ. Ближайшій срокъ для представленія сочиненій на премію 1-е января 1917 года (всѣ слѣдующіе сроки будутъ трехлѣтніе).

Секретарь **Н. Виноградовъ.**

Отчетъ казначея Психологическаго Общества за 1915 годъ.
(31-й годъ.)

Поступило:

| | |
|--|---------------|
| Остатокъ отъ п./г. | 87 р. 34 к. |
| Членскіе взносы | 1178 " 07 " |
| Отъ продажи изданій Общества. | 451 " 53 " |
| На нужды журнала: отъ С. И. Щукина | 1000 " — " |
| На нужды журнала: отъ С. М. Попова | 300 " — " |
| На нужды журнала: отъ С. В. Зотова | 100 " — " |
| Субсидія отъ Имп. Моск. Унив. | 400 " — " |
| | <hr/> |
| | 3516 р. 94 к. |

Выдано:

| | |
|--|---------------|
| На устройство засѣданій и пр. | 42 р. — к. |
| Почтов., телегр. и разсылн. | 24 " 92 " |
| Канцеляр., типогр. и наградн. | 37 " 61 " |
| За публикаціи и объявленія | 47 " 24 " |
| Передано въ контору журн. „Вопросы Филос. и Псих.“ | 3320 " — " |
| | <hr/> |
| | 3471 р. 77 к. |
| Остатокъ въ приходо-расходной кассѣ на 1916 г. | <hr/> |
| | 45 " 17 " |

Состояніе капиталовъ Психологическаго Общества на 1 января 1916 года:

| | | |
|---|------------|--------------|
| Въ приходо-расходной кассѣ. | <hr/> | 45 р. 17 к. |
| На храненіи въ Моск. Конторѣ Госуд. Банка 2 облиг. 5% Россійск. Гос. займа 1906 г. (капиталь преміи имени Вл. Соловьева) Номин. | 3750 " — " | |
| 2 облиг. 5% внутренняго займа 1914 года (капиталь преміи имени Д. А. Столыпина) Номин. | 1050 " — " | |
| | <hr/> | 4800 р. — к. |

На книжкѣ Моск. Госуд. Сберегательной кассы:

| | | |
|---------------------------|--------------|---------------------|
| % на капиталъ преміи им. | | |
| Вл. Соловьева | 373 р. 10 к. | |
| % на капиталъ преміи им. | | |
| Стылыпина | 52 „ 50 „ | |
| % по книжкѣ | 13 „ 16 „ | |
| Итого по книжкѣ | | <u>438 р. 76 к.</u> |
| | | 5283 р. 93 к. |

Товарищъ Казначей Психологическаго Общества Г. Шпетъ.

Списокъ членовъ Психологическаго Общества, состоящаго при
Императорскомъ Московскомъ Университетѣ, по 15-ое мая
1916 года.

Почетные члены:

1. Герье, Владиміръ Ивановичъ.
2. Звѣревъ, Николай Андреевичъ (членъ-учредитель).
3. Каринскій, Михаилъ Ивановичъ.
4. Кони, Анатолій Ѳедоровичъ.
5. Лопатинъ, Левъ Михайловичъ.
6. Поповъ, Сергѣй Максимовичъ.
7. Щукинъ, Сергѣй Ивановичъ.
8. Гефдингъ, Гаральдъ (Данія).
9. Рибо, Теодулъ (Франція).
10. Рише, Шарль (Франція).

Члены-учредители:

11. Анучинъ, Дмитрій Николаевичъ, проф. Моск. унив.

Дѣйствительные члены:

12. Абрикосовъ, Алексѣй Алексѣевичъ.
13. Абрикосовъ, Николай Алексѣевичъ.
14. Айхенвальдъ, Юлій Исаевичъ.
15. Алексѣевъ, Николай Николаевичъ, проф. Коммерч. Инст.
16. Алексѣевъ (Аскольдовъ), Сергѣй Алексѣевичъ, магистръ философіи.
17. Алферовъ, Александръ Даниловичъ, препод. сред. учебн. завед.
18. Андреевъ, Константинъ Алексѣевичъ, проф. Моск. унив.

19. **Ари, Викторъ.**
20. **Аппельротъ, Германъ Германовичъ, адъюнктъ-профессоръ сельскохозяйственнаго института.**
21. **Бабынинъ, Борисъ Николаевичъ.**
22. **Баженовъ, Николай Николаевичъ, докторъ медицины.**
23. **Басистовъ, Алексѣй Павловичъ, магистрантъ философіи.**
24. **Бачинскій, Алексѣй Осиповичъ, прив.-доцентъ Москов. унив.**
25. **Безобразова, Марія Владиміровна, д-ръ философіи Бернскаго университета.**
26. **Безобразовъ, Павелъ Владиміровичъ, магистръ всеоб. истор.**
27. **Бердяевъ, Николай Александровичъ.**
28. **Бернштейнъ, Александръ Николаевичъ, психіатръ.**
29. **Блонскій, Павелъ Петровичъ, прив.-доц. Моск. унив.**
30. **Боборыкинъ, Петръ Дмитріевичъ, писатель.**
31. **Бобровъ, Евгеній Александровичъ, профессоръ Варшавскаго университета.**
32. **Болтуновъ, Александръ Павловичъ, прив.-доц. Моск. унив.**
33. **Брунъ, Михаилъ Исакіевичъ, присяжн. повѣрен.**
34. **Брюхатовъ, Левъ Дмитріевичъ, преподав. средн. уч. завед.**
35. **Булгаковъ, Сергѣй Николаевичъ, проф. Коммерч. Инст.**
36. **Вагнеръ, Владиміръ Александровичъ, докторъ зоологіи.**
37. **Васильевъ, Александръ Васильевичъ, проф. Казанск. унив.**
38. **Васильевъ, Николай Александровичъ, прив.-доц. Каз. унив.**
39. **Введенскій, Александръ Ивановичъ, проф. Петрогр. унив.**
40. **Вентцель, Константинъ Николаевичъ.**
41. **Веселовскій, Алексѣй Николаевичъ, докторъ всеобщей литературы, проф. Лазарев. института.**
42. **Вернадскій, Владиміръ Ивановичъ, академикъ Имп. Акад. Наукъ.**
43. **Вишняковъ, Ѳедоръ Владиміровичъ.**
44. **Викторовъ, Давидъ Викторовичъ, прив.-доц. Моск. унив.**
45. **Викторскій, Сергѣй Ивановичъ, прив.-доц. Моск. унив.**
46. **Виноградовъ, Николай Дмитріевичъ, докторъ философіи.**
47. **Виноградовъ, Павелъ Гавриловичъ, проф. Оксфордск. унив.**
48. **Вормсъ, Альфонсъ Эрнестовичъ.**
49. **Вульфертъ, Антонъ Карловичъ.**
50. **Вышеславцевъ, Борисъ Петровичъ, прив.-доц. Моск. унив.**
51. **Гамбаровъ, Юрій Степановичъ, проф. Петрогр. политехникума.**
52. **Ганнушкинъ, Петръ Борисовичъ, психіатръ.**

53. Герасимовъ, Осипъ Петровичъ.
54. Гиацинтовъ, Владиміръ Егоровичъ, магистръ исторіи искусства.
55. Гиляровъ, Алексѣй Никитичъ, проф. Кіевск. унив.
56. Горбовъ, Николай Михайловичъ.
57. Гротъ, Константинъ Яковлевичъ, проф. Петрогр. унив.
58. Грушка, Аполлонъ Аполлоновичъ, проф. Моск. унив.
59. Горская, Зинаида Степановна.
60. Городенскій, Николай Гавриловичъ, прив.-доц. Моск. унив.
61. Громогласовъ, Илья Михайловичъ, магистръ богословія.
62. Гуторъ, Василій Петровичъ.
63. Давыдовъ, Николай Васильевичъ.
64. Данилевскій, Василій Яковлевичъ, проф. Харьк. унив.
65. Дерюжинскій, Владиміръ Ѳедоровичъ, редакторъ «Журнала Министерства Юстиціи».
66. Джонстонъ, Вѣра Владиміровна.
67. Ефименко, Александра Яковлевна, писательница.
68. Жаковъ, Калистратъ Фалалеевичъ, прив.-доц. Петрогр. унив.
69. Жегалкинъ, Иванъ Ивановичъ, магистръ чистой математики.
70. Жуковскій, Дмитрій Евгениевичъ.
71. Жуковскій, Николай Егоровичъ, проф. Моск. унив.
72. Занцевичъ, Константинъ Петровичъ, присяжн. повѣрен.
73. Зерновъ, Дмитрій Николаевичъ, проф. Моск. унив.
74. Зографъ, Николай Юрьевичъ, проф. Моск. унив.
75. Ивановскій, Владиміръ Николаевичъ, прив.-доц. Москов. унив.
76. Ивановъ, Вячеславъ Ивановичъ, писатель.
77. Иванцовъ, Николай Александровичъ, докторъ зоологіи.
78. Ильинъ, Иванъ Александровичъ, прив.-доц. Москов. унив.
79. Ильина, Наталія Николаевна.
80. Казанскій, Александръ Павловичъ, проф. Новорос. унив.
81. Каннабихъ, Юрій Владиміровичъ, психіатръ.
82. Карповъ, Владиміръ Порфирьевичъ, проф. Моск. унив.
83. Карѣевъ, Николай Ивановичъ, д-ръ всеобщей исторіи.
84. Кистяковскій, Богданъ Александровичъ, прив.-доц. Моск. унив.
85. Колубовскій, Яковъ Николаевичъ, преподаватель педагогич. курс. въ Петроградѣ.
86. Конисси, Даніиль Павловичъ.
87. Коноваловъ, Дмитрій Григорьевичъ, препод. Москов. Высшихъ Женск. Курсовъ.

88. Корелина, Надежда Петровна, секретарь редакціи «Вопросовъ Фил. и Псих.».
89. Корниловъ, Александръ Александровичъ, проф. Москов. унив.
90. Коробкинъ, Ѳедоръ Семеновичъ, препод. средн. учебн. зав.
91. Котляревскій, Сергѣй Андреевичъ, проф. Моск. унив.
92. Кроль, Михайль Борисовичъ, психіатръ.
93. Кубицкій, Александръ Владиславовичъ.
94. Ланге, Николай Николаевичъ, проф. Новорос. унив.
95. Ланнъ, Фердинандъ, лекторъ Моск. унив.
96. Лапшинъ, Иванъ Ивановичъ, проф. Петрогр. унив.
97. Лахтинъ, Михайль Юрьевичъ, психіатръ.
98. Ледницкій, Александръ Робертовичъ.
99. Лосскій, Николай Онуфріевичъ, проф. Петрогр. унив.
100. Лурье, Осипъ Давыдовичъ.
101. Любавскій, Матвѣй Кузьмичъ, ректоръ Моск. унив.
102. Лютославскій, Викентій Францевичъ.
103. Маковельскій, Александръ Осиповичъ, прив.-доц. Казанск. унив.
104. Мальшинъ, Александръ Ивановичъ, психіатръ.
105. Мануиловъ, Александръ Аполлоновичъ, д-ръ полит. экономіи.
106. Масарикъ, Ѳома Осиповичъ, проф. Чешскаго универ. въ Прагѣ.
107. Мензбиръ, Михайль Александровичъ, докторъ зоологіи.
108. Милоковъ, Павелъ Николаевичъ, магистръ русск. исторіи.
109. Млодзѣевскій, Болеславъ Корнеліевичъ, докторъ чистой матем.
110. Мокіевскій, Павелъ Васильевичъ, докт. мед.
111. Морозова, Маргарита Кирилловна.
112. Мороховецъ, Левъ Захаровичъ, проф. Моск. унив.
113. Некрасовъ, Павелъ Алексѣевичъ, докторъ чистой матем.
114. Немировичъ-Данченко, Владиміръ Ивановичъ, писатель.
115. Новгородцевъ, Павелъ Ивановичъ, директоръ Коммерческаго Института.
116. Огневъ, Александръ Ивановичъ, прив.-доц. Моск. унив.
117. Огневъ, Иванъ Флоровичъ, проф. Моск. унив.
118. Осиповъ, Николай Евграфовичъ, психіатръ.
119. Охоровичъ, Юліанъ, д-ръ медицины.

120. **Первовъ**, Павелъ Дмитріевичъ, препод. средн. учебн. завед.
121. **Петрушевскій**, Дмитрій Моисеевичъ, д-ръ всеобщей исторіи.
122. **Поливановъ**, Михаилъ Павловичъ, прив.-доц. Моск. унив.
123. **Половцова**, Варвара Николаевна.
124. **Поповъ**, Иванъ Васильевичъ, проф. Моск. духовн. акад.
125. **Поржезинскій**, Викторъ Карловичъ, проф. Моск. унив.
126. **Постовскій**, Николай Павловичъ, психіатръ.
127. **Пржевальскій**, Владиміръ Владиміровичъ.
128. **Радловъ**, Эрнестъ Львовичъ, профессоръ философіи въ училищѣ Правовѣдѣнія.
129. **Рачинскій**, Григорій Алексѣевичъ.
130. **Ржондновскій**, Николай Ивановичъ.
131. **Розановъ**, Матвѣй Никаноровичъ, проф. Моск. унив.
132. **Россолимо**, Григорій Ивановичъ, психіатръ.
133. **Рубинштейнъ**, Моисей Матвѣевичъ, прив.-доц. Моск. унив.
134. **Рутковскій**, Л. В., прив.-доц. Петрогр. унив.
135. **Рыбаковъ**, Ѳедоръ Егоровичъ, проф. Моск. унив.
136. **Савинъ**, Александръ Николаевичъ, проф. Моск. унив.
137. **Саводникъ**, Владиміръ Ѳедоровичъ, преподаватель средн. уч. заведеній.
138. **Самсоновъ**, Николай Васильевичъ, прив.-доц. Москов. унив.
139. **Сербскій**, Владиміръ Петровичъ, психіатръ.
140. **Серджи**, Джузеппе, проф. антропологіи въ Римск. унив.
141. **Сикорскій**, Иванъ Алексѣевичъ, проф. Кіевск. унив.
142. **Смирновъ**, Ѳедоръ Александровичъ.
143. **Соколовскій**, Павелъ Эмиліевичъ, докторъ рим. права.
144. **Соколовъ**, Павелъ Петровичъ, проф. Москов. духов. акад.
145. **Софроновъ**, Ѳедоръ Васильевичъ, земскій врачъ.
146. **Спасскій**, Анатолій Алексѣевичъ, проф. Моск. дух. акад.
147. **Степпунъ**, Федоръ Августовичъ.
148. **Струве**, Петръ Бернгардовичъ, писатель.
149. **Сѣверцевъ**, Алексѣй Николаевичъ, проф. Моск. унив.
150. **Танѣевъ**, Владиміръ Ивановичъ, присяжн. повѣр.
151. **Тимковскій**, Николай Ивановичъ, писатель.
152. **Тихомировъ**, Павелъ Васильевичъ, проф. Нѣжинскаго лицея.
153. **Трубецкой**, кн., Евгенийъ Николаевичъ, докторъ государ. права.
154. **Уляницкій**, Владиміръ Антоновичъ, проф. Харьков. унив.
155. **Успенскій**, Леонидъ Васильевичъ, прив.-доц. Моск. унив.

156. **Фаворскій**, Андрей Евграфовичъ, присяжн. повѣрен.
157. **Филипповъ**, Александръ Никитичъ, проф. Моск. унив.
158. **Фонъ-Штейнъ**, Станиславъ Ѳедоровичъ, прив.-доц. Москов. университета.
159. **Франкъ**, Семень Людвиговичъ, магистръ философіи.
160. **Хвостовъ**, Веніаминъ Михайловичъ, докторъ Римскаго права.
161. **Хорошко**, Василій Константиновичъ, психіатръ.
162. **Церетели**, Софія Ивановна.
163. **Челпановъ**, Георгій Ивановичъ, проф. Московск. унив.
164. **Чижъ**, Владиміръ Ѳедоровичъ, проф. Юрьевск. унив.
165. **Шайкевичъ**, Мартинъ Осиповичъ, психіатръ.
166. **Шатерниковъ**, Михаилъ Николаевичъ, докторъ медицины.
167. **Шварцманъ** (Шестовъ), Левъ Исааковичъ.
168. **Шервинскій**, Василій Дмитріевичъ, проф. Моск. унив.
169. **Шпетъ**, Густавъ Густавовичъ, прив.-доц. Москов. унив.
170. **Штейнъ**, Владиміръ Ивановичъ, писатель.
171. **Щербина**, Александръ Моисеевичъ, прив.-доц. Москов. унив.
172. **Эверлингъ**, Сергѣй Николаевичъ.
173. **Эйхенвальдъ**, Александръ Александровичъ, докторъ физики.
174. **Эрнъ**, Владиміръ Францевичъ, прив.-доц. Моск. унив.
175. **Якоби**, Павелъ Ивановичъ, психіатръ.
176. **Яковенко**, Борисъ Валентиновичъ.
177. **Яковенко**, Владиміръ Ивановичъ, психіатръ.

Члены-соревнователи:

178. **Абрикосова**, Марія Филипповна.
179. **Абрикосовъ**, Александръ Алексѣевичъ.
180. **Андреева**, Александра Алексѣевна.
181. **Бломеріусъ**, Агнеса Васильевна.
182. **Горскій**, Константинъ Николаевичъ.
183. **Надэ**, Алексѣй Октавіевичъ.
184. **Наринская**, Марія Александровна.
185. **Любенкова**, Юлія Львовна.
186. **Львовъ**, кн., Дмитрій Петровичъ.
187. **Мазаровичъ**, Николай Ивановичъ.
188. **Метнеръ**, Елена Михайловна.
189. **Мошкина**, Екатерина Дмитріевна.
190. **Мамонтовъ**, Михаилъ Анатоліевичъ.

191. **Ремезовъ**, Иванъ Дмитриевичъ.
192. **Ферстеръ**, Наталія Павловна.
193. **Хмѣленская**, Марія Николаевна.
194. **Шахъ-Назаровъ**, Семенъ Григорьевичъ.

Примѣчаніе. Членскіе взносы принимаются въ конторѣ журнала «Вопросы Философіи и Психологіи», а во время засѣданій—въ залѣ засѣданія. Иногороднихъ членовъ просятъ адресовать свои взносы въ контору журнала «Вопросы Философіи и Психологіи». Взносъ для дѣйствительныхъ членовъ 5 руб., для членовъ-соревнователей 10 р. въ годъ. Совѣтъ Общества обращаетъ вниманіе гг. членовъ Общества на § 9 Устава.

Условія для соисканія преміи, учрежденной при Московскомъ Психологическомъ Обществѣ покойнымъ Д. А. Столыпинымъ, за сочиненіе на тему по философіи наукъ.

Московское Психологическое Общество симъ объявляетъ, что по предложенію Д. А. Столыпина и на пожертвованныя имъ средства, оно назначаетъ вновь премію въ 1000 руб. за лучшее сочиненіе на тему:

«Критическое разсмотрѣніе положенія Огюста Конта о естественномъ совпаденіи (coïncidence spontannée) первообразныхъ законовъ неорганической природы съ основными законами органической жизни и стремленіи всѣхъ реальныхъ знаній человѣка къ логическому и научному единству (unité logique et scientifique)».

См. Cours de philosophie positive, leçons 58-me et 59-me, особенно стран. 681 тома VI-го, изданія Литтре.

Психологическое Общество понимаетъ предлагаемую задачу въ томъ смыслѣ, что нужно рѣшить: *«Существуетъ ли различіе между законами наукъ о неорганической природѣ и законами социальными, и если существуетъ, то какое».*

Психологическое Общество считаетъ, что разработка этой темы предполагаетъ строго-научную и широкую философскую-ея постановку, основанную на серьезномъ знакомствѣ съ направленіями современной *гносеологии* и ученіями современной *логики*.

Срокъ подачи сочиненій 1-е января 1918 года.

Присужденіе преміи особою комиссіею при Психологическомъ Обществѣ произойдетъ въ апрѣлѣ 1918 года. По усмотрѣнію комиссіи, согласно волѣ жертвователя, премія можетъ быть раздѣлена между соискателями, а въ случаѣ неудовлетворительно-

сти представленныхъ сочиненій, присужденіе преміи или значительной части ея можетъ быть отнесено на новый срокъ.

Въ соисканіи преміи могутъ участвовать всѣ лица, получившія высшее образованіе. Сочиненія должны быть написаны на русскомъ языкѣ и доставлены въ Московскій университетъ на имя предсѣдателя Психологическаго Общества. Фамиліи и адреса соискателей должны быть присланы въ запечатанныхъ конвертахъ съ обозначеніемъ на нихъ девизовъ или эпитафировъ представленныхъ сочиненій.

Московское Психологическое Общество извѣщаетъ объ учрежденіи при Обществѣ преміи имени Вл. С. Соловьева. Премія присуждается согласно печатаемому ниже „Положенію о преміи имени Вл. С. Соловьева при Московскомъ Психологическомъ Обществѣ“. Ближайшій срокъ для представленія сочиненія на премію 1-ое марта 1917-го года (всѣ слѣдующіе сроки будутъ трехлѣтніе). Сочиненія посылаются на имя Предсѣдателя Московскаго Психологическаго Общества, въ редакцію журнала „Вопросы Философіи и Психологіи“ (Пречистенка, Полуэктовъ пер., д. 8, кв. 29).

Положеніе о преміи имени Вл. С. Соловьева при Московскомъ Психологическомъ Обществѣ.

1. Премія имени Вл. С. Соловьева учреждается при Московскомъ Психологическомъ Обществѣ изъ процентовъ съ капитала, пожертвованнаго лицомъ, пожелавшимъ остаться неизвѣстнымъ. Капиталъ заключается въ двухъ облигаціяхъ 5% Россійскаго займа 1906 года, каждая по номинальной стоимости въ 1,875 рублей (годовой доходъ съ этихъ бумагъ 187 р. 50 к.).

2. Премія присуждается разъ въ три года (приблизительно въ суммѣ 560 рублей), для чего по истеченіи каждыхъ трехъ лѣтъ выбирается соотвѣтствующая комиссія. Если же по истеченіи трехлѣтняго срока премія не будетъ присуждена, то при-

сужденіе ея откладывается еще на годъ. Если же и въ теченіе этого срока не окажется достойнаго преміи сочиненія, то премія объявляется на новые три года, а накопившіеся за четыре года проценты присоединяются къ капиталу.

3. Сочиненія, представляемые на премію, могутъ быть какъ въ печатномъ видѣ, такъ и въ рукописи. Сочиненія, написанныя на иностранныхъ языкахъ, должны быть представлены, при соисканіи преміи, въ переводѣ на русскій языкъ.

4. Премія можетъ быть присуждена и за такое сочиненіе, которое не представлено для соисканія преміи, но по своему содержанию и по своимъ достоинствамъ вполне удовлетворяетъ условіямъ полученія преміи.

5. Премія можетъ быть присуждена за самостоятельное серьезное изслѣдованіе, посвященное разсмотрѣнію творчества Вл. С. Соловьева и его ученію, въ его цѣломъ или въ его частяхъ, или же ставящее своею задачею изученіе жизни и личности мыслителя. Авторъ сочиненія, представляемаго на премію, долженъ обнаружить въ немъ близкое знакомство съ положеніемъ трактуемой проблемы въ современной философіи и въ современной наукѣ.

6. Комиссія по присужденію преміи составляется изъ предсѣдателя или товарища предсѣдателя Московскаго Психологическаго Общества, двухъ членовъ совѣта Общества (по избранію Совѣта) и трехъ членовъ Общества (по избранію Общества). Избранная въ такомъ составѣ Комиссія можетъ приглашать въ свою среду лицъ (независимо отъ того, состоятъ ли они членами Психологическаго Общества или не состоятъ), извѣстныхъ Комиссіи въ качествѣ выдающихся специалистовъ по тѣмъ вопросамъ, которые трактуются въ поданныхъ на премію сочиненіяхъ.

7. Объявленія о преміи печатаются въ журналѣ «Вопросы философіи и психологіи» и въ другихъ изданіяхъ Психологическаго Общества.

ВЪ КОНТОРѢ РЕДАКЦИИ ЖУРНАЛА
„ВОПРОСЫ ФИЛОСОФІИ И ПСИХОЛОГІИ“

продаются «Труды Московскаго Психологическаго Общества»:

Выпускъ II. Иммануилъ Кантъ. Прологомены ко всякой будущей метафизикѣ. Пер. Влад. Соловьева. Изд. третье. Цѣна 1 р. 20 к., съ перес. 1 р. 40 к.

Выпускъ IV. Г. В. Лейбницъ. Избранныя философскія сочиненія съ портретомъ Лейбница, подъ ред. В. П. Преображенскаго. Изд. 2-е. Ц. 1 р. 50 к. За пересылку 25 к.

Выпускъ V. Бенедиктъ Спиноза. Этика. Перев. съ лат. Н. Иванцова. Съ портретомъ Спинозы. Изд. 2-е. Ц. 2 р.

Выпускъ VI. Э. Кёрдъ. Гегель. Переводъ съ англійскаго подъ редакціей и съ предисловіемъ кн. С. Н. Трубецкаго. Съ приложеніемъ статьи о Гегель Вл. С. Соловьева. Цѣна 1 р. 50 к.

Выпускъ VII. Иммануилъ Кантъ. Основположеніе къ метафизикѣ нравовъ. Переводъ Л. Д. В. подъ ред. В. М. Хвостова. Ц. 70 к.

Выпускъ VIII. Спиноза. Трактатъ объ очищеніи интеллекта и о пути, наилучшимъ образомъ ведущемъ къ истинному познанію вещей. Переводъ В. Н. Половцовой. Ц. 1 р.

Изданія Московскаго Психологическаго Общества:

Г. А. Гирнъ. Анализъ вселенной въ ея элементахъ. Перев. съ франц. Съ предисловіемъ С. И. Старынкевича. Ц. 2 р.

Фридрихъ Паульсенъ. Введеніе въ философію. Переводъ съ послѣдняго нѣмецкаго изданія. Изд. 4-е. Ц. 2 р. 50 к.

Средина и постоянство. Переводъ съ китайскаго Д. П. Конисси. Ц. 25 к., съ перес. 35 к.

М. С. Корелинъ. Очерки итальянскаго возрожденія. Изд. 2-е. Ц. 1 р.

Его-же. Ранній итальянскій гуманизмъ и его исторіографія. Критическое изслѣдованіе. Т. I. Исторіографическій обзоръ.—Ц. 2 р. Т. II. Франческо Петрарка. Ц. 1 р. 30 к. Т. III. Джіованни Боккачіо. Ц. 90 к. Т. IV. 2 р. Изд. 2-е.

В. Н. Ивановскій. Очеркъ жизни и дѣятельности Н. Я. Грота. Ц. 30 к.

А. Бэнъ. Психологія т. II. Переводъ и предисловіе Вл. Н. Ивановскаго. М. 1906 г. Ц. 2 р. 50 к., студентамъ 1 р. 75 к.

Фр. Паульсенъ. Основы этики. Перев. съ (разрѣш. автора) 9-го нѣмецк. изд. подъ ред. Вл. Н. Ивановскаго. М. 1907. Ц. 2 р. 40 к.

Л. Лопатинъ. Князь С. Н. Трубецкой и его общее философское міросозерцаніе. Ц. 40 к.

Его-же. Положительныя задачи философіи. Ч. I. Изд. 2-е. Ц. 2 р.

Кн. С. Н. Трубецкой. Т. I. Публицистическія статьи Ц. 2 р. Т. III. Метафизма въ древней Греціи Ц. 3 р.

Его-же. Курсъ исторіи древней философіи. Ч. I. Ц. 1 р. 25 к. Ч. II. Ц. 1 р.

Н. Д. Виноградовъ. Философія Давида Юма. Часть I. Теоретическая философія. Ц. 1 р. 25 к. Часть II. Этика Д. Юма въ связи съ важнѣйшими направленіями британской морали XVII—XVIII вв. Ц. 1 р. 75 к.

Указатель статей, рецензій и замѣтокъ, напечатанныхъ въ журналѣ „Вопросы Философіи и Психологіи“ за двадцатилѣтіе 1899—1909. Москва 1910. Ц. 20 к.

В. М. Хвостовъ. I. Психологія женщинъ. II. О равноправіи женщинъ. Ц. 50 к. Доходъ отъ продажи этой брошюры поступаетъ въ пользу недостаточн. слушательницъ Моск. Высш. Женск. Курсовъ.

Его-же. Этика человѣческаго достоинства. Ц. 1 р.

Его-же. Этика Метерлинка. Ц. 75 к.

Философскій сборникъ. Льву Михайловичу Лопатину къ тридцатилѣтію научно-педагогической дѣятельности. Отъ Московскаго Психологическаго Общества. Ц. 1 р. 50 к.

1916 г. ПРОДОЛЖАЕТСЯ ПОДПИСКА Годъ XXVII.

НА ЖУРНАЛЪ

„Вопросы Философiи и Психологiи“.

ИЗДАНИЕ МОСКОВСКАГО ПСИХОЛОГИЧЕСКАГО ОБЩЕСТВА

ПРИ СОДЪЙСТВИИ

ПЕТРОГРАДСКАГО ФИЛОСОФСКАГО ОБЩЕСТВА

НА 1916 г.

Условiя подписки: на годъ (съ 1-го января 1916 г. по 1-е января 1917 г.) безъ доставки — 7 руб., съ доставкой въ Москвѣ—7 руб. 50 коп., съ пересылкой въ другiе города—8 руб., за границу—9 руб.

Учащiеся въ высшихъ учебныхъ заведенiяхъ, сельскiе учителя и сельскiе священники пользуются скидкой въ 2 руб. Подписка на льготныхъ условiяхъ принимается только въ конторѣ журнала, непосредственно или письменно.

Подписка, кромѣ книжныхъ магазиновъ: „Новаго Времени“ (Спб., Москва, Одесса и Харьковъ), Карбасникова (Спб., Москва, Варшава), Вольфа (Спб. и Москва), Оглоблина (Кiевъ), Башмакова (Казань) и другихъ, принимается

ВЪ КОНТОРѢ ЖУРНАЛА:

Москва, Пречистенка, Полуэктовъ пер., д. 8, кв. 29.

Полные годовые экземпляры журнала за третiй (№№ 10—14), четвертый (№№ 16—20), пятый (№№ 21—25), шестой (№№ 26—30), седьмой (№№ 31—35), — восьмой (№№ 36—40), десятый (№№ 46—50), одиннадцатый (№№ 51—55), двѣнадцатый (№№ 56—60), тринадцатый (№№ 61—65), четырнадцатый (№№ 66—70) по 2 руб. за годъ, шестнадцатый (№№ 76—80), семнадцатый (№№ 81—85), осемнадцатый (№№ 86—90), девятнадцатый (№№ 91—95), двадцатый (№№ 96—100), двадцать второй (№№ 106—110), двадцать третiй (№№ 111—115) и двадцать четвертый годы по 3 руб. за каждый годъ. Экземпляры за 1898, 1904 и 1910 гг. всѣ распроданы; 1914—5 руб.; 1915 г.—7 р.; пересылка по разстоянiю. Подписчики на 1916 г. получаютъ журналъ, при выпискѣ всѣхъ прежнихъ годовъ изданiя сразу, по 2 руб. за годъ до 1914 г. включительно. Всѣ книги можно выписывать наложен. платежомъ, при чемъ взимается съ каждаго руб. по 2 к.

Юбилейный номеръ (1885—1910) продается отдѣльно. Ц. 1 р.

За перемѣну адреса уплачивается 20 коп.; въ случаѣ неполученiя какаго-либо номера журнала просятъ увѣдомлять объ этомъ контору не позже выхода слѣдующаго за неполученнымъ номера.

Въ журналѣ помѣщаются платныя объявленiя—исключительно о книгахъ и художественныхъ изданiяхъ—по 10 руб. за страницу.

1. Всѣ статьи, доставляемыя въ редакцiю, въ случаѣ надобности, подлежатъ сокращенiю и редакционнымъ поправкамъ.—2. Статьи, присылаемыя въ редакцiю, должны быть написаны четкимъ почеркомъ или переписаны на машинѣ.—3. Время напечатанiя статей и распредѣленiе ихъ по книгамъ опредѣляются редакторомъ сообразно наличному материалу.—4. Статьи, присылаемыя въ редакцiю безъ обозначенiя условiй, поступаютъ въ полное ея распоряженiе.—5. Размѣръ оплаты статей гонораромъ опредѣляется по особымъ правиламъ, выработаннымъ редакцiей.—6. Статьи, не принятыя редакцiей, высылаются авторамъ обратно наложеннымъ платежомъ.

Всѣ статьи для журнала и письма въ редакцiю должны быть адресуемы въ контору редакцiи: Пречистенка, Полуэктовъ пер., д. 8, кв. 29.

Редакторъ Л. М. Лопатинъ, издатель „Руниверс“