

Ф и л о с о ф с к и е
Т е х н о л о г и и

В л а д и м и р
СОЛОВЬЕВ

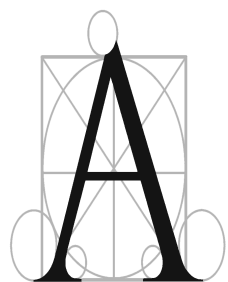
ЧТЕНИЯ

О БОГОЧЕЛОВЕЧЕСТВЕ

теоретическая
философия

А

академический
проект



Вл.С. Соловьев

ЧТЕНИЯ
О БОГОЧЕЛОВЕЧЕСТВЕ

Чтения о богочеловечестве
Теоретическая философия



УДК 1/14
ББК 87.3 (2)
С 60

Редакционный совет серии:

*А.А. Гусейнов (акад. РАН), В.А. Лекторский (акад. РАН),
Т.И. Ойзерман (акад. РАН), В.С. Степин (акад. РАН,
председатель совета), П.П. Гайденко (чл.-корр. РАН),
В.В. Миронов (чл.-корр. РАН), А.В. Смирнов (чл.-корр. РАН),
Б.Г. Югин (чл.-корр. РАН)*

Соловьев Вл.С.

С 60 Чтения о богочеловечестве. — М.: Академический
Проект, 2020. — 293 с. — (Философские технологии:
русская философия).

ISBN 978-5-8291-3570-6

В настоящее издание вошли базовые теоретические работы выдающегося русского философа-идеалиста Владимира Сергеевича Соловьева (1853 — 1900): «Чтения о богочеловечестве», «Теоретическая философия».

Книга предназначена для философов, историков, культурологов и всех интересующихся историей отечественной мысли.

**УДК 1/14
ББК 87.3 (2)**

ISBN 978-5-8291-3570-6

© Оригинал-макет, оформление.
Академический Проект, 2020

ЧТЕНИЯ
О БОГОЧЕЛОВЕЧЕСТВЕ



Чтение первое

Я буду говорить об истинах положительной религии — о предметах очень далеких и чуждых современному сознанию, интересам современной цивилизации. Интересы современной цивилизации — это те, которых не было вчера и не будет завтра. Позволительно предпочитать то, 5 что одинаково важно во всякое время.

Впрочем, я не стану полемизировать с теми, кто в настоящее время отрицательно относится к религиозному началу, я не стану спорить с современными противниками религии, — потому что они правы. Я говорю, что отвергающие религию в настоящее время правы, потому что современное состояние самой религии вызывает отрицание, потому что религия в действительности является не тем, чем она должна быть. 10

Религия, говоря вообще и отвлеченно, есть связь человека и мира с безусловным началом и средоточием всего существующего. Очевидно, что если признавать действительность такого безусловного начала, то им должны определяться все интересы, все содержание человеческой жизни и сознания, от него должно зависеть и к нему относиться 15 все существенное в том, что человек делает, познает и производит. Если допускать безусловное средоточие, то все точки жизненного круга должны соединяться с ним равными лучами. Только тогда является единство, цельность и согласие в жизни и сознании человека, только 20 тогда все его дела и страдания в большой и малой жизни превращаются из бесцельных и бессмысленных *явлений* в разумные, внутренне необходимые *события*. Совершенно несомненно, что такое всеобъемлющее, центральное значение должно принадлежать религиозному началу, 25 если вообще признавать его, и столь же несомненно, что в действительности для современного цивилизованного 30



человечества, даже для тех в среде его, кто признает религиозное начало, религия не имеет этого всеобъемлющего и центрального значения. Вместо того чтобы быть всем во всем, она прячется в очень маленький и очень далекий уголок нашего внутреннего мира, является одним из множества различных интересов, разделяющих наше внимание.

Современная религия есть вещь очень жалкая — собственно говоря, религии как господствующего начала, как центра духовного тяготения нет совсем, а есть вместо этого так называемая религиозность как личное настроение, личный вкус: одни имеют этот вкус, другие нет, как одни любят музыку, другие — нет.

За отсутствием безусловного средоточия является у нас столько же относительных, временных центров жизни и сознания, сколько есть у нас различных потребностей и интересов, вкусов и влечений, мнений и взглядов.

Останавливаться на умственном и нравственном разладе и безначалии, господствующих в настоящее время не только в обществе, но в голове и сердце каждого отдельного человека, было бы излишне, — это дело слишком известное для каждого, кто когда-нибудь всматривался в себя и вокруг себя.

Это безначалие, этот разлад есть несомненный, очевидный факт; но такой же несомненный и очевидный факт есть то, что человечество не может остановиться на этом, что оно во всяком случае ищет единящего и связующего начала. Мы видим в самом деле, что и современная западная цивилизация, отвергнувшая религиозное начало как оказавшееся субъективным и бессильным в данной своей форме, и эта цивилизация, однако, стремится вне религиозной сферы найти некоторые связующие начала для жизни и сознания, стремится заменить чем-нибудь отвергнутых богов. Хотя, по господствующему убеждению, все концы и начала человеческого существования сводятся к наличной действительности, к данному природному бытию, и вся наша жизнь должна быть замкнута «в тесный круг подлунных впечатлений», однако и в этом тесном круге современная цивилизация усиливается найти для человечества единящее и организующее начало.



Этим стремлением организовать человечество вне безусловной религиозной сферы, утвердиться и устроиться в области временных, конечных интересов, этим стремлением характеризуется вся современная цивилизация.

Наиболее последовательно, с наибольшим сознанием и полнотой проявляется это стремление в двух современных построениях, из которых одно — я разумею *социализм* — относится по преимуществу к практическим интересам общественной *жизни*, другое — я разумею *позитивизм* — имеет в виду теоретическую область научного *знания*.

Как социализм, так и позитивизм не стоят к религии в прямом отношении ни отрицательном, ни положительном: они хотят только занять пустое место, оставленное религией в жизни и знании современного цивилизованного человечества. С этой точки зрения они и должны быть оцениваемы.

И, во-первых, я не буду опровергать социализм. Обыкновенно он опровергается теми, которые боятся его правды. Но мы держимся таких начал, для которых социализм не страшен. Итак, мы можем свободно говорить о *правде социализма*. И прежде всего он оправдывается исторически как необходимое следствие, как последнее слово предшествующего ему западного исторического развития.

Французская революция, с которой ясно обозначился существенный характер западной цивилизации как цивилизации внерелигиозной, как попытки построить здание вселенской культуры, организовать человечество на чисто мирских, внешних началах, французская революция, говорю я, провозгласила как основание общественного строя — права *человека* вместо прежнего божественного права. Эти *права* человека сводятся к двум главным: *свободе* и *равенству*, которые должны примиряться в *братстве*¹. Великая революция провозгласила свободу, равенство и

¹ Если признано верховное значение человека как такого, его самозаконность, то отсюда само собою вытекает признание его *свободы*, так как ничто не может иметь власть над ним, источником всякой власти; а так как свойство быть человеком одинаково принадлежит всем людям, то отсюда же вытекает и равенство.



братство. Провозгласила, *но* не осуществила: эти три слова так и остались пустыми словами. Социализм является попыткой осуществить действительно эти три принципа. Революция установила гражданскую свободу. Но при
5 существовании данного общественного неравенства освобождение от одного господствующего класса есть подчинение другому. Власть монархии и феодалов только заменяется властью капитала и буржуазии. Одна свобода еще ничего не дает народному большинству, если нет
10 равенства. Революция провозгласила и это последнее. Но в нашем мире, основанном на борьбе, на неограниченном соревновании личности, *равенство прав* ничего не значит без *равенства сил*. Принцип равенства, равноправность оказалась действительно только для тех, кто имел
15 в данный исторический момент силу.

Но историческая сила переходит из одних рук в другие, и, как имущественный класс, буржуазия, воспользовался принципом равенства для своей выгоды, потому что в данную историческую минуту за этим классом была
20 сила, так точно класс неимущий, пролетариат, естественно стремится воспользоваться тем же принципом равенства в свою пользу, как только в его руки перейдет сила.

Общественный строй должен опираться на какое-нибудь положительное основание. Это основание имеет
25 или характер безусловный, сверхприродный и сверхчеловеческий, или же оно принадлежит к условной сфере данной человеческой природы: общество опирается или на *воле Божией*, или на воле людской, на *воле народной*. Против этой дилеммы нельзя возражать тем, что общественный строй может определяться силой государственной власти правительства, ибо сама эта государственная власть, само правительство на чем-нибудь опирается: или на воле Божией, или на воле народной.

Первый член дилеммы был отвергнут западной цивилизацией: французская революция, решительно разделившись с традиционными началами, решительно установила демократический принцип, по которому общественный строй опирается на воле народа. Воля народа, с этой точки зрения, есть не более как воля совокупности лиц, составляющих народ. В самом деле, великая революция начала
40



с провозглашения, что человек как такой имеет безусловные права, имеет их по природе, в силу своего человеческого достоинства; а так как всем лицам одинаково принадлежит общечеловеческое достоинство, составляющее источник всех прав, то все лица необходимо равноправны. Каждое из 5 этих лиц само по себе имеет законодательную власть, в результате же законодательная власть принадлежит большинству этих лиц, большинству народа.

Если воля народного большинства есть основание и единственное основание всех прав и всякого закона и если 10 воля народного большинства естественно ставит себе предметом благосостояние этого большинства, то это благосостояние является высшим правом и законом. И если один класс, если меньшинство народа пользуется в действительности большим материальным благосостоянием, нежели большинство, то с этой точки зрения это 15 является злоупотреблением и неправдой.

Таково настоящее положение дела. Революция, утвердившая в принципе *демократию*, на самом деле произвела пока только плутократию. Народ управляет собою 20 только *de jure, de facto*¹ же верховная власть принадлежит ничтожной его части — богатой буржуазии, капиталистам. Так как плутократия по природе своей вообще доступна для всякого, то она и является царством свободного соревнования, или конкуренции. Но эта свобода и равноправность 25 являются для большинства только как отвлеченная возможность. Существование наследственной собственности и ее сосредоточение в немногих руках делает из буржуазии отдельный привилегированный класс, а огромное большинство рабочего народа, лишенное всякой собственности, при всей своей отвлеченной свободе и равноправности в действительности превращается в поработенный 30 класс пролетариев, в котором равенство есть равенство нищеты, а свобода очень часто является как свобода умереть с голоду. Но существование постоянного пролетариата, составляющее характеристическую черту современной западной цивилизации, именно в ней-то и лишено всякого оправдания. Ибо если старый порядок опирался на известные абсолютные принципы, то современная плутократия может ссылаться в свою пользу только на силу 40



факта, на исторические условия. Но эти условия меняются; на исторических условиях было основано и древнее рабство, что не помешало ему исчезнуть. Если же говорить о справедливости, то не справедливо ли, чтобы богатство принадлежало тому, кто его производит, то есть рабочим? Разумеется, капитал, то есть результат предшествовавшего труда, столь же необходим для производства богатства, как и настоящий труд, но никем и никогда не была доказана необходимость их исключительного разделения, то есть что одни лица должны быть *только* капиталистами, а другие *только* рабочими.

Таким образом, стремление социализма к равноправности материального благосостояния, стремление перенести это материальное благосостояние из рук меньшинства в руки народного большинства является совершенно естественным и законным с точки зрения тех принципов, которые были провозглашены французской революцией и легли в основание всей современной цивилизации.

Социализм является как сила исторически оправданная и которой бесспорно принадлежит на Западе ближайшее будущее. Но он не хочет быть только исторической силой, иметь только условное оправдание, он хочет быть высшей нравственной силой, имеет притязание на осуществление безусловной правды в области общественных отношений. Но тут социализм неизбежно, роковым образом вступает в противоречие с самим собою, и несостоятельность его становится очевидной. Он хочет осуществить правду в обществе — в чем же состоит эта правда? Опять-таки в равномерности материального благосостояния. Одно из двух: или материальное благосостояние есть цель само по себе — в таком случае, так как стремление к материальному благосостоянию есть только естественный факт человеческой природы, то утверждение этого стремления как принципа не может иметь никакого нравственного значения. Социализм при первом своем появлении провозгласил восстановление прав материи; материя действительно имеет свои права, и стремление к осуществлению этих прав очень естественно, но это и есть только одно из естественных стремлений человека, и, конечно, не самое лучшее: значения безусловной правды очевид-



но здесь быть не может. Провозглашать восстановление прав материи как нравственный принцип — все равно что провозглашать восстановление прав эгоизма, как это и сделал один основатель социально-религиозной секты в Америке, поставивший на место десяти Моисеевых заповедей свои двенадцать, из которых первая гласит: «люби самого себя», — требование совершенно законное, но, во всяком случае, излишнее. Или же материальное благосостояние само по себе не есть цель для социализма, а целью является только справедливость в распределении этого благосостояния.

Справедливость, в нравственном смысле, есть некоторое самоограничение своих притязаний в пользу чужих прав; справедливость, таким образом, является некоторым пожертвованием, самоотрицанием, и чем больше самопожертвования, чем больше самоотрицания, тем в нравственном смысле лучше. В таком случае, становясь на нравственную точку зрения, невозможно придавать никакого нравственного значения со стороны рабочего класса требованию равномерного распределения материального благосостояния, так как здесь справедливость — если есть тут справедливость — является для этого класса тождественною с его выгодами, — требование, следовательно, своекорыстное и потому не может иметь нравственного значения.

Социализм иногда изъявляет притязание осуществлять христианскую мораль. По этому поводу кто-то произнес известную остроту, что между христианством и социализмом в этом отношении только та маленькая разница, что христианство требует отдавать свое, а социализм требует брать чужое.

Но если даже допустить, что требование экономического равенства со стороны неимущего класса есть требование только своего, справедливо ему принадлежащего, то и в таком случае это требование не может иметь нравственного значения в положительном смысле, ибо брать свое есть только *право*, а никак не заслуга. В своих требованиях, если и признать их справедливыми, рабочий класс стоит очевидно на юридической, а не на нравственной точке зрения.



Но если социализм не может иметь нравственного значения в качестве своекорыстного стремления неимущего класса, то это, конечно, не мешает ему представлять нравственный характер как требование общественной правды безотносительно к тем, кто это требование заявляет. И действительно, социализм, во всяком случае, прав, восставая против существующей общественной неправды, — но где корень этой неправды? Очевидно, в том, что общественный строй основывается на эгоизме отдельных лиц, откуда происходит их соревнование, их борьба, вражда и все общественное зло.

Если же корень общественной неправды состоит в эгоизме, то правда общественная должна основываться на противоположном, то есть на принципе самоотрицания или любви.

Для того чтобы осуществить правду, каждое отдельное лицо, составляющее общество, должно положить предел своему исключительному самоутверждению, стать на точку зрения самоотрицания, отказаться от своей исключительной воли, пожертвовать ею. Но в пользу кого? Для кого, с нравственной точки зрения, следует жертвовать своей волей? В пользу ли других отдельных лиц, из которых каждое само стоит на эгоизме, на самоутверждении, — в пользу ли всех вместе? Но, во-первых, жертвовать своей волей, своим самоутверждением в пользу всех — *невозможно*, ибо все, как совокупность отдельных лиц, не составляют и не могут составлять действительной цели человеческой деятельности, они не даны как действительный реальный предмет, каковым всегда являются только некоторые, а не все; во-вторых, такое самопожертвование было бы и несправедливо, потому что, отрицая эгоизм в себе, несправедливо было бы утверждать его в других, поддерживать чужой эгоизм.

Итак, осуществление правды или нравственного начала возможно только по отношению к тому, что по самой природе своей есть правда. Нравственную границу эгоизма в данном лице может быть не эгоизм других, не самоутверждающаяся их воля, а только то, что само по себе не может быть исключительным и эгоистичным, что само по себе, по своей природе есть правда. Только тогда



воля всех может быть для меня нравственным законом, когда эти все сами осуществляют правду, сами причастны безусловному нравственному началу. Следовательно, любовь и самопожертвование по отношению к людям возможны только тогда, когда в них осуществляется безусловное, выше людей стоящее начало, по отношению к которому все одинаково представляют неправду и все одинаково должны отречься от этой неправды.

В противном случае, если такого безусловного нравственного начала не признается, если другие все являются только как условные существа, представляющие известную натуральную силу, то подчинение им будет только насилием с их стороны. Всякая власть, не представляющая собою безусловного начала правды, всякая такая власть есть насилие, и подчинение ей может быть только вынужденное². Свободное же подчинение каждого всем, очевидно, возможно только тогда, когда все эти сами подчинены безусловному нравственному началу, по отношению к которому они равны между собою, как все конечные величины равны по отношению к бесконечности. По природе люди неравны между собою, так как обладают неодинаковыми силами, вследствие же неравенства сил они необходимо оказываются в насильственном подчинении друг у друга, следовательно, по природе они и несвободны; наконец, по природе люди чужды и враждебны друг другу, природное человечество никак не представляет собою братства. Если, таким образом, осуществление правды невозможно на почве данных природных условий — в царстве природы, то оно возможно

² При этом совершенно безразлично, отдельный ли человек, или большинство народа, или даже большинство всего человечества заявляют притязание на такую власть, потому что количество само по себе, очевидно, не дает никакого нравственного права, и масса как масса не представляет никакого внутреннего преимущества (если же говорить об удобстве, то, без всякого сомнения, деспотизм одного гораздо удобнее деспотизма массы: οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίῃ εἰς κοίρανος ἔστω). [Нехорошо многовластие, один да будет властитель (греч.) — цитата из «Илиады» Гомера (II, 204).]



лишь в царстве благодати, то есть на основании нравственного начала как безусловного или божественного.

Таким образом, социализм своим требованием общественной правды и невозможностью осуществить ее на конечных природных основаниях логически приводит к признанию необходимости безусловного начала в жизни, то есть к признанию религии. В области знания к такому же заключению приводит *позитивизм*.

Против традиционной теологии были провозглашены так называемым просвещением XVIII века права человеческого разума. Но разум есть только средство, орудие или среда познания, а не содержание его. Разум дает идеальную *форму*, содержание же разума или разумного познания есть *реальность*, и притом, так как реальность сверхприродная, метафизическая, отвергнута рассудочным просвещением, то остается только условная реальность данных природных явлений. Истина есть данный факт, то, что совершается или бывает. Таков общий принцип позитивизма. В нем нельзя не видеть законного стремления *реализовать* истину, осуществить ее в крайних пределах действительности, показать как видимый осязательный факт; точно так же, как и в социализме нельзя отрицать законного стремления реализовать нравственное начало, провести его в крайние пределы жизни, в сферу материальных экономических отношений. Но как для того, чтобы правда могла быть осуществлена человеком в низшей сфере жизни, она должна прежде существовать сама по себе независимо от человека, точно так же и истина прежде, чем стать фактом для человека, должна иметь собственную независимую реальность. В самом деле, как отдельная данная воля не представляет сама по себе никакого добра, никакой правды, а становится праведной только чрез нормальное отношение или согласие со всеобщей волей — и всеобщей не в смысле механического соединения воли многих или всех, а в смысле воли по природе своей всеобщей, то есть воли Того, кто есть все, воли Божией; точно так же отдельный факт, отдельное явление очевидно не представляет истины само по себе, в своей отдельности, а признается истинным лишь в нормальном отношении, в логической связи или согласии со всем или



с реальностью всего — и притом *всего* опять-таки не в механическом смысле, не в смысле совокупности всех явлений или фактов, ибо, во-первых, такая совокупность не может существовать в нашем познании, так как число фактов или явлений неисчерпаемо и, следовательно, не 5
может представлять определенной суммы, а во-вторых, если бы такая совокупность и существовала, то она все-таки не составляла бы сама по себе истины, потому что если каждый отдельный факт не есть истина, то, очевидно, из соединения всех таких фактов, которые не суть 10
истина, нельзя получить истины (как множество нулей не произведут единицу и множество негодяев не составят одного праведника); следовательно, реальность всего, всеобщая или всецелая реальность, есть реальность *Того, кто есть все*, — реальность Божия. Но эта безусловная 15
реальность доступна сама по себе только непосредственному восприятию, внутреннему откровению, то есть она составляет предмет *религиозного* знания.

Итак, и социализм, и позитивизм, если последовательно развивать их принципы, приводят к требованию 20
религиозного начала в жизни и знании.

Религия есть воссоединение человека и мира с безусловным и всецелым началом. Это начало, как всецелое или всеобъемлющее, ничего не исключает, а потому истинное воссоединение с ним, истинная религия не 25
может исключать, или подавлять, или насильственно подчинять себе какой бы то ни было элемент, какую бы то ни было живую силу в человеке и его мире.

Воссоединение, или религия, состоит в приведении всех стихий человеческого бытия, всех частных начал и 30
сил человечества в правильное отношение к безусловно-центральному началу, а через него и в нем к правильному согласному отношению их между собою.

Так как безусловное начало, по существу своему, не допускает исключительности и насилия, то это воссоединение частных сторон жизни и индивидуальных сил со всецелым началом и между собою должно быть безусловно *свободным*; притом все эти начала и силы, каждое в 35
своих пределах, в пределах своего назначения или своей идеи, имеют *равное* право на существование и развитие. 40



Но так как они все соединены в одно общее безусловное целое, к которому все они относятся как различные, но одинаково необходимые элементы, то они представляют между собою полную солидарность, или *братство*.

5 Таким образом, с этой стороны религиозное начало является как единственно действительное осуществление свободы, равенства и братства.

Я сказал, что по смыслу религиозной идеи воссоединение отдельных существ и частных начал и сил с безусловным началом должно быть свободным; это значит, что эти отдельные существа и эти частные начала сами от себя или по своей воле должны прийти к воссоединению и безусловному согласию, сами должны отказаться от своей исключительности, от своего самоутверждения
15 или эгоизма.

Путь к спасению, к осуществлению истинного равенства, истинной свободы и братства лежит через самоотрицание. Но для самоотрицания необходимо предварительное самоутверждение: для того, чтобы отказаться от своей исключительной воли, необходимо сначала иметь ее; для того, чтобы частные начала и силы свободно воссоединились с безусловным началом, они должны прежде отделиться от него, должны *стоять на своем*, стремиться к исключительному господству и безусловному значению,
20 ибо только реальный опыт, изведенное противоречие, испытанная коренная несостоятельность этого самоутверждения может привести к вольному отречению от него и к сознательному и свободному требованию воссоединения с безусловным началом.

30 Отсюда виден великий смысл отрицательного западного развития, великое назначение западной цивилизации. Она представляет полное и последовательное отпадение человеческих природных сил от божественного начала, исключительное самоутверждение их, стремление на самих себе основать здание вселенской культуры. Через несостоятельность и роковой неуспех этого стремления является самоотрицание, самоотрицание же приводит к свободному воссоединению с божественным началом.

40 Коренной поворот, великий кризис в сознании западного человечества уже начался. Ясным выражением



его являются развитие и успех пессимистических воззрений, по которым существующая действительность есть зло, обман и страдание, источник же этой действительности и, следовательно, этого зла, обмана и страдания лежит в самоутверждающейся воле, в жизненном хотении, и значит, спасение — в отрицании этой воли, в самоотрицании.

Это пессимистическое воззрение, этот поворот к самоотрицанию является пока только в теории, в философской системе, но можно с уверенностью предвидеть, что скоро — именно когда на Западе социальная революция достигнет победы и, достигнув победы, увидит бесплодность этой победы, увидит свою собственную несостоятельность, невозможность основать согласный и правильный общественный строй, осуществить правду на основаниях условного преходящего бытия, когда западное человечество убедится самым делом, самую историческую действительностью в том, что самоутверждение воли, как бы оно ни проявлялось, есть источник зла и страдания, — тогда пессимизм, поворот к самоотрицанию перейдет из теории в жизнь, тогда западное человечество будет готово к принятию религиозного начала, положительного откровения истинной религии.

Но, по закону разделения исторического труда, один и тот же культурный тип, одни и те же народы не могут осуществить двух мировых идей, сделать два исторические дела, и если западная цивилизация имела своею задачей, своим мировым назначением осуществить отрицательный переход от религиозного прошлого к религиозному будущему, то положить начало самому этому религиозному будущему суждено другой исторической силе.

Чтение второе

Я сказал, что назначение западного развития, западной внерелигиозной цивилизации — служить необходимым переходом для человечества от религиозного прошлого к религиозному будущему.

5 Мы можем получить некоторое понятие об общем характере этого будущего, если рассмотрим, чем грешило религиозное прошлое, в чем его главная неправда, вызвавшая необходимость отрицания и отрицательного перехода к иным формам.

10 Религиозное прошлое, о котором я говорю, представляется римским католичеством. Хотя несостоятельность этой формы признана уже, но до тех пор, пока не совершится переход от нее к новой и лучшей, и притом еще более положительной и всеобъемлющей форме, до тех
15 Пор католичество сохранит и свою условную силу, и свое условное право. Пока не осуществляются в жизни и сознании цивилизованного человечества положительные зияющие начала будущего, до тех пор положительное прошедшее еще тяготеет над отрицательным настоящим. Оно может
20 быть упразднено, и действительно и окончательно упразднится только таким началом, которое даст больше, чем оно, а не пустым и немощным отрицанием. Поэтому-то католичество все стоит еще и ведет упорную борьбу против умственного и социального прогресса — прогресса,
25 который получит только тогда роковую, неодолимую силу над старым началом, когда достигнет положительных выводов, когда получит такие основы, на которых возможно будет создание нового мира не только более *свободного*, но и более *богатого духовными силами*.

30 Но кто же решится сказать, что современная Европа богаче духовными силами хотя бы католической и рыцарской Европы средних веков?



В настоящее время ведется у наших западных соседей так называемая культурная борьба против католичества; в этой борьбе для беспристрастного человека невозможно стать ни на ту, ни на другую сторону.

Если справедливо защитники культуры упрекают католичество в том, что оно употребляло насилие против врагов христианства, как бы следуя примеру своего патрона апостола Петра, который вынул меч в защиту Христа в саду Гефсиманском, если справедливо упрекают католичество в том, что оно стремилось создать внешние земные формы и формулы для духовных божественных предметов, как бы следуя примеру того же апостола, который хотел создать вещественные куши для Христа, Моисея и Илии на горе Фаворской во время Преображения, то защитники католичества справедливо могут упрекать современную культуру в том, что она, отказавшись от христианства и религиозных начал в пользу стремления к материальному благосостоянию и богатству, имела для себя худший образец в том другом апостоле, который предал Христа за тридцать сребренников.

По весьма понятным причинам к католичеству редко относятся беспристрастно не только с протестантской и рационалистической, но и с положительно-религиозной церковной точки зрения. Справедливо порицая его за стремление «налагать на правду Божию гнилую тяжесть лат земных»^{II}, не хотят видеть в нем саму эту правду Божию, хотя и в несоответствующей одежде. Вследствие исторических условий католичество являлось всегда злейшим врагом нашего народа и нашей церкви, но именно поэтому нам следует быть к нему справедливыми.

К римской церкви вполне применяются слова поэта:

Она небес не забывала,
Но и земное все познала,
И пыль земли на ней легла^{III}.

Обыкновенно эту пыль земли принимают за самую суть, за идею католичества; между тем на самом деле как общая идея католичества является прежде всего та истина, что все мирские власти и начала, все силы общества и отдельного человека должны быть подчинены началу



религиозному, что царство Божие, представляемое на земле духовным обществом — церковью, должно обладать царством мира сего.

- Если Христос сказал: «Царство Мое не от мира сего», то именно потому, что оно не от мира сего, а выше мира, мир и должен быть подчинен ему, ибо Христос же сказал: «Я победил мир».

- Но так как и после этой победы двойственность Божия и Кесарева сохранилась, так как светское общество не слилось с духовным, церковь не ассимилировала себе государство, то вопрос о правильном, должествующем быть отношении двух властей остается открытым. С религиозной точки зрения на этот вопрос возможен только один общий ответ: если церковь есть действительно царство Божие на земле, то все другие силы и власти должны быть ей подчинены, должны быть ее орудиями. Если церковь представляет собою божественное безусловное начало, то все остальное должно быть условным, зависимым, служебным. Двух одинаково самостоятельных, двух верховных начал в жизни человека очевидно быть не может — он не может служить двум господам. Говорят о строгом разделении, разграничении церковном и гражданской сферы. Но ведь вопрос именно в том, может ли гражданская сфера, могут ли мирские дела быть совершенно независимыми, иметь такую же безусловную самостоятельность, какая должна принадлежать делам божественным, — могут ли внешние гражданские интересы человека быть отделены от его внутренних духовных интересов, не нарушая этим жизненности тех и других? Такое отделение внутренних и внешних начал не есть ли то самое, что называется смертью и разложением? Если временная жизнь человека служит только средством и переходом к жизни вечной, то и все интересы и дела этой временной жизни должны быть только средствами и орудиями для вечных духовных интересов и дел, должны быть так или иначе обусловлены вечною жизнью и царством Божиим, и раз государство и общество признали себя христианскими, такая точка зрения должна быть для них обязательна.

- Царство мира должно быть подчинено царству Божию, мирские силы общества и человека должны быть



подчинены силе духовной, но какое здесь разумеется подчинение и *как*, какими средствами и способами оно должно быть осуществлено?

Очевидно, что характер и способ этого подчинения должен соответствовать тому безусловному божественному началу, во имя которого требуется подчинение. И если в христианстве Бог признается как любовь, разум и свободный дух, то этим исключается всякое насилие и рабство, всякая слепая и темная вера: подчинение мирских начал началу божественному должно быть свободным и достигаться внутреннею силой подчиняющего начала.

«В доме Отца Моего обителей много», — говорит Христос.

Всему есть место в царстве Божием, все может быть связано внутренней гармонической связью, ничто не должно быть подавлено и уничтожено. Духовное общество — церковь — должно подчинить себе общество мирское, возвышая его до себя, одухотворяя его, делая мирской элемент своим орудием и посредством — своим телом, причем внешнее единство является само собою как естественный результат. В католичестве же внешнее единство является не как результат, а как основание и вместе как цель. Но для внешнего единства как цели только одно средство — внешняя сила, и католичество усваивает ее себе и становится наряду с другими внешними, то есть мирскими, силами. Но, утверждая себя как мирскую внешнюю силу, католичество тем самым очевидно оправдывает и самоутверждение тех других внешних сил, которые оно стремится себе подчинить, и таким образом само делает невозможным это подчинение.

Как высшее начало — начало общего — католичество требует себе подчинения со стороны частного и единичного, подчинения человеческой личности. Но, становясь внешней силой, оно перестает быть высшим началом и теряет *право* господства над человеческой личностью (как обладающей силою внутреннею), фактическое же господство является как только насилие и подавление, вызывающее необходимый и справедливый протест личности, в чем и заключается существенное значение и оправдание *протестантизма*.



Начиная с протестантизма западная цивилизация представляет постепенное освобождение человеческой личности, человеческого я от той исторической, на предании основанной связи, которая соединяла, но вместе с тем поработала людей во время средневекового периода. Великий смысл исторического процесса, начавшегося с религиозной реформации, состоит в том, что он обособил человеческую личность, предоставил ее самой себе, чтобы она могла сознательно и свободно обратиться к божественному началу, войти с ним в совершенно сознательную и свободную связь.

Такая связь была бы невозможна, если бы божественное начало было чисто внешним для человека, если бы оно не коренилось в самой человеческой личности; в таком случае человек мог бы находиться относительно божественного начала только в невольном, роковом подчинении. Свободная же внутренняя связь между безусловным божественным началом и человеческой личностью возможна только потому, что сама эта личность человеческая имеет безусловное значение. Человеческая личность только потому может свободно, изнутри соединяться с божественным началом, — что она сама в известном смысле божественна, или — точнее — причастна Божеству.

Личность человеческая — и не личность человеческая вообще, не отвлеченное понятие, а действительное, живое лицо, каждый отдельный человек — имеет безусловное, божественное значение. — В этом утверждении сходится христианство с современной мирской цивилизацией.

Но в чем же состоит эта безусловность, эта божественность человеческой личности?

Безусловность, так же как и другие сходные понятия: бесконечность, абсолютность, — имеет два значения: отрицательное и положительное.

Отрицательная безусловность, несомненно принадлежащая человеческой личности, состоит в способности переступать за всякое конечное, ограниченное содержание, в способности не останавливаться на нем, не удовлетворяться им, а требовать большего, в способности, как говорит поэт, «искать блаженств, которым нет названья и меры нет».



Не удовлетворяясь никаким конечным условным содержанием, человек на самом деле заявляет себя свободным от всякого внутреннего ограничения, заявляет свою отрицательную безусловность, составляющую залог бесконечного развития. Но неудовлетворимость всяким конечным содержанием, частичною ограниченною действительностью, есть тем самым требование действительности всецелой, требование полноты содержания. В *обладании* же всецелою действительностию, полнотою жизни заключается *положительная* безусловность. Без нее или по крайней мере без возможности ее отрицательная безусловность не имеет никакого значения или, лучше сказать — имеет значение безысходного внутреннего противоречия. В таком противоречии находится современное сознание.

Западная цивилизация освободила человеческое сознание от всех внешних ограничений, признала отрицательную безусловность человеческой личности, провозгласила безусловные права человека. Но вместе с тем, отвергнувши всякое начало безусловное в положительном смысле, то есть в действительности и уже по природе обладающее всецелою полнотою бытия, ограничивши жизнь и сознание человека кругом условного и преходящего, эта цивилизация утвердила зараз и бесконечное стремление, и невозможность его удовлетворения.

Современный человек сознает себя внутренне свободным, сознает себя выше всякого внешнего, от него не зависящего начала, утверждает себя центром всего и между тем в действительности является только одной бесконечно малой и исчезающей точкой на мировой окружности.

Современное сознание признает за человеческой личностью божественные права, но не дает ей ни божественных сил, ни божественного содержания, ибо современный человек и в жизни, и в знании допускает только ограниченную условную действительность, действительность частных фактов и явлений, и с этой точки зрения сам человек есть только один из этих частных фактов.

Итак, с одной стороны, человек есть существо с безусловным значением, с безусловными правами и требованиями, и тот же человек есть только ограниченное и преходящее явление, факт среди множества других



фактов, со всех сторон ими ограниченный и от них зависящий, — и не только отдельный человек, но и все человечество. С точки зрения атеистической не только отдельный человек появляется и исчезает, как все другие факты и явления природы, но и все человечество, вследствие внешних естественных условий появившееся на земном шаре, может вследствие изменения тех же естественных условий бесследно исчезнуть с этого земного шара или вместе с ним. Человек есть все для себя, а между тем самое существование его является условным и постоянно проблематичным. Если б это противоречие было чисто теоретическое, касалось бы какого-нибудь отвлеченного вопроса и предмета, тогда оно не было бы таким роковым и трагическим, тогда его можно было бы оставить в покое и человек мог бы уйти от него в жизнь, в живые интересы. Но когда противоречие находится в самом центре человеческого сознания, когда оно касается самого человеческого я и распространяется на все его живые силы, тогда уйти, спастись от него некуда. Приходится принять один из членов дилеммы: или человек действительно имеет то безусловное значение, те безусловные права, которые он дает себе сам в своем внутреннем субъективном сознании, — в таком случае он должен иметь и возможность осуществить это значение, эти права; или же, если человек есть только факт, только условное и ограниченное явление, которое сегодня есть, а завтра может и не быть, а чрез несколько десятков лет *наверно* не будет, в таком случае пусть он и будет *только* фактом: факт сам по себе не истинен и не ложен, не добр и не зол, — он только натурален, он только необходим. Так пусть же человек не стремится к истине и добру, все это только условные понятия, в сущности — пустые слова. Если человек есть только факт, если он неизбежно ограничен механизмом внешней действительности, пусть он и не ищет ничего большего этой натуральной действительности, пусть он ест, пьет и веселится, а если невесело, то он, пожалуй, может своему фактическому существованию положить фактический же конец.

Но человек *не хочет* быть только фактом, только явлением, и это нехотение уже намекает, что он действи-



тельно не есть только факт, не есть только явление, а нечто большее. Ибо что значит факт, который не хочет быть фактом? явление, которое не хочет быть явлением?

Это, конечно, еще ничего не доказывает, кроме того, что, принимая первый член дилеммы, становясь решительно и последовательно на сторону механического мировоззрения, мы не избегаем противоречия, а делаем его только более резким.

Но спрашивается: на чем основано само это механическое мировоззрение, по которому человек есть только одно из явлений природы, ничтожное колесо в мировом механизме?

Для того чтобы принять такое воззрение, которое наносит смертельный удар всем существенным стремлениям человека и делает жизнь невозможною для того, кто вполне и последовательно проникся бы этим воззрением, — для того чтобы принять его, нужно иметь, очевидно, очень твердые основания. Если это воззрение противоречит человеческой воле и чувству, то оно должно по крайней мере быть безусловно необходимым для разума, должно обладать безусловной теоретической истиной. И на это действительно оно заявляет притязание. Но уже странно это притязание на безусловную истинность со стороны воззрения, признающего только условное и относительное. Это — новое противоречие; но допустим и это, допустим, что механическое мировоззрение может быть безусловно истинным, — где основание, по которому мы были бы должны действительно признавать его таковым? Как уже давно заметил Лейбниц, всякое учение истинно в том, что оно утверждает, и ложно в том или тем, что оно отрицает или исключает. Так и относительно механического мировоззрения или материализма (употребляю здесь два термина безразлично, так как имею в виду только тот их смысл, в котором они совпадают) мы должны признать, что его общие основные утверждения совершенно истинны. Они сводятся к двум главным: 1) *все существующее состоит из силы и материи*, — и 2) *все совершающееся совершается с необходимостью, или по непреложным законам*.

Эти положения в своей общности ничего не исключают и могут быть признаны и с точки зрения спиритуа-



лизма. Действительно, все состоит из материи и силы, но ведь это очень общие понятия. Мы говорим о силах физических, говорим о силах духовных. И те и другие одинаково могут быть действительными силами. Признавая
5 далее вместе с материализмом, что силы не могут существовать сами по себе, а необходимо принадлежат известным реальным единицам, или атомам, представляющим субъекты этих сил, мы можем вместе с Демокритом понимать и субъект духовных сил — человеческую душу — как
10 такую реальную единицу, как особый, высшего рода атом или монаду, обладающую, как и все атомы, вечностью.

Если приведенное общее положение не дает никакого основания отрицать самостоятельность духовных сил, которые так же действительны, как силы физические, и
15 если в самом деле все более философские, более логические умы между представителями механического воззрения не отрицают действительности духовных сил и их самостоятельности, — сведение же духовных сил к физическим, утверждение, что душа, что мысль есть такое же
20 выделение мозга, как желчь есть выделение печени, принадлежит только плохим представителям механического мировоззрения, плохим ученым и плохим философам, — если, говоря я, с этой общей точки зрения нет основания отрицать существование и самостоятельность известных
25 нам духовных сил, то точно так же нет основания с этой точки зрения отрицать существование и полную действительность бесконечного множества других неизвестных нам, в данном состоянии для нас *тайных*, сил.

Точно так же, признавая, что все совершающееся совершается с необходимостью, мы должны различать разные роды необходимости. Необходимо пушенный камень падает на землю; необходимо шар ударяет другой шар и приводит его в движение; так же необходимо солнце своими лучами вызывает жизнь в растении, — процесс
30 необходимый, но самые способы этого необходимого воздействия уже различны. Необходимо известное представление в уме животного вызывает то или другое движение; необходимо высокая идея, проникнувшая в душу человека, вызывает его на высокие подвиги: во всех этих случаях
40 есть необходимость, но необходимость разного рода.



Понятие необходимости в широком смысле — а нет никакого основания понимать его в узком смысле — это понятие необходимости несколько не исключает свободы. Свобода есть только один из видов необходимости. Когда противопоставляют свободу необходимости, то это 5 противопоставление обыкновенно равняется противопоставлению *внутренней* и *внешней* необходимости.

Для Бога, напр., необходимо любить всех и осуществлять в творении вечную идею блага. Бог не может враждовать, в Боге не может быть ненависти: любовь, 10 разум, свобода для Бога необходимы. Мы должны сказать, что для Бога *необходима свобода* — это уже показывает, что свобода не может быть понятием безусловно, логически исключаящим понятие необходимости.

Все совершается по непреложным законам, но в различных сферах бытия, очевидно, должны господствовать 15 разнородные законы (или, точнее, различные применения одного и того же закона), а из этой разнородности естественно вытекает различное взаимоотношение этих частных законов, так что законы низшего порядка могут 20 являться как подчиненные законам порядка высшего, подобно тому как, допуская специфические различия между мировыми силами, мы имеем право допускать и различное отношение между ними, допускать существование 25 высших и более могущественных сил, способных подчинять себе другие.

Таким образом, основные положения материализма, несомненно истинные, по своей общности и неопределенности ничего не исключают и оставляют все вопросы открытыми. Определенным же воззрением материализм 30 является только в своей отрицательной, исключительной стороне, в признании, что нет никаких других сил, кроме физических, — никакой другой материи, кроме той, с которою имеет дело опытная физика и химия, что нет других законов в природе, кроме механических законов, 35 управляющих движением вещества (и, пожалуй, еще других столь же механических законов ассоциации идей в человеческом сознании). Если встречается в опыте что-нибудь, не представляющее механического характера (напр., жизнь, творчество), то это только иллюзия: *в сущ-* 40



- ности все есть механизм и все *должно быть* сведено к механическим отношениям. На чем же основывается это отрицание и это требование? Не на науке, конечно, ибо наука, изучая данные в опыте явления и механизм их внешних
- 5 отношений, вовсе не задается безусловными вопросами о сущности вещей. Без сомнения, во всем существующем должна быть механическая сторона, подлежащая точной науке, но признавать действительность этой одной стороны было бы, очевидно, величайшим произволом. Если
- 10 где кончается механизм, там кончается и точная наука, то следует ли из этого, чтобы конец точной науки был концом всего или даже всякого знания? Очевидно, это такой логический скачок, который может сделать только ум, совершенно одержимый предвзятою идеей. —
- 15 Наука имеет дело с веществами и силами, но что такое в сущности вещество и сила — этот вопрос не входит в ее задачу, и если ученый услышит от метафизика, что вещество в сущности есть представление, а сила в сущности есть воля, то он, в качестве ученого, не может ничего
- 20 сказать ни за ни против этого утверждения. — Но если, как это несомненно, отрицательный принцип материализма не есть результат точной науки (которая вообще не занимается универсальными и безусловными принципами), то это есть только философское положение. Но
- 25 в области философского умозрения (как это известно всякому, сколько-нибудь знакомому с этою областью) не только нет основания отрицать существования духовных сил как самостоятельных от сил физических, но есть твердые философские основания утверждать, что самые
- 30 физические силы сводятся к духовным. Доказывать это положение здесь было бы неуместно, но во всяком случае несомненно, что в философии целые учения, даже можно сказать — большая половина философских учений признает эту сводимость сил физических на силы духов-
- 35 ные, так что материализм, во всяком случае, есть только одно из философских мнений.

Но если материализм как теория есть только одно из философских мнений и, следовательно, признание безусловной истинности этого мнения есть только произвольное верование, — в чем же состоит несомненная

40



практическая сила материализма? Если эта сила не имеет положительного основания, то она должна иметь основание отрицательное: она основывается на бессилии противоположного духовного начала, как сила всякой лжи состоит в бессилии истины и сила зла в бессилии добра. Бессилие же истины заключается, конечно, не в ней самой, а в нас, в нашей непоследовательности: не проводя истину до конца, мы ее ограничиваем, а предел истины есть простор для лжи.

Так как истина не может себе противоречить, то полная последовательность неизбежно дает ей торжество, точно так же, как эта последовательность пагубна для лжи, держащейся только внутренним противоречием.

Начало истины есть убеждение, что человеческая личность не только отрицательно безусловна (что есть факт), то есть что она не хочет и не может удовлетвориться никаким условным ограниченным содержанием, но что человеческая личность может достигнуть и положительной безусловности, то есть что она может обладать всецелым содержанием, полнотою бытия, и что, следовательно, это безусловное содержание, эта полнота бытия не есть только фантазия, субъективный призрак, а настоящая, полная сил действительность. Таким образом, здесь вера в себя, вера в человеческую личность есть вместе с тем вера в Бога, ибо божество принадлежит человеку и Богу, с тою разницею, что Богу принадлежит оно в вечной действительности, а человеком только достигается, только получается, в данном же состоянии есть только возможность, только стремление.

Человеческое *я* безусловно в возможности и ничтожно в действительности. В этом противоречии зло и страдание, в этом — несвобода, внутреннее рабство человека. Освобождение от этого рабства может состоять только в достижении того безусловного содержания, той полноты бытия, которая утверждается бесконечным стремлением человеческого *я*. «Познайте истину, и истина сделает вас свободными».

Прежде чем человек может достигнуть этого безусловного содержания в жизни, он должен достигнуть его в сознании; прежде чем познать его как действительность



вне себя, он должен сознать его как идею в себе. Положительное же убеждение в идее есть убеждение в ее осуществлении, так как неосуществляемая идея есть призрак и обман, и если безумно не верить в Бога, то еще безумнее верить в Него наполовину.

5 Старая традиционная форма религии исходит из веры в Бога, но не проводит этой веры до конца. Современная внерелигиозная цивилизация исходит из веры в человека, но и она остается непоследовательною, — не проводит
10 своей веры до конца; последовательно же проведенные и до конца осуществленные обе эти веры — вера в Бога и вера в человека — сходятся в единой полной и всецелой истине Богочеловечества.

Чтение третье

Всякое указание на безусловный характер человеческой жизни и на личность человеческую как на носительницу безусловного содержания, — всякое такое указание встречает обыкновенно возражения самого элементарного свойства, которые и устраняются столь же элементарными, 5 простыми соображениями.

Спрашивают: какое может быть безусловное содержание у жизни, когда она есть необходимый естественный процесс, со всех сторон обусловленный, материально зависимый, совершенно относительный? 10

Без сомнения, жизнь есть естественный, материально обусловленный процесс, подлежащий законам физической необходимости. Но что же отсюда следует?

Когда человек говорит, его речь есть механический процесс обусловленный телесным строением голосовых 15 органов, которые своим движением приводят в колебание воздух, волнообразное же движение воздуха производит в слушающем — при посредстве других механических процессов в его слуховых органах — ощущение звука; — но следует ли из этого, чтобы человеческая речь была только 20 механическим процессом, чтобы она не имела особенного содержания, совершенно независимого и не представляющего в самом себе ничего общего с механическим процессом говорения? И не только это содержание независимо от механического процесса, но, напротив, этот 25 процесс зависит от содержания, определяется им, так как, когда я говорю, движения моих голосовых органов направляются так или иначе смотря по тому, какие звуки должен я употребить для выражения этой определенной идеи, этого содержания. Точно так же, когда мы видим 30 на сцене играющих актеров, не подлежит никакому сомнению, что игра их есть механический, материально



обусловленный процесс, все их жесты и мимика суть не что иное, как физические движения — известные сокращения мускулов, все их слова — звуковые вибрации, происходящие от механического движения голосовых органов, — и, однако, все это ведь не мешает изображаемой ими драме быть более чем механическим процессом, не мешает ей иметь собственное содержание, совершенно независимое как такое от механических условий тех движений, которые производятся актерами для внешнего выражения этого содержания и которые, напротив, сами определяются этим содержанием; и если само собою разумеется, что без механизма двигательных нервов и мускулов и без голосового аппарата актеры не могли бы материально изображать никакой драмы, точно так же несомненно, что все эти материальные органы, способные ко всяким движениям, не могли бы сами по себе произвести никакой игры, если бы независимо от них не было уже дано поэтическое содержание драмы и намерение представить его на сцене.

Но тут мне уже слышится ходячее заявление материализма, что ведь не только наши слова и телодвижения, но и все наши мысли, следовательно, и те мысли, которые составляют данную драму, суть только механические процессы, именно движения мозговых частиц. Вот очень простой взгляд! Не слишком ли простой? Не говоря уже о том, что здесь заранее предполагается истинность материалистического принципа, который, однако, во всяком случае, есть только спорное мнение, так что ссылаться на него как на основание есть логическая ошибка, называемая *petitio principii*^{IV}, — не говоря уже об этом и даже становясь на общематериалистическую точку зрения (то есть допуская, что мысль не может существовать без мозга), легко видеть, что приведенное сейчас указание дает лишь перестановку вопроса, а никак не разрешение его в материалистическом смысле.

В самом деле, если в наших словах и жестах мы должны различать их *содержание*, то есть то, что ими выражается, от их *механизма*, то есть от материальных орудий и способов этого выражения, то точно такое же различие необходимо является и относительно наших мыслей, для которых вибрирующие мозговые частицы представляют



такой же механизм, каким являются голосовые органы для нашей речи (которая и есть только мысль, переведенная из мозгового аппарата в голосовой).

Таким образом, допуская необходимую материальную связь между мыслью и мозгом, допуская, что движения мозговых частиц суть материальная причина (*causa materialis*) мысли, мы нисколько не устраним очевидного формального различия и даже несоизмеримости между внешним механизмом мозговых движений и собственным содержанием мысли, которое этим механизмом осуществляется. Возьмем простой пример. Положим, вы теперь думаете о царьградском храме Св. Софии. Вашему уму представляется образ этого храма, и если это представление и обусловлено какими-нибудь движениями мозговых частиц, то в самом представлении, однако, этих движений нет — в нем дана только воображаемая фигура Софийского храма, и ничего более; отсюда ясно, что материальная зависимость этого представления от неизвестных частичных движений мозга нисколько не касается формального содержания этого представления, так как образ Софийского храма и движение мозговых частиц суть предметы совершенно разнородные и друг с другом несоизмеримые. Если бы в то время, как вы имеете сказанное представление, посторонний наблюдатель получил возможность видеть все происходящее в нашем мозгу (вроде того, как это изображается в сказке Бульвера «*A strange story*»), то что бы он увидел? Он увидел бы структуру мозга, колебания мельчайших мозговых частиц, увидел бы, может быть, световые явления, происходящие от нервного электричества («красное и голубое пламя», как описывается в этой сказке), — но ведь все это было бы совершенно не похоже на тот образ, который вы себе в эту минуту представляете, причем вы можете ничего не знать о мозговых движениях и электрических токах, тогда как посторонний наблюдатель только их и видит; откуда прямо следует, что между тем и другим формального тождества быть не может.

Я не имею ни возможности, ни надобности вдаваться здесь в рассмотрение вопроса об отношениях мысли к мозгу — вопроса, разрешение которого зависит главным



образом от разрешения общего вопроса о сущности материи; я имел в виду только уяснить на примере ту несомненную истину, что механизм какого бы то ни было процесса и идеальное (точнее — идейное) содержание, в нем реализуемое при каких бы то ни было отношениях, при какой бы то ни было материальной связи, во всяком случае представляют нечто формально различное и несоизмеримое между собою, вследствие чего прямое заключение от свойств одного к свойствам другого, например заключение от условности механического процесса к условности самого его содержания, — является логически невозможным.

Возвращаясь к нашему предмету, — как скоро мы допустим, что жизнь мира и человечества не есть случайность без смысла и цели (а признавать ее такою случайностью нет ни теоретического основания, ни нравственной возможности), а представляет определенный, цельный процесс, так сейчас же требуется признать содержание, осуществляемое этим процессом, — содержание, к которому все материальные условия процесса, весь его механизм относились бы как средства к цели, как способы выражения к выражаемому. Как в нашем прежнем примере, природа актеров, физическая и духовная, все их способности и силы и происходящие из этих сил и способностей движения имеют значение только как способы внешнего выражения того поэтического содержания, которое дано в исполняемой ими драме, точно так же вся механическая сторона всемирной жизни, вся совокупность природных сил и движений может иметь значение только как материал и как орудие для внешнего осуществления всеобщего содержания, которое независимо само в себе ото *всех* этих материальных условий, которое, таким образом, *безусловно*. Такое содержание вообще называется *идеей*.

Да, жизнь человека и мира есть природный процесс; да, эта жизнь есть смена явлений, игра естественных сил; но эта игра предполагает играющих и то, что играется, — предполагает безусловную личность и безусловное содержание, или идею, жизни.

Было бы ребячеством ставить вопрос и спорить о том, что необходимее для действительной полной жизни: идея или материальные условия ее осуществления. Очевидно,



что и то и другое одинаково необходимо, как в арифметическом произведении одинаково необходимы оба производителя, как для произведения 35 одинаково необходимы и 7 и 5.

Должно заметить, что содержание, или идея, различается не только от внешней, но и от внутренней природы: не только внешние физические силы должны служить средством, орудием или материальным условием для осуществления известного содержания, но точно так же и духовные силы: воля, разум и чувство — имеют значение лишь как способы или средства осуществления определенного содержания, а не сами составляют это содержание.

В самом деле, очевидно, что — раз даны эти силы: воля, разум и чувство, — очевидно, что должен быть определенный *предмет* хотения, разумения и чувствования, — очевидно, что человек не может только хотеть ради хотения, мыслить ради мысли или мыслить чистую мысль и чувствовать ради чувства. Как механический процесс физических движений есть только материальная почва для идеального содержания, так точно и механический процесс душевных явлений, связанных между собою по психологическим законам, столь же общим и необходимым, как законы физические, может иметь значение только как способ выражения или реализации определенного содержания.

Человек должен *что-нибудь* хотеть, *что-нибудь* мыслить или о чем-нибудь мыслить, *что-нибудь* чувствовать, и это *что*, которое составляет определяющее начало, цель и предмет его духовных сил и его духовной жизни, и есть именно то, что спрашивается, то, что интересно, то, что дает смысл. Вследствие способности к сознательному размышлению, к рефлексии человек подвергает суждению и оценке все фактические данные своей внутренней и внешней жизни: он не может остановиться на том, чтобы хотеть только потому, что хочется, чтобы мыслить потому, что мыслится, или чувствовать потому, что чувствуется, — он требует, чтобы предмет его воли имел собственное достоинство, для того чтобы быть желанным или, говоря школьным языком, чтобы он был *объективно-желательным* или был *объективным благом*; точно так



же он требует, чтобы предмет и содержание его мысли были *объективно-истинны* и предмет его чувства был *объективно-прекрасен*, то есть не для него только, но для всех безусловно.

- 5 Положим, каждый человек имеет в жизни свою маленькую особенную роль, но из этого никак не следует, чтобы он мог довольствоваться только условным, относительным содержанием жизни. В исполнении драмы каждый актер также имеет свою особенную роль, но мог
10 ли бы он исполнять хорошо и ее, если б не знал всего содержания драмы? А как от актера требуется не только, чтобы он *играл*, но чтобы он играл *хорошо*, так и от человека и человечества требуется не только, чтобы оно *жило*, но чтобы оно жило *хорошо*. Говорят: какая надобность в объек-
15 тивном определении воли, то есть в определении ее безусловного предмета, — достаточно, чтобы воля была добрая. Но чем же определяется доброе качество воли, как не ее соответствием с тем, что признается объективно-желательным или признается само по себе благом? (Всякому
20 ясно, что хорошая воля, направленная на ложные цели, может производить только зло. Средневековые инквизиторы имели добрую волю защищать на земле царство Божие, но так как они имели плохие понятия об этом царстве Божиим, об его объективной сущности, или идее, то они и
25 могли только приносить зло человечеству.)

То же, что о предмете воли, должно сказать о предмете познания и о предмете чувства, тем более что эти предметы неразрывно и тесно между собою связаны, или, лучше сказать, они суть различные стороны одного и того же.

- 30 Простое, для всех ясное, можно сказать, тривиальное различие добра от зла, истинного от ложного, прекрасного от безобразного, это различие уже предполагает признание объективного и безусловного начала в этих трех сферах духовной жизни. В самом деле, при этом
35 различении человек утверждает, что и в нравственной деятельности, и в знании, и в чувстве, и в художественном творчестве, исходящем из чувства, есть нечто *нормальное*, и это нечто *должно* быть, потому что оно само в себе хорошо, истинно и прекрасно, другими словами, что оно
40 есть безусловное благо, истина и красота.



Итак, безусловное начало требуется и умственным, и нравственным, и эстетическим интересом человека. Эти три интереса в их единстве составляют интерес религиозный, ибо как воля, разум и чувство суть силы единого духа, так и соответствующие им предметы суть лишь различные виды (идеи) единого безусловного начала, которое в своей действительности и есть собственный предмет религии.

Совершенно несомненно, что действительность безусловного начала, как существующего в себе самом независимо от нас, — действительность Бога (как и вообще независимая действительность какого бы то ни было другого существа, кроме нас самих) не может быть выведена из чистого разума, не может быть доказана чисто логически. Необходимость безусловного начала для высших интересов человека, его необходимость для воли и нравственной деятельности, для разума и истинного знания, для чувства и творчества, — эта необходимость делает только в высочайшей степени *вероятным* действительное существование божественного начала; полная же и безусловная уверенность в нем может быть дана только *верою*: и это относится, как было замечено, не к существованию только безусловного начала, но и к существованию какого бы то ни было предмета и всего внешнего мира вообще. Ибо так как мы можем знать об этом мире только по собственным своим ощущениям, по тому, что нами испытывается, так что все содержание нашего опыта и нашего знания суть наши собственные состояния и ничего более, то всякое утверждение внешнего бытия, соответствующего этим состояниям, является с логической точки зрения лишь более или менее вероятным заключением; и если, тем не менее, мы безусловно и непосредственно убеждены в существовании внешних существ (других людей, животных и т. д.), то это убеждение не имеет логического характера (так как не может быть логически доказано) и есть, следовательно, не что иное, как *вера*. Хотя закон причинности и наводит нас на признание внешнего бытия как причины наших ощущений и представлений, но так как самый этот закон причинности есть форма нашего же разума, то применение



этого закона ко внешней реальности может иметь лишь условное значение³ и, следовательно, не может дать безусловного непоколебимого убеждения в существовании внешней действительности: все доказательства этого существования, сводимые к закону причинности, являются, таким образом, лишь как соображения вероятности, а не как свидетельства достоверности, — таким свидетельством остается одна вера.

Что вне нас и независимо от нас что-нибудь существует — этого знать мы не можем, потому что все, что мы знаем (реально), то есть все, что мы испытываем, существует в нас, а не вне нас (как наши ощущения и наши мысли); то же, что не в нас, а в себе самом, то *тем самым* находится за пределами нашего опыта и, следовательно, нашего действительного знания и может, таким образом, утверждаться лишь перехватывающим за пределы этой нашей действительности актом духа, который и называется верой. Мы знаем, что $2 + 2 = 4$, что огонь жжет — это суть факты нашего сознания; но существование чего-нибудь за пределами нашего сознания (существование, например, субстанциального огня, то есть существа или существ, производящих на нас действие огня) очевидно не может быть дано в этом самом сознании, не может быть его фактом или состоянием (это было бы прямое противоречие), и, следовательно, оно может утверждаться только актом веры, «обличающей вещи невидимые».

Но если *существование* внешней действительности утверждается верою, то *содержание* этой действительности (ее сущность, *essentia*) дается опытом: что *есть* действительность — мы верим, а *что* такое она есть — это мы испытываем и знаем. Если бы мы не верили в существование внешней действительности, то все, что мы испытываем и знаем, имело бы лишь субъективное значение, представляло бы лишь данные нашей внутренней психической жизни. Если бы мы не верили в независимое существование солнца, то весь опытный материал, заключающийся в представлении солнца (а именно: ощу-

³ То есть: *Если* разум наш имеет объективную силу, *если* должно существовать объективное знание и наука, то и т. д.



щение света и тепла, образ солнечного диска, периодические его явления и т. д.), все это было бы для нас состояниями нашего субъективного сознания, психически обусловленными, — все это было бы постоянной и правильной галлюцинацией, частью непрерывного сновидения. 5
Все, что мы из опыта знаем о солнце как испытываемое нами, ручалось бы лишь за нашу действительность, а никак не за действительность солнца. Но раз мы верим в эту последнюю, раз мы уверены в объективном существовании солнца, то все опытные данные о солнце являются как 10
действие на нас этого объективного существа и таким образом получают объективную действительность. Разумеется, мы имеем одни и те же опытные данные о внешнем мире, верим ли мы в его действительность или нет, только в последнем случае эти данные не имеют никакого объективного значения; как одни и те же банковые билеты 15
представляют или простую бумагу, или действительное богатство, смотря по тому, обладают ли они кредитом или нет.

Данные опыта при вере в существование внешних предметов, им соответствующих, являются как сведения 20
о действительно существующем и как такие составляют основание объективного знания. Для полноты же этого знания необходимо, чтобы эти отдельные сведения о существующем были связаны между собою, чтобы опыт был *организован* в цельную систему, что и достигается рациональным мышлением, дающим эмпирическому материалу научную форму. 25

Все сказанное относительно внешнего мира вполне применяется (на тех же основаниях) и к божественному началу. И его существование может утверждаться только 30
актом веры. Хотя лучшие умы человечества занимались так называемыми доказательствами бытия Божия, но безуспешно; ибо все эти доказательства, основываясь по необходимости на известных предположениях, имеют характер гипотетический и, следовательно, не могут дать 35
безусловной достоверности. Как существование внешнего мира, так и существование божественного начала для рассудка суть только вероятности или условные истины, безусловно же утверждаться могут только верою. *Содержание* же божественного начала, так же как и содержа- 40



ние внешней природы, дается опытом. Что Бог *есть*, мы верим, а что Он есть, мы испытываем и узнаем. Разумеется, факты внутреннего религиозного опыта без веры в действительность их предмета суть только фантазия и галлюцинация, но ведь такие же фантазии и галлюцинации суть и факты внешнего опыта, если не верить в собственную реальность их предметов. В обоих случаях опыт дает только психические факты, факты сознания, объективное же значение этих фактов определяется творческим актом веры. При этой вере внутренние данные религиозного опыта познаются как действия на нас божественного начала, как его *откровение* в нас, а само оно является, таким образом, как действительный предмет нашего сознания.

Но данные религиозного опыта и при вере в их объективное значение являются сами по себе лишь как отдельные сведения о божественных предметах, а не как полное знание о них. Такое знание достигается *организацией* религиозного опыта в цельную, логически связанную систему. Таким образом, кроме религиозной веры и религиозного опыта требуется еще религиозное мышление, результат которого есть философия религии.

Часто говорят: зачем философствовать о божественных предметах, не достаточно ли верить в них и чувствовать их? Разумеется, достаточно... при отсутствии умственного интереса в верующем и чувствующем. Это все равно что сказать: не достаточно ли верить, что существует солнце и наслаждаться его светом и теплотою, зачем еще физические и астрономические теории солнца и солнечной системы? Разумеется, они не нужны для тех, кто не имеет научного интереса. Но на каком же основании ограниченность некоторых делать законом для всех? — Если человек верит в божественные предметы и если он при этом обладает способностью и потребностью мышления, то он по необходимости должен мыслить о предметах своей веры, и, разумеется, желательно, чтобы он мыслил о них правильно и систематически, то есть чтобы это его мышление было философией религии. Более того: так как лишь философия религии, как связная система и полный синтез религиозных истин, может дать нам адекватное



(соответствующее) знание о божественном начале как безусловном или всеобъемлющем, — ибо вне такого синтеза отдельные религиозные данные являются лишь как разрозненные части неизвестного целого, — то философия религии одинаково необходима для всех мыслящих 5
людей — как верующих, так и неверующих, ибо если первые должны знать, во что они верят, то вторые, конечно, должны знать, что они отрицают (не говоря уже о том, что самое отрицание во многих случаях зависит от незнания, причем те верующие не по разуму, которые хот- 10
ят превратить религиозную истину в дело слепой веры и неопределенного чувства, очевидно действуют лишь в пользу отрицания). Совокупность религиозного опыта и религиозного мышления составляет содержание религиозного сознания. Со стороны объективной это содержание 15
есть *откровение* божественного начала как действительно-го предмета религиозного сознания. Так как дух человеческий вообще, а следовательно, и религиозное сознание не есть что-нибудь законченное, готовое, а нечто возникающее и совершающееся (совершенствующееся), нечто 20
находящееся в процессе, то и откровение божественного начала в этом сознании необходимо является постепенным. Как внешняя природа лишь постепенно открывается уму человека и человечества, вследствие чего мы должны го- 25
ворить о развитии опыта и естественной науки, так и божественное начало постепенно открывается сознанию человеческого, и мы должны говорить о развитии религиозного опыта и религиозного мышления.

Так как божественное начало есть действительный предмет религиозного сознания, то есть действующий на 30
это сознание и открывающий в нем свое содержание, то религиозное развитие есть процесс положительный и объективный, это есть реальное взаимодействие Бога и человека — процесс богочеловеческий.

Ясно, что вследствие объективного и положительно- 35
го характера религиозного развития ни одна из ступеней его, ни один из моментов религиозного процесса не может быть сам по себе ложью или заблуждением. «Ложная религия» есть *contradictio in adjecto*^V. Религиозный процесс не может состоять в том, чтобы чистая ложь сменялась чи- 40



стою истиной, ибо в таком случае эта последняя являлась бы разом и целиком без перехода, без прогресса, — и притом возникал бы вопрос: почему это внезапное явление истины имело место в данный момент, а не во всякий другой? — и если бы на это отвечали, что истина могла явиться только после того, как была исчерпана ложь, то это значило бы, что осуществление лжи *необходимо* для осуществления истины, то есть что ложь *должна быть*, но в таком случае это уже не ложь, так как мы разумеем под ложью (так же как под злом и безобразием) именно то, что *не должно быть*.

Из различия в степенях религиозного откровения нисколько не следует неистинность низших степеней. Действительность физического солнца в различной мере открывается для слепого, для зрячего, для вооруженного телескопом, наконец, для ученого астронома, обладающего всеми научными средствами и способностями. Следует ли отсюда, что ощущения солнечной теплоты, составляющие весь опыт слепого относительно солнца, менее действительны и истинны, нежели опыт зрячего я знания астронома? Но если бы слепой стал утверждать, что его опыт есть единственный истинный, а опыт зрячего и знания астронома суть заблуждения, то лишь в этом утверждении, а не в том опыте, с которым оно связано, явилась бы ложь и заблуждение. Точно так же и в развитии религии ложь и заблуждение заключаются не в содержании какой бы то ни было из степеней этого развития, а в исключительном утверждении одной из них и в отрицании ради и во имя ее всех других. Иными словами, ложь и заблуждение являются в бессильном стремлении задержаться и остановить религиозный процесс.

Далее, подобно тому, как опыт слепого о солнце (ощущение тепла) не уничтожается опытом зрячего, а, напротив, сохраняется в нем, входит в него, но при этом восполняется новым опытом (световых ощущений), являясь таким образом *частью* более полного опыта, тогда как прежде (для слепого) это было *всем* его опытом, — точно так же и в религиозном развитии низшие ступени в своем положительном содержании не упраздняются высшими, а только теряют свое значение целого, становясь частью более полного откровения.



Из сказанного ясно, что высшая степень религиозного развития, высшая форма божественного откровения должна, во-первых, обладать наибольшей свободой от всякой исключительности и односторонности, должна представлять величайшую *общность* и, во-вторых, должна обладать наибольшим богатством положительного содержания, должна представлять величайшую полноту и *цельность* (конкретность). Оба эти условия соединяются в понятии *положительной всеобщности* (универсальности), которое прямо противоположно отрицательной, формально логической всеобщности, состоящей в отсутствии всяких определенных свойств, всяких особенностей.

Религия должна быть всеобщей и единой. Но для этого недостаточно, как думают многие, *отнять* у действительных религий все их отличительные, особенные черты, лишить их положительной индивидуальности и свести всю религию к такому простому и безразличному данному, которое одинаково должно заключаться во всех действительных и возможных религиях, например к признанию Бога как безусловного начала всего существующего без всяких дальнейших определений. Такое обобщение и объединение религий, такое их приведение к одному знаменателю имеет очевидно в результате *minimum* религиозного содержания. Но в таком случае отчего не идти дальше и не свести религию к безусловному *minimum*'у, то есть к нулю? И действительно, эта отвлеченная, путем логического отрицания достигнутая религия — называется ли она рациональной, естественной религией, чистым деизмом или как-нибудь иначе — всегда служит для последовательных умов лишь переходом к совершенному атеизму; останавливаются же на ней лишь умы поверхностные, характеры слабые и неискренние. Если бы на вопрос, что такое солнце кто-нибудь отвечал, что солнце есть внешний предмет и этим положением захотел бы ограничить все наше знание о солнце, кто бы взглянул серьезно на такого человека? Почему же смотрят серьезно на тех, которые хотят ограничить наше знание о божественном начале такими же общими и пустыми понятиями, каковы: верховное существо, бесконечный разум, первая причина и т. п. Без сомнения, все эти общие опре-



деления истинны, но на них так же нельзя основать религию как нельзя основать астрономию на том, также истинном положении, что солнце есть внешний предмет.

- Очевидно, что с религиозной точки зрения целью является не *minimum*, а *maximum* положительного содержания, — религиозная форма тем выше, чем она богаче, живее и конкретнее. Совершенная религия есть не та, которая во всех одинаково содержится (безразличная основа религии), а та, которая *все в себе содержит* и всеми обладает (полный религиозный синтез). Совершенная религия должна быть свободна от всякой ограниченности и исключительности, но не потому, чтоб она была лишена всякой положительной особенности и индивидуальности — такая отрицательная свобода есть свобода пустоты, свобода нищего, — а потому, что она включает в себе *все* особенности и, следовательно, ни к одной из них исключительно не привязана, всеми обладает и, следовательно, ото всех свободна. Истинному понятию религии одинаково противны и темный фанатизм держащийся за одно частное откровение, за одну положительную форму и отрицающий все другие, и отвлеченный рационализм, разрешающий всю суть религии в туман неопределенных понятий и сливающий все религиозные формы в одну пустую, бессильную и бесцветную общность. Религиозная истина, выходя из одного корня, развилась в человечестве на многочисленные и многообразные ветви. Срубить все эти ветви оставить один голый, сухой и бесплодный ствол, который ничего не стоит бросить в жертву полному атеизму — вот задача рационалистического очищения религии. Положительный же религиозный синтез, истинная философия религии должна обнимать все содержание религиозного развития, не исключая ни одного положительного элемента, и единство религии искать в полноте, а не в безразличии.

- Приступая к логическому развитию религиозной истины в ее идеальном (идейном) содержании (не касаясь пока реального способа ее откровения, так как это потребовало бы различных психологических и гносеологических исследований, которым здесь не место), мы будем следовать тому порядку, в котором эта истина историчес-



ки раскрывалась в человечестве, так как исторический и логический порядок в *содержании* своем, то есть по внутренней связи (а ее мы только и имеем в виду), очевидно совпадают (если только признавать, что история есть развитие, а не бессмыслица).

5

Первоначально мы имеем три основные элемента: это, во-первых, *природа*, то есть данная, наличная действительность, материал жизни и сознания; во-вторых, *божественное начало* как искомая цель и содержание, постепенно открывающееся, и, в-третьих, *личность чело-* 10
веческая как субъект жизни и сознания, как то, что от данного переходит к искомому и, воспринимая божественное начало, воссоединяет с ним и природу, превращая ее из случайного в должное.

Уже самое понятие откровения (а религиозное развитие, как объективное, необходимо есть откровение) предполагает, что открывающееся божественное существо первоначально скрыто, то есть не дано как такое; но оно и здесь должно, однако, существовать для человека, ибо в противном случае его последующее откровение 20
было бы совершенно непонятно: следовательно, оно существует и действует, но не в своей собственной определенности, не само в себе, а в своем другом, то есть в природе, что возможно и естественно, поскольку божественное начало, как безусловное и, следовательно, всеобъемлющее, 25
обнимает и природу (но не обнимается ею, как большее покрывает меньшее, но не наоборот). Эта первая ступень религиозного развития, на которой божественное начало скрыто за миром природных явлений и прямым предметом религиозного сознания являются лишь служебные 30
существа и силы, непосредственно действующие в природе и ближайшим образом определяющие материальную жизнь и судьбу человека, — эта первая главная ступень представляется политеизмом в широком смысле этого слова, то есть всеми мифологическими или так называемыми *религиями природы*. Я называю эту ступень *естествен-* 35
ным или *непосредственным откровением*. На следующей, второй ступени религиозного развития божественное начало открывается в своем различии и противоположности с природой как ее отрицание, или ничто (отсутствие) 40



природного бытия, отрицательная свобода от него эту ступень, отличающуюся по существу пессимистическим и аскетическим характером, я называю *отрицательным откровением*; чистейший тип его представляется буддизмом. Наконец, на третьей ступени божественное начало последовательно открывается в своем собственном содержании, в том, что оно *есть* само в себе и для себя (тогда как прежде оно открывалось только в том, что оно не есть, то есть в своем другом, или же в простом отрицании этого другого, следовательно, все же по отношению к нему, а не само по себе): эта третья ступень, которую я называю вообще *положительным откровением*, сама представляет несколько ясно различаемых фактов, которые подлежат особенному рассмотрению. Теперь же мы возвратимся к первой, природной религии.

Так как здесь божественное начало познается *только* в существах и силах природного мира, то сама природа как такая получает божественное значение, признается чем-то безусловным, самосушим. В этом общий смысл натуралистического сознания: и здесь человек не удовлетворяется наличною действительностью, и здесь он ищет другого безусловного, но ищет и думает находить его в той же сфере природного материального бытия, а потому и подпадает под власть сил и начал, действующих в природе, впадает в рабство «немошным и скудным стихиям» природного мира. Но так как человеческая личность различает себя от природы, ставит ее себе предметом и таким образом оказывается не природным только существом, а чем-то другим и большим природы, то, следовательно, власть природных начал над человеческою личностью не может быть безусловною, — эта власть дается им самою человеческой личностью: природа господствует над нами внешним образом лишь потому и столько, поскольку мы ей внутренне подчиняемся; подчиняемся же мы ей внутренне, передаем ей сами власть над собою только потому, что думаем в ней быть тому безусловному содержанию, которое могло бы дать полноту нашей жизни и сознанию, могло бы ответить нашему бесконечному стремлению. Как только мы, то есть отдельный человек, а равно и все человечество, убеждаемся опытом, что приро-



да, как внешний механизм и материал жизни, сама по себе лишена содержания и, следовательно, не может исполнить нашего требования, так необходимо природа теряет свою власть над нами, перестает быть божественною, мы внутренне освобождаемся от нее, а за полным внутренним освобождением необходимо следует и внешнее избавление. 5

Внутреннее освобождение от природы в самосознании чистой личности впервые ясно выразилось в индийской философии. Вот что находим мы, например, в Санхья-Карике — сочинении, которое приписывается мудрецу Капиле, основателю философской школы Санхья и, по всей вероятности, ближайшему предшественнику буддизма. 10

«Истинное и совершенное знание, которым достигается освобождение ото всякого зла, состоит в решительном и полном различении вещественных начал природного мира от чувствующего и познающего начала, то есть я. 15

Дух (пуруша) есть зритель, свидетель, гость — он одинок и страдателен.

Природа (пракрити) есть средство для духа — она готовится к избавлению. 20

Соединение духа с природою подобно соединению хромого со слепым. Слепая, но богатая действующими силами природа несет на себе бездействующего, но зрячего (сознательного) духа. Этим производится все творение.

Дух испытывает страдания жизни и смерти до тех пор, пока не отрешится от связи с природою. 25

Подобно тому как танцовщица, показавшая себя соборной толпе зрителей, кончает пляску и уходит, так удаляется производящая природа после того, как она показала себя духу во всем своем блеске. Танцовщица уходит, потому что ее видели, а зрители уходят, потому что они насмотрелись: так же расторгается полным знанием связь духа с природою. Я видел, насмотрелся на нее, говорит дух. Меня видели, говорит природа, — и они отворачиваются друг от друга, и нет более причины для их связи и для происходящего от этой связи творения»⁴. 30 35

⁴ См. перевод Санхья-Карики, приложенный к известной книге Кольбука об индийской философии во французском переводе Потье.



Природа сама по себе есть только ряд безразличных процессов — спокойное и равнодушное бытие; но когда ей присваивается безусловное, божественное значение, когда в ней полагается цель жизни и содержание человеческой личности, тогда эта природа необходимо получает отрицательное значение для человека, является как зло, *обман* и *страдание*.

В самом деле, жизнь природы вся основана на борьбе, на исключительном самоутверждении каждого существа, на внутреннем и внешнем отрицании им всех других. Закон природы есть борьба за существование, и чем выше и совершеннее организовано существо, тем большее развитие получает этот закон в своем применении, тем сложнее и глубже зло. В человеке оно достигает своей полноты. Хотя, как говорит поэт,

Es wachst hienieden Brod genug
Fur alle Menschenkinder,
Auch Myrten und Rosen, Schonheit und Lust,
Und Zuckererbsen nicht minder^{VI},

20

но если бы даже и было так на самом деле (а это только *pium desiderium*^{VII}), то ведь борьба за существование имеет гораздо более глубокий смысл и широкий объем, нежели борьба за хлеб, за мирты и розы. Гейне забыл борьбу за лавры и еще более страшную борьбу за власть и авторитет. Кто беспристрастно смотрел на природу человеческую, не усомнится, что если бы всех людей сделать сытыми и удовлетворить всем их низшим страстям, то они, оставаясь на природной почве, на почве естественного эгоизма, наверно истребили бы друг друга в соперничестве за умственное и нравственное преобладание.

Далее, природа сама по себе, как только совокупность естественных процессов, есть постоянное движение, постоянный переход от одной формы к другой, постоянное достижение. Но если вне природы, независимо от нее, нет ничего другого, то это движение есть движение без цели, переход без конца — достижение, которым ничего не достигается.

Процессы и состояния природного бытия могут являться целью для воображения до тех пор, пока они не осу-

40



ществлены. Реализация природного влечения или инстинкта, состоящая в таком естественном процессе, является как необходимое содержание, как нечто удовлетворяющее и наполняющее, — до тех пор, пока эта реализация не совершилась, пока естественное благо не достигнуто. 5
Достижение же его показывает, что это в действительности совсем не то, что представлялось, — что воображение как бы устанавливало, давало определенные формы и определенное содержание, ставило предметом и целью то, что в действительности само есть только безразличный 10
и бессодержательный процесс, что само требует содержания и цели. Таким образом, природная жизнь, поставляемая как цель, оказывается не только злом, но и обманом, иллюзией: все содержание, которое человек связывает в своем стремлении с известными природными предметами и явлениями, все это содержание, все образы и краски принадлежат ему самому, его воображению. Не человек 15
получает от природы что-нибудь такое, чего не имеет, что могло бы удовлетворить и наполнить его существование, — напротив, сам он придает природе то, чего она не имеет, то, что он почерпает из самого себя. Разоблаченная от того богатого наряда, который дается природе волей и воображением человека, она является только слепой, внешней, чуждой для него силой, силой зла и обмана.

Подчинение этой высшей и слепой силе есть для человека коренной источник страдания; но сознание того, что природа есть зло, обман и страдание, есть тем самым сознание своего собственного превосходства, превосходства человеческой личности над этой природой. 25

Если я признаю природу злом, то это только потому, что во мне самом есть сила добра, по отношению к которой природа является злом; если я признаю природу обманом и призраком, то это только потому, что во мне самом есть сила истины, по сравнению с которой природа есть обман. И, наконец, чувствовать страдание 30
от природы — не то или другое частное или случайное страдание, а общую тяжесть природного бытия — можно только потому, что есть стремление и способность к тому блаженству или к той полноте бытия, которой не может 35
дать природа. 40



Если, таким образом, личность человеческая есть нечто большее, чем природа, и власть природы над нею зависит от самой этой личности, то есть самая воля человека, обращенная на природу, связывает человека с этой последней и ведет к злу, обману и страданию, то освобождение или искупление от власти и господства природы есть освобождение от собственной природной воли — отречение от нее.

Человеческая воля во всех своих актах есть стремление к природному существованию, есть утверждение себя как природного существа, — и отречение от этой воли есть отречение от природного существования. Но так как природа первоначально дана как *все*, так как вне ее для человека не существует ничего в данном состоянии его сознания, то отречение от природного существования есть отречение от всякого существования. Стремление к освобождению от природы есть стремление к самоуничтожению: если природа есть все, то то, что не есть природа, — есть ничто.

Разумеется, уже признание природы за зло, обман и страдание отнимает у нее значение безусловного начала, но так как кроме нее в сознании природного человека нет никакого другого содержания, то безусловное начало, которое не есть природа, может получить только отрицательное определение, оно является как отсутствие всякого бытия, как ничто, как *нирвана*.

Нирвана есть центральная идея *буддизма*. Если в природной религии безусловное начало смешивается с природой, с тем, что оно не есть, то в буддизме это начало противопоставляется природе. Но так как положительной исходной точкой является все та же природа, то это безусловное начало, ей противопоставленное, может определяться только отрицательно, определяется тем, что оно не есть. Священные книги буддистов все проникнуты теоретическим и практическим отрицанием жизни и всего сущего, потому что только в этом отрицании скаывается для буддиста божественное начало.

«Это (то есть все существующее в природе) преходящее, это бедственно, это пусто, это лишено субстанции. Все сложное исчезает (а все существующее сложно).



Созерцание не утверждает никакого состояния (то есть не может ни на чем остановиться, ничего удержать)».

Но нигде буддийский принцип не выражается с такою резкостью и последовательностью, как в следующем месте из Праджна-Прамиты — книги, входящей в состав Абидарм, то есть метафизической части буддийского свя- 5 щенного писания:

«Учитель только тогда покрыт великою броней, когда уму его представится такая мысль: я должен вести к совершенной Нирване бесчисленное множество существ, — 10 я должен вести их; и, однако, ни их, ведомых, ни меня, ведущего, не существует. Они не существуют на самом деле, потому что небытие есть собственный характер всего, что признается существующим. Это как если бы искусный волшебник заставил появиться на распутье четырех больших 15 дорог огромную толпу призрачных людей, которые дрались бы между собою, убивали друг друга и потом все исчезли, а на самом деле не было появившихся, ни убивавших и убитых, ни исчезнувших; так же точно будды ведут к совершенной Нирване бесчисленное множество существ, а на 20 самом деле нет ни ведущих, ни ведомых. Если ученик мудрости, помысливши эту истину, не смутится и не ощутит страха и все-таки поведет существа к полной Нирване, тогда его должно признать покрытым великою броней»⁵.

Замечательно, что как религиозное отношение к при- 25 роде, подчинение ей жизни и сознания человека и обожествление ее привело к религиозному отрицанию природы и всякого бытия, привело к религиозному ни- гилизму, так и философское обожествление природы в современном сознании, философский натурализм при- 30 вел к философскому отрицанию всякого бытия, к философскому нигилизму, который, как известно, был в наши дни развит в системах Шопенгауэра и Гартмана.

Уже отсюда можно видеть, что этот нигилизм, как в религиозной, так и в философской форме, не есть что- 35 нибудь случайное, не есть продукт временных исторических условий, что он имеет более глубокое значение для

⁵ См.: Eugene Burnouf. «Introduction dans l'histoire du Bouddhisme indien».



человеческого сознания, — и действительно, это отрицательное мировоззрение есть логически необходимая ступень в развитии религиозного сознания.

- Если человек начинает и как конечное природное существо должен исходить от смешения безусловного начала со скудными немощными стихиями мира, то для того, чтоб он понял и осуществил это безусловное начало в его собственной действительности, необходимо прежде, чтобы он отделил и противопоставил его этим немощным скудным стихиям мира: для того, чтобы понять, что есть безусловное начало, нужно прежде отвергнуть и волей, и мыслью то, что оно не есть. Это безусловное отвержение всяких конечных ограниченных признаков есть уже отрицательное определение самого безусловного начала: для сознания, которое еще не обладает самим этим началом, такое отрицательное определение есть необходимо первый шаг к его положительному познанию. Для современного сознания, перенесшего центр тяжести с безусловного начала в условную природу, необходимо пройти через полное нерешительное отвержение этой природы, чтобы опять быть способным к восприятию сверхприродной безусловной действительности.

- Древний и новый буддизм можно назвать отрицательной религией, и эта отрицательная религия необходимо должна предшествовать положительной как неизбежный переход, подобно тому как в древности ищущие посвящения должны были пройти через малые мистерии, прежде чем дойти до великих.

- Если божественное начало должно быть для нас все, то то, что не есть оно, должно быть признано нами за ничто. Но разумеется, — и тут, если, как сказано Христом, «мы теряем душу свою для того, чтоб снова получить ее», то точно так же мы теряем мир для того, чтоб снова получить его, потому что, как мы увидим, если *вне* божественного начала, в отчуждении от него рассматриваемый сам в себе, природный мир есть зло, обман и страдание, то в положительном отношении к этому безусловному началу, или рассматриваемый *из* него, он становится необходимым орудием или материей для полного осуществления, для окончательной реализации самого божественного начала.

Чтение четвертое

Отрицательная религия — всемирно-историческое выражение которой представляется буддизмом — понимает безусловное начало как ничто. И поистине, оно есть *ничто*, так как оно не есть *что-нибудь*, не есть какое-нибудь определенное, ограниченное бытие или существо 5 наряду с другими существами, — так как оно выше всякого определения, так как оно *свободно от всего*. Но свобода от всякого бытия (положительное ничто) не есть лишение всякого бытия (отрицательное ничто). Действительная, положительная свобода существа предполагает 10 власть, положительную силу, или мощь, над тем, от чего это существо свободно. — Так, например, нельзя сказать про ребенка, что он свободен от страстей или выше страстей — он просто лишен их (и в этом смысле ниже их); свободным же от страстей можно назвать только того, кто 15 имеет их, но имеет их в своей власти, кто обладает, но не обладаем ими.

Таким образом, божественное начало, свободное от всякого бытия, от всего, — вместе с тем и тем самым есть положительная сила, или мощь, всякого бытия, обладает 20 всем, все есть его собственное содержание, и в этом смысле само *божественное начало есть все*. На это указывает уже самое общее и необходимое название, которое мы должны дать божественному началу, — название *абсолютного*; ибо слово *absolutum* значит, во-первых: *отрешенное*, 25 то есть от всех частных определений, и, во-вторых — *завершенное*, законченное, совершенное, то есть всем обладающее, все в себе содержащее; причем очевидно оба эти значения тесно между собою связаны, так как отрешиться от всего можно, только обладая всем. 30

Что же такое это *все*, составляющее положительное содержание божественного начала? Оно не может быть



только совокупностью природных явлений, так как каждое из этих явлений, а следовательно, и все они вместе представляют лишь постоянный переход, процесс, имеющий только видимость бытия, а не подлинное, существенное и пребывающее бытие. Если, таким образом, наш природный мир по своему чисто относительному характеру не может быть подлинным содержанием божественного начала, то такое содержание, то есть *положительное все* (всецелость или полнота бытия), может находиться лишь в сверхприродной области, которая, в противоположность миру вещественных явлений, определяется как мир идеальных сущностей, царство идей.

Идеальный космос составляет основное содержание — и основную истину — греческой философии в ее центральной системе — системе платонизма. Чтобы уяснить истину этой системы, мы должны пройти (хотя и с величайшею поспешностью) весь мысленный путь, отделяющий ее от современного научного мировоззрения. Хотя, по-видимому, между ними лежит непроходимая бездна, но, как я сейчас постараюсь доказать, непрерывная нить логического мышления должна привести всякий последовательный ум от чувственного опыта явлений к умозрительной вере в идеи.

Прежде всего я должен еще раз остановиться на некоторых элементарных истинах. — Нам даны природные явления, составляющие то, что мы называем внешним, вещественным миром. Этот мир как такой (то есть как внешний и вещественный) бесспорно есть только видимость, а не действительность. Возьмем какой-нибудь вещественный предмет — положим, этот стол. Из чего, собственно, складывается этот предмет? Мы имеем, во-первых, определенный пространственный образ, фигуру или форму, далее — определенный цвет, затем — известную плотность или твердость: все это составляет только наши собственные ощущения. Цвет этого стола есть только наше зрительное ощущение, то есть некоторое видоизменение в нашем чувстве зрения; фигура стола складывается из соединения наших зрительных и мускульных ощущений, наконец, непроницаемость или телесность его есть ощущение нашего осязания. Мы видим, осязаем этот



предмет, — все это только наши ощущения, только наши состояния, имеющие место в нас самих. Если бы у нас не было этих определенных внешних чувств, то этот вещественный предмет, этот стол, не мог бы существовать таким, каким он существует, ибо все его основные качества 5 прямо зависят от наших чувств. Совершенно очевидно в самом деле, что если бы не было чувства зрения, то не было бы и цвета, потому что цвет есть только зрительное ощущение; если бы не было чувства осязания, если бы не было осязающих существ, то не было бы и того, что 10 мы называем твердостью, так как это явление твердости есть только осязательное ощущение. Таким образом, этот внешний предмет, этот стол, в том виде, в каком он реально представляется, то есть именно как чувственный вещественный предмет, не есть какая-нибудь самостоя- 15 тельная, независимая от нас и от наших чувств действительность, а есть только соединение наших чувственных состояний, наших ощущений.

Обыкновенно думают, что если бы исчезли из мира все чувствующие существа, мир все-таки остался бы тем, чем 20 он есть, со всем разнообразием своих форм, со всеми красками и звуками. Но это очевидная ошибка: что значит звук без слуха? свет и цвета без зрения?

Становясь даже на точку зрения господствующего естественнаучного мировоззрения, мы должны признать, 25 что если бы не было чувствующих существ, то мир радикально бы изменил свой характер. В самом деле, для этого мировоззрения звук, напр., сам по себе, то есть независимо от слуха и слуховых органов, есть только волнообразное колебание воздуха; но очевидно, что колебание 30 воздуха само по себе еще не есть то, что мы называем звуком: для того, чтобы это колебание воздуха сделалось звуком, необходимо ухо, на которое бы подействовало это колебание и возбудило бы в нервном слуховом аппарате определенные видоизменения, являющиеся в чувствующем 35 существе, которому принадлежит этот аппарат, как ощущение звука.

Точно так же свет для научного мировоззрения есть только колебательное движение волн эфира. Но движение эфирных волн само по себе не есть то, что мы назы- 40



ваем светом, — это есть только механическое движение, и ничего более. Для того, чтоб оно стало светом, красками и цветом, необходимо, чтоб оно воздействовало на зрительный орган и, произведя в нем соответствующие

5 изменения, возбудило так или иначе в чувствующем существе те ощущения, которые, собственно, и называются светом.

Если я слеп, то от этого, конечно, свет не перестанет существовать, но это только потому, что есть другие зрячие существа, которые имеют световые ощущения. Но

10 если бы никаких зрячих существ не было, то, очевидно, и света *как света* не было бы, а были бы только соответствующие свету механические движения эфира.

Итак, тот мир, который мы знаем, есть во всяком случае только явление для нас и в нас, наше представление, и если мы ставим его целиком вне себя как нечто безусловно самостоятельное и от нас независимое, то это есть натуральная иллюзия.

Мир есть представление; но так как это представление не есть произвольное, так как мы не можем по желанию созидать вещественные предметы и уничтожать их, так как вещественный мир со всеми своими явлениями, так сказать, навязывается нам, и хотя ощутительные его свойства определяются нашими чувствами и в этом смысле

25 от нас зависят, но самая его действительность, его существование, напротив, от нас не зависит, а дается нам, то, будучи в своих чувственных формах нашим представлением, он должен, однако, иметь некоторую независимую от нас причину, или сущность.

Если то, что мы видим, есть только наше представление, то из этого не следует, чтобы это представление не имело независимых от нас причин, которых мы не видим. Обязательный же характер этого представления делает допущение этих причин необходимым. — Таким

30 образом, в основе зависимых явлений предполагается самостоятельная сущность или существенная причина, которая и дает им некоторую относительную реальность. Но так как относительная реальность этих предметов и явлений, множественных и разнообразных, предполагает

40 взаимоотношение или взаимодействие многих причин,



то и производящая их сущность должна представлять некоторую множественность, так как в противном случае она не могла бы заключать достаточного основания, или причины, данных явлений.

Поэтому общая основа представляется необходимо 5
как совокупность множества элементарных сущностей или причин, вечных и неизменных, составляющих последние основания всякой реальности, из которых всякие предметы, всякие явления, всякое реальное бытие 10
слагается и на которые это реальное бытие может разлагаться. Сами же эти элементы, будучи вечными и неизменными, неразложимы и неделимы. Эти основные сущности и называются атомами, то есть неделимыми.

Итак, в действительности существуют самостоятельно 15
только неделимые элементарные сущности, которые своими различными соединениями и своим многообразным взаимодействием составляют то, что мы называем реальным миром. Этот реальный мир действительно реален 20
только в своих элементарных основаниях, или причинах, — в атомах, в конкретном же своем виде он есть только явление, только обусловленное многообразными взаимодействиями представление, только видимость.

Но как же должны мы мыслить самые эти основные сущности, самые атомы? Вульгарный материализм 25
разумет под атомами бесконечно малые частицы вещества; но это есть очевидно грубая ошибка. Под веществом мы разумеем нечто протяженное, твердое или солидное, то есть непроницаемое, одним словом, нечто телесное, но — как мы видели — все телесное сводится к нашим ощущениям и есть только наше представление. Протяженность 30
есть соединение зрительных и мускульных ощущений, твердость есть осязательное ощущение; следовательно, вещество, как нечто протяженное и твердое, непроницаемое, есть только представление, а потому и атомы, как элементарные сущности, как основания реальности, то 35
есть как то, что не есть представление, не могут быть частицами вещества. Когда я трогаю какой-нибудь вещественный предмет, то его твердость или непроницаемость есть только мое ощущение, и комбинация этих ощущений, образующих целый Предмет, есть мое представле- 40



ние, это есть во мне. Но то, что производит это во мне, то есть то, вследствие чего я получаю это ощущение непроницаемости, то, с чем я сталкиваюсь, — очевидно есть не во мне, независимо от меня, есть самостоятельная причина моих ощущений.

В ощущении непроницаемости я встречаю некоторое противодействие, которое и производит это ощущение, следовательно, я должен предположить некоторую *противодействующую силу*, и только этой-то силе принадлежит независимая от меня реальность. Следовательно, атомы, как основные или последние элементы этой реальности, суть не что иное, как элементарные силы.

Итак, атомы суть действующие, или активные, силы, и все существующее есть произведение их взаимодействия.

Но взаимодействие предполагает не только способность действовать, но и способность воспринимать действия других. Каждая сила действует на другую и вместе с тем воспринимает действие этой другой или этих других. Для того, чтоб действовать вне себя на других, сила должна *стремиться* от себя, стремиться наружу. Для того, чтоб воспринимать действие другой силы, данная сила должна, так сказать, давать ей место, притягивать ее или ставить перед собою. Таким образом, каждая основная сила необходимо выражается в *стремлении* и в *представлении*.

В стремлении она получает действительность для других, или действует на других, в представлении же другие имеют для нее действительность, она воспринимает действие других.

Итак, основы реальности суть стремящиеся и представляющие, или воспринимающие, силы.

Воспринимая действие другой силы, давая ей место, первая сила ограничивается этою другою, различается от нее и вместе с тем обращается, так сказать, на себя, углубляется в свою собственную действительность, получает определение для себя. Так, напр., когда мы трогаем или ударяем какой-нибудь вещественный предмет, во-первых, мы ощущаем этот предмет, это другое, эту внешнюю силу: она получает действительность для нас; но во-вторых, в этом же самом ощущении мы ощущаем и самих



себя, так как это есть *наше* ощущение, мы, так сказать, этим ощущением свидетельствуем свою собственную действительность как ощущающего, становимся чем-нибудь для себя. Мы имеем, таким образом, силы, которые, во-первых, действуют вне себя, имеют действительность 5 для другого, которые, во-вторых, получают действие этого другого или для которых это другое имеет действительность или представляется им, и которые, наконец, имеют действительность для себя — то, что мы называем сознанием в широком смысле этого слова. Такие силы суть 10 более чем силы — это *существа*.

Таким образом, мы должны предположить, что атомы, то есть основные элементы всякой действительности, суть живые элементарные существа, или то, что со времени Лейбница получило название монад. 15

Итак, содержание *всего* суть живые и деятельные существа, вечные и пребывающие, своим взаимодействием образующие всю действительность, все существующее.

Взаимодействие основных существ, или монад, предполагает в них качественное различие; если действие одной монады на другую определяется ее стремлением к этой другой и в этом стремлении собственно и состоит, то основание этого стремления заключается в том, что другие основные существа, другие монады представляют собою нечто качественно различное от первой, нечто такое, что дает первому существу новое содержание, которого оно само не имеет, восполняет его бытие; ибо в противном случае, если б эти два основных существа были безусловно тождественными, если б второе представляло только то же, что и первое, то не было бы никакого достаточного основания, никакой причины для того, чтобы первое стремилось к второму. (Для пояснения можно указать на закон полярности, господствующий в физическом мире: только противоположные, или разноименные, полюсы притягивают друг друга, так как они друг друга 25 восполняют, друг для друга необходимы.) 30 35

Итак, для взаимодействия основных существ необходимо, чтобы каждое из них имело свое особенное качество, вследствие которого оно есть нечто иное, чем все другие, вследствие которого оно становится предметом 40



стремления и действия всех других и, в свою очередь, может воздействовать на них определенным образом.

Существа не только воздействуют друг на друга, но воздействуют так, а не иначе, воздействуют определенным образом.

Если все внешние качественные различия, известные нам, принадлежат к миру явлений, если они условны, непостоянны и преходящи, то качественное различие самих основных существ, вечных и неизменных, должно быть также вечным и неизменным, то есть безусловным.

Это безусловное качество основного существа, которое позволяет ему быть содержанием всех других и вследствие которого также все другие могут быть содержанием каждого, — это безусловное качество, определяющее все действия существа и все его восприятия, — потому что существо не только действует так, каково оно есть, но и воспринимает действия других согласно тому, что оно есть само, — это безусловное качество, говорю я, составляет собственный внутренний, неизменный характер этого существа, делающий его тем, что оно есть, или составляющий его *идею*.

Итак, основные существа, составляющие содержание безусловного начала, не суть, во-первых, только неделимые единицы — атомы, они не суть, во-вторых, только живые действующие силы, или монады, они суть определенные безусловным качеством существа, или идеи.

Для того, чтоб *все* могло быть содержанием безусловного начала, необходимо, чтобы это все само представляло определенное содержание, то есть необходимо, чтобы каждая единица, составляющая это все, каждый член этого целого был чем-нибудь особенным, не мог быть заменен или смешан с чем-нибудь другим, необходимо, чтоб он был вечной, пребывающей идеей.

Учение об идеях как вечных и неизменных сущностях, лежащих в основе всех преходящих существовании и явлений и составляющих подлинное содержание безусловного начала или вечное, неизменное *все*, — это учение, как известно, впервые развитое греческой философией в лице Платона, составляет дальнейший после буддизма шаг в откровении Божественного начала. Буддизм гово-



рит: «Данный мир, природное бытие, все существующее не есть истинно сущее, есть призрак; если же так, если то, что есть, не есть истина, то истина есть то, что не есть, или ничто». Платонический идеализм говорит, напротив: «Если то, что для нас непосредственно существует, природное бытие или мир явлений, не есть истина, подлинно сущее, — и в этом платонизм согласен с буддизмом, — то это бытие, эта действительность может признаваться неистинной только потому, что есть другая действительность, которой принадлежит характер истины и существенности». Данная действительность неистинна или неподлинна только по отношению к другой истинной и подлинной действительности, или, другими словами, эта природная действительность имеет свою истину, свою подлинную сущность в другом, и это другое есть идея; и притом, так как истинная, подлинная действительность не может быть беднее, не может заключать в себе меньше, чем заключает в себе призрачная действительность, то необходимо предположить, что всему, что находится в этой последней (то есть видимой, или призрачной, действительности), соответствует нечто в истинной, или подлинной, действительности, другими словами — что всякое бытие этого природного мира имеет свою идею или свою истинную подлинную сущность. И, таким образом, эта истинная действительность, эта подлинная сущность определяется не как идея просто, а как идеальное *все*, или как мир идей, царство идей.

Для уяснения того, что есть идея, может служить указание на внутренний характер человеческой личности.

Каждая человеческая личность есть прежде всего природное явление, подчиненное внешним условиям и определяемое ими в своих действиях и восприятиях. Поскольку проявления этой личности определяются этими внешними условиями, поскольку они подчинены законам внешней или механической причинности, постольку свойства этих действий или проявлений этой личности, свойства, составляющие то, что называется эмпирическим характером этой личности, суть только природные условные свойства.

Но вместе с этим каждая человеческая личность имеет в себе нечто совершенно особенное, совершенно не-



определимое внешним образом, не поддающееся никакой формуле и несмотря на это налагающее определенный индивидуальный отпечаток на все действия и на все восприятия этой личности. Эта особенность есть не только нечто неопределимое, но вместе с тем нечто неизменное: она совершенно не зависит от внешнего направления воли и действия этого лица, она останется неизменной во всех обстоятельствах и во всех условиях, в которые может быть поставлена эта личность. Во всех этих обстоятельствах и условиях личность проявит эту неопределимую и неуловимую особенность, этот свой индивидуальный характер, наложит свой отпечаток на всякое свое действие и на всякое свое восприятие.

Таким образом, этот внутренний индивидуальный характер личности является чем-то безусловным, и он-то составляет собственную сущность, особое личное содержание или особенную личную идею данного существа, которою определяется существенное значение его во всем, роль, которую он играет и вечно будет играть во всемирной драме.

Качественное различие основных существ необходимо выражается в различии их отношений: если бы все основные существа были безусловно тождественны, тогда они и относились бы друг к другу безусловно одинаковым образом; если же они нетождественны, если каждое из них представляет свой особенный характер или идею, то каждое из них должно и относиться ко всем другим особым образом, должно занимать во *всем* свое особенное определенное место, и это-то отношение каждого существа ко всему есть его *объективная* идея, составляющая полное проявление или осуществление внутренней его особенности, или *субъективной* идеи.

Но как возможно вообще отношение между основными существами при их качественном различии и отдельности? Очевидно, оно возможно лишь тогда, когда, различаясь между собою непосредственно, они в то же время сходятся или уравниваются между собою в чем-нибудь для них общем, причем для *существенного* отношения между идеями необходимо, чтобы это общее само было существенным, то есть было бы особенною идеей



или основным существом. Таким образом, существенное отношение между идеями подобно формально-логическому отношению между различными понятиями — и здесь и там является отношение большей или меньшей общности или широты. Если идеи нескольких существ относятся к идее одного существа так, как видовые понятия к родовому, то это последнее существо покрывает собою эти другие, содержит их в себе: различаясь между собою, они равны по отношению к нему, оно является их общим центром, одинаково восполняющим своею идеею все эти другие существа. Так является сложный организм существ; несколько таких организмов находят свой центр в другом существе с еще более общею или широкою идеей, являясь таким образом частями или органами нового организма высшего порядка, отвечающего или покрывающего собою все низшие, к нему относящиеся. Так постепенно восходя, мы доходим до самой общей и широкой идеи, которая должна внутренне покрывать собою все остальные. Это есть идея безусловного блага или, точнее, — безусловной благодати или любви.

В сущности, всякая идея есть благо — для своего носителя, — его благо и его любовь. Всякое существо есть то, что оно любит. Но если всякая особенная идея есть некоторое особенное благо и особенная любовь, то всеобщая универсальная или абсолютная идея есть безусловное благо и безусловная любовь, то есть такая, которая одинаково содержит в себе все, отвечает всему. Безусловная любовь есть именно то идеальное все, та всецелость, которая составляет собственное содержание божественного начала. Ибо полнота идей не может быть мыслима как механическая их совокупность, а именно как их внутреннее единство, которое есть любовь.

Чтение пятое

Учение об идеях, правильно развитое, указывает нам объективную сущность божественного начала или то, что составляет собственную метафизическую область его бытия, независимую от природного мира явлений, хотя и связанную с ним. Мы узнали, как должно мыслить те коренные основы и последние элементы всякого бытия, которые, с одной стороны, относятся к видимому миру явлений как его субстанциальные начала или производящие причины, а с другой стороны, образуют собою собственное содержание или внутреннюю полноту божественного начала. Мы прошли для этого три мысленные ступени, и достигнутый нами ответ, говоря школьным языком, представляет три момента: 1) для того, чтобы быть *основами реальности*, искомые сущности должны представлять собою неделимые или неразложимые единицы, реальные центры бытия — атомы⁶. 2) Для того, чтобы *производить действительное* многообразие бытия, эти центральные единицы должны действовать и воспринимать действие, то есть находиться во взаимодействии между собою, и, следовательно, они должны быть действующими или живыми силами — монадами. 3) Наконец, для того, чтобы составлять существенное все, или быть содержанием безусловного начала, эти единичные силы должны представлять собою известное содержание, или быть определенными идеями.

⁶ Здесь мы имеем пока в виду только их отношение между собою и к тому внешнему феноменальному бытию, для которого они суть основы и центры. По отношению же к абсолютному существу они не могут иметь значения безусловно реальных центров: для него они являются проницаемыми, поскольку они сами в нем коренятся. Поэтому, говоря о неделимых единицах, или атомах, мы употребляем только относительное определение.



Различные метафизические системы останавливались преимущественно на одном из этих трех моментов, упуская из виду остальные, хотя логически они не только не исключают, а, напротив, требуют друг друга, и, таким образом, полная истина в ответ на основной метафизический вопрос заключается в синтезе этих трех понятий: атома, живой силы (монады) и идеи — синтезе, который может быть выражен простым и общеупотребительным словом, именно словом *существо*.

В самом деле, понятие существа внутренне соединяет в себе три сказанные понятия, так как существо, чтобы быть таковым, должно, во-первых, составлять отдельную единицу, особенный центр бытия, ибо в противном случае оно будет не самостоятельным существом, а только принадлежностью другого существа; во-вторых, существо должно обладать деятельною силой, быть способным к действию и видоизменению, ибо мертвая и косная масса не есть существо; в-третьих, наконец, существо должно иметь качественно определенное содержание, или выражать определенную идею, ибо в противном случае оно не будет настоящим, то есть особенным, этим, а не другим существом; иными словами, существо как такое необходимо есть вместе и атом, и живая сила (монада), и идея.

Необходимо признать *множественность* основных существ и безусловное *все* мыслить как их совокупность; ибо без такой множественности невозможно действие — так как всякое действие есть отношение одного к другому, — следовательно, невозможна *действительность как система действий и реальность как результат их*. И если в таком случае мир превращается в чистый призрак, то, с другой стороны, этим отнимается и у бытия Божия его необходимое условие, ибо лишенный предмета действия Бог сам теряет всякую действительность, становится чистою возможностью или чистым ничто. Но если отрицание множественности существ приводит зараз к отрицанию и Бога, и мира, то к такому же точно результату приводит и противоположное признание безусловной множественности, то есть допущение многих безусловно самобытных существ. В самом деле, в качестве безусловно самостоятельных, то есть имеющих все от самих себя, эти суще-



- ства лишены были бы всякой внутренней необходимой связи между собою, не было бы никакого основания для их взаимодействия, и, следовательно, вся происходящая из такого взаимодействия действительность и реальность была бы невозможна. С другой стороны, при полной самобытности многих существ они были бы независимы и от единого безусловного начала, были бы совершенно чужды ему; оно не имело бы в них своего собственного внутреннего содержания и оставалось бы при своем мертвом единстве как безразличное, пустое бытие: будучи ограничено отвне самостоятельными существами, оно не могло бы быть безусловным или абсолютным, — более того, имея *вне себя* всю полноту существ, оно тем самым превращалось бы в чистое ничто.
- Если, таким образом, и признание безусловного единства, и признание безусловной множественности существ приводят одинаково к отрицательным результатам и отнимают возможность всякого разумного мировоззрения, то, очевидно, истина лежит в соединении того и другого или в допущении *относительного* единства и *относительной* множественности. Утверждать невозможность такого соединения есть очевидное *petitio principii*: оно действительно невозможно, если уже признать заранее эти противоположные термины *истинными в их исключительности*, то есть отдельно один от другого. Если признавать, что единое может быть как такое только само в себе, исключая всякую множественность, то от этого единого, конечно, нет никакого перехода к множественности; точно так же, если признавать чистую множественность саму по себе вне всякого внутреннего единства, то, очевидно, от такой множественности нет моста к единому. Но ведь именно признание за исходную точку исключительного единства и исключительной множественности и есть произвольная мысль, разумом не оправдываемая, и невозможность прийти с этой точки зрения к какому-нибудь удовлетворительному результату уже указывает на ее несостоятельность. Напротив, так как мы можем логически начинать только с безусловного, безусловное же по самому понятию своему не может быть чем-нибудь исключительным, то есть ограниченным, не может, сле-



довательно, быть *только* единым или *только* многим, то и следует прямо признать в согласии как с логикой, так равно и с внешним и с внутренним опытом, что нет и не может быть ни чистого единства, ни чистой множественности, что все, что есть, есть необходимо и единое, и 5
многое. С этой точки зрения многие существа не имеют подлинного бытия в своей отдельности или в безусловном обособлении, но каждое из них может существовать в себе и для себя, лишь поскольку оно вместе с тем находится во взаимодействии и взаимнопроникновении с 10
другими, как неразрывные элементы одного целого, так как и собственное качество, или характер, каждого существа в своей объективности состоит именно в определенном отношении этого существа ко *всему* и, следовательно, в определенном взаимодействии его со *всем*. Но это, оче- 15
видно, возможно лишь в том случае, если эти существа имеют между собою существенную общность, то есть если они коренятся в одной общей субстанции, которая составляет *существенную среду* их взаимодействия, обни- 20
мая их все собою и не заключаясь ни в одном из них в отдельности.

Таким образом, множественность существ не есть множественность безусловно отдельных единиц, а лишь множественность элементов одной органической системы, обусловленной существенным единством их общего 25
начала (как и жизнь известных нам природных организмов обусловлена единством органической души, их образующей). Такой органический характер основных существ, с другой стороны, зависит от того, что эти существа суть идеи. В самом деле, если бы основные существа были 30
только реальными единицами или же только действующими силами и, следовательно, относились друг к другу чисто внешним образом, каждое было только в себе и вне других, — в таком случае и единство их было бы лишь 35
внешним, механическим, причем самая возможность даже такого единства, самая возможность какого бы то ни было взаимодействия подлежала бы вопросу. Если же, как мы это должны были признать, основные существа не суть только единицы, обладающие силами, или единицы сил, а еще и определенные идеи, и, следовательно, 40



связь их состоит не только в их внешнем действии друг на друга как реальных сил, а прежде всего определяется их реальным содержанием, дающим каждому особенное значение и необходимое место во всем, то отсюда прямо
5 вытекает внутренняя связь всех существ, в силу которой их система является как *организм идей*.

Как уже было замечено в прошлом чтении, общий характер идеального космоса представляет некоторое со-
ответствие с взаимоотношением наших рассудочных по-
10 нятий — именно в том, что частные существа или идеи обнимаются другими, более общими, как видовые понятия обнимаются понятием родовым.

Но, с другой стороны, между взаимоотношением в области рассудочных понятий и таковым же в области су-
15 щественных идей есть коренное различие и даже противоположность. Как известно из формальной логики, объем понятия находится в обратном отношении к его содержанию: чем шире какое-нибудь понятие, тем больше его объем, то есть чем большее число других частных
20 понятий под него подходит, тем менее у него признаков, тем оно беднее содержанием, общее, неопределеннее (так, например, «человек» как общее понятие, обнимающее собою все человеческие существа и, следовательно, по объему гораздо более широкое, нежели, например,
25 понятие «монах», настолько же беднее этого последнего содержанием, так как в понятии о человеке *вообще* заключаются только те признаки, которые общи всем людям без исключения, тогда как в понятии «монах», кроме того, заключается еще множество других признаков,
30 составляющих особенность монашеского звания, так что это последнее понятие, более узкое, чем понятие «человек», вместе с тем богаче его внутренним содержанием, то есть богаче положительными признаками).

Такое отношение зависит, очевидно, от самого происхождения общих рассудочных понятий. Будучи получаемы
35 чисто отрицательным путем отвлечения, они не могут иметь вследствие этого никакой самостоятельности, никакого собственного содержания, а суть лишь общие схемы тех конкретных данных, от которых они отвлечены. Отвлече-
40 ние же именно состоит в устраниении или отрицании тех



особенных признаков, которыми определяются частные понятия, входящие в объем понятия общего. (Так, в приведенном примере отвлеченное понятие «человек» составляется именно чрез устранение или отрицание всех тех частных отличительных признаков, которые могут заключаться в понятиях о различного рода людях.) 5

Совершенно напротив — *между идеями* как положительными определениями особенных существ: *отношение объема к содержанию необходимо есть прямое*, то есть чем шире объем идеи, тем богаче она содержанием. 10

Если общее родовое понятие как простое отвлечение, как пассивное следствие рассудочной деятельности может только отрицательно определяться своими видовыми понятиями, исключая из себя их положительные признаки, то идея как самостоятельная сущность должна находиться, напротив, в деятельном взаимоотношении с теми частными идеями, которые ею покрываются или составляют ее объем, то есть она должна определяться ими положительно. В самом деле, так как и общая идея сама по себе есть уже нечто или выражает самостоятельное существо, то, находясь в известных отношениях с другими частными идеями или существами, воспринимая их действие и воздействуя на них сообразно своему собственному характеру, она, очевидно, тем самым осуществляет на них этот свой собственный характер, развивает свое собственное содержание с различных сторон и в различных направлениях, реализует себя в различных отношениях; и, следовательно, чем с большим числом частных идей она стоит в непосредственном отношении или чем больше идей составляют ее объем, тем многообразнее и определеннее она себя осуществляет, тем более полным и богатым является ее собственное содержание. Таким образом, вследствие положительного характера, необходимо принадлежащего взаимодействию идеальных существ, частные идеи, составляющие объем идеи общей, вместе с тем составляют и ее содержание или, точнее говоря, — содержание этой более широкой идеи в ее осуществлении или объективности прямо или положительно определяется теми более узкими идеями, которые входят в объем ее, и, следовательно, чем шире объем, тем богаче содержание. 40



- Поэтому известное изречение Спинозы «*omnis determinatio est negatio*» (всякое определение есть отрицание) никак не может применяться к действительным существам, обладающим положительным содержанием, или
- идеей⁷; ибо здесь определение, то есть действие на это существо других, встречает в нем уже некоторую собственную положительную силу, которая этим действием вызывается к проявлению или обнаружению своего содержания. Как живая сила, существо не может относиться чисто страдательно к действию других: оно само действует на них и, восполняясь ими, само их восполняет; следовательно, определение другими есть для него вместе с тем и самоопределение; результат одинаково зависит как от внешних сил, на него действующих, так и от него самого, и все отношение имеет, таким образом, характер положительный. Так, например, всякое человеческое лицо, имеющее свой собственный характер и представляющее некоторую особенную идею, вступая во взаимодействие с другими или определяясь другими и определяя их, тем самым обнаруживает свой собственный характер и реализует свою собственную идею, без чего этот характер и эта идея были бы чистою возможностью: они становятся действительностью только в деятельности лица, в которой оно необходимо определяется и другими; следовательно, здесь определение есть не отрицание, а осуществление; отрицанием же оно было бы лишь в том же случае, если бы лицо не имело никакого характера, не представляло никакой особенности, если бы оно было пустым местом, но это, очевидно, невозможно.
- Из всего сказанного ясно, что мы разумеем под идеями совершенно определенные, особенные формы метафизических существ, присущие им самим по себе, а никак не произведения нашей отвлекающей мысли; по этому воззрению идеям принадлежит предметное (объективное) бытие по отношению к нашему познанию и вместе

⁷ Разумеется, я беру здесь этот афоризм в его общем значении для пояснения своей мысли, не входя в рассмотрение того специального смысла, который может ему принадлежать в системе самого Спинозы.



с тем положительное (субъективное) бытие в них самих, то есть они сами суть субъекты или, точнее, имеют своих собственных особенных субъектов. Идеи равно независимы как от рассудочных отвлечений, так и от чувственной реальности. В самом деле, если вещественная действительность, воспринимаемая нашими внешними чувствами, сама по себе представляет лишь условные и преходящие явления, а никак не самобытные существа или основы бытия, то эти последние, хотя бы и связанные известным образом с этой внешнею реальностью, должны, однако, формально от нее различаться, должны иметь свое собственное, независимое от явлений бытие, и, следовательно, для познания их как действительных необходим особенный способ мыслительной деятельности, который мы назовем уже известным в философии термином умственного созерцания, или интуиции (*intellektuelle Anschauung*, *Intuition*), и который составляет первичную форму истинного знания, ясно отличающуюся как от чувственного восприятия и опыта, так и от рассудочного, или отвлеченного, мышления; это последнее, как было показано, не может иметь никакого собственного положительного содержания: отвлеченное понятие по самому определению своему не может идти дальше того, от чего оно отвлечено, не может само по себе превращать случайные и частные факты в необходимые и всеобщие истины или идеи. Тем не менее отвлеченному мышлению, несомненно, принадлежит особенное, хотя лишь отрицательное и посредствующее значение, как переходу или границе между чувственным восприятием явлений и умственным созерцанием идей. В самом деле, во всяком общем отвлеченном понятии содержится отрицание всех входящих в объем его явлений в их частной, непосредственной особенности и вместе с тем и тем самым утверждение их в каком-то новом единстве и новом содержании, которого, однако, отвлеченное понятие в силу своего чисто отрицательного происхождения не дает само, а только указывает, — всякое общее понятие, таким образом, есть отрицание частного явления и указание всеобщей идеи. Так, в прежнем примере общее понятие «человек» не только включает в себе отрицание частных особенностей того или другого челове-



ка в отдельности, но также еще утверждает некоторое новое высшее единство, которое обнимает собою всех людей, но вместе с тем от всех них различается и, следовательно, должно иметь свою особенную, независимую от них объективность, делающую его общею для них объективной нормою (на такую норму мы прямо указываем, когда говорим: «будь человеком» или «поступай подобно человеческому достоинству» и т.п.); но самой этой объективной нормы, самого содержания высшего единства, обнимающего всю человеческую действительность, хотя и свободного от нее, мы, очевидно, не достигнем путем отвлечения, в котором это новое единство получается лишь как пустое место после отрицания того, что не есть оно. Отсюда ясно, что отвлеченное мышление есть переходное состояние ума, когда он достаточно силен, чтобы освободиться от исключительной власти чувственного восприятия и отрицательно отнестись к нему, но еще не в состоянии овладеть идеею во всей полноте и цельности ее действительного предметного бытия, внутренне и существенно с нею соединиться, а может только (говоря метафорически) касаться ее поверхности, скользить по ее внешним формам.

Плодом такого отношения является не живой образ и подобие сущей идеи, а только тень ее, обозначающая ее внешние границы и очертания, но без полноты форм, сил и цветов. Таким образом, отвлеченное мышление, лишенное собственного содержания, должно служить или *сокращением чувственного восприятия*, или *предварением умственного созерцания*, поскольку образующие его общие понятия могут утверждаться или как *схемы явлений*, или как *тени идей*⁸.

⁸ На смешении идей с понятиями основан, между прочим, знаменитый в схоластике спор номиналистов и реалистов. Обе стороны были в сущности, правы. Номиналисты, утверждавшие *universalia post res*, разумели первоначально под *universalia* общие понятия и в этом смысле справедливо доказывали их несамостоятельность и бессодержательность, хотя, определяя их как только *nomina* или *voces*, впадали в очевидную крайность. С другой стороны, реалисты, утверждавшие *universalia ante res* [Всеобщее после вещи; имя или



Что касается этих последних, то если бы даже необходимость их признания и не опиралась на ясные логические основания, то мы все-таки должны были бы признать их на иных, фактических основаниях, сообщаящих им достоверность общечеловеческого опыта: действительность идей и умственного созерцания несомненно 5
доказывается фактом *художественного творчества*. В самом деле, те идеальные образы, которые воплощаются художником в его произведениях, не суть, во-первых, ни простое воспроизведение наблюдаемых явлений в их частной и случайной действительности, ни, во-вторых, — 10
отвлеченные от этой действительности общие понятия. Как наблюдение, так и отвлечение или обобщение необходимы для разработки художественных идей, но не для их создания, — иначе всякий наблюдательный и размышляющий человек, всякий ученый и мыслитель мог бы 15
быть истинным художником, чего на самом деле нет. Все сколько-нибудь знакомые с процессом художественного творчества хорошо знают, что художественные идеи и образы не суть сложные продукты наблюдения и рефлексии, а являются умственному взору разом в своей внутренней целостности (художник *видит* их, как это прямо 20
утверждали про себя Гете и Гофман), и дальнейшая художественная работа сводится только к их развитию и воплощению в материальных подробностях. 25

Всякому известно, что отвлеченная рассудочность, так же как и рабское подражание внешней действительности, суть одинаково недостатки в художественном произведении; всякому известно, что для истинно художественного образа или типа безусловно необходимо внутреннее соединение совершенной индивидуальности с совершенною 30
общностью, или универсальностью, а такое соединение и составляет существенный признак или собственное

слова; всеобщее прежде вещи (*лат.*)], разумели под ними настоящие идеи и потому основательно приписывали им самостоятельное бытие. Но так как обе стороны плохо различали эти два значения слова *universalia* или во всяком случае, не определяли этого различия с достаточною точностью, то между ними и должны были возникнуть нескончаемые споры.



определение умосозерцаемой идеи в отличие от отвлеченного понятия, которому принадлежит только общность, и от частного явления, которому принадлежит только индивидуальность. Если, таким образом, предметом искусства не может быть ни частное явление, воспринимаемое во внешнем опыте, ни общее понятие, производимое рассудочною рефлексией, то этим предметом может быть только сущая идея, открывающаяся умственному созерцанию.

В силу этой прямой связи искусства с метафизическим миром идеальных существ мы находим, что тот же самый национальный гений, который впервые постиг божественное начало как идеальный космос, — тот же самый национальный гений был и настоящим родоначальником искусства. Поэтому, говоря о греческом идеализме, должно разуметь под ним не философский только идеализм Платона, а все идеальное мирозерцание греческого народа, выражавшееся во всей его культуре и бывшее настоящею его религией. Платонизм возвел только к философскому сознанию те идеальные основы, которые уже лежали в художественной религии или религиозном искусстве греков. От Платона греки узнали только философскую формулу того идеального космоса, который уже был им известен как живая действительность в Олимпе Гомера и Фидия. Если древний грек познавал божественное начало только как гармонию и красоту, то, конечно, он не познавал *всей* его истины, ибо оно *более* чем гармония и красота, но, не обнимая собою *всей* истины божественного начала, этот идеализм, очевидно, представлял, однако, некоторый вид, некоторую сторону Божества, заключал в себе нечто положительно божественное. Утверждать противное, признавать этот идеализм только языческим заблуждением — значит утверждать, что истинно божественное не нуждается в гармонии и красоте формы, что оно может и не осуществляться в идеальном космосе. Если же, как это очевидно, красота и гармония составляют необходимый и существенный элемент Божества, то, без сомнения, должно признать греческий идеализм как первый положительный фазис религиозного откровения, в котором божественное начало, удаленное из чувственной природы, явилось в новом светлом



царстве, населенном не бедными тенями материального мира и не случайными созданиями нашего воображения, а действительными существами, которые с чистотою идеи соединяют всю силу бытия и, будучи предметами созерцания (для нас), в то же время суть и субъекты существования (в себе самих). 5

Как мы видели, все идеи внутренне между собой связаны, будучи одинаково причастны одной всеобъемлющей идее безусловной любви, которая уже по самой природе своей внутренне содержит в себе все другое, есть сосредоточенное выражение всего или *все как единство*. Но для того, чтобы это средоточение или это единство было действительным, то есть было *соединением чего-нибудь*, очевидно необходимо обособленное существование соединяемого или его существование *для себя* в действительном отличии от единого; для того же, чтобы идеи были обособлены, они должны быть самостоятельными существами с особыми действующими силами и особыми центрами или фокусами этих сил, то есть они должны быть не только идеями, но монадами и атомами. 10 15 20

Таким образом, и со стороны единства, с точки зрения всеединой идеи, мы необходимо приходим ко множественности идеальных существ, ибо без такой множественности, то есть при отсутствии того, что должно быть соединяемо, самое единство не может быть действительным, не может обнаружиться, а остается как чисто потенциальное, непроявленное бытие, как пустая возможность, или ничто. С другой стороны, как всякая идея, то есть всякое положительное содержание, необходимо предполагает определенного субъекта или носителя, обладающего определенными силами для ее осуществления, точно так же и всеединая или безусловная идея не может быть только чистою идеею или чистым объектом: чтобы быть существенным единством всего и действительно все связывать собою, она, очевидно, должна сама обладать существенностью и действительностью, должна существовать в себе и для себя, а не в другом и для другого только, — иными словами, *всеединая идея должна быть собственным определением единичного центрального существа*. Но как же мы должны мыслить это существо? 25 30 35 40



Если предметная идея или идея как предмет, то есть в созерцании или для другого, отличается от всех других идей своим существенным качеством или характером, различается *объективно*, то, с своей стороны, носитель этой

5 идеи или субъект ее (точнее — идея как субъект) должен отличаться от других *субъективно* или по существованию, то есть должен иметь собственную, особенную действительность, быть самостоятельным центром *для себя*, должен, следовательно, обладать самосознанием и *личностью*,

10 ибо в противном случае, то есть если бы идеи различались только объективно, по своим признаваемым качествам, а не саморазличались бы во внутреннем своем бытии, то они и были бы только представлениями для другого, а не действительными существами, чего, как мы знаем, допустить нельзя.

15 Итак, носитель идеи, или идея как субъект, есть *лицо*. Эти два термина — лицо и идея — соотносительны как субъект и объект и для полноты своей действительности необходимо требуют друг друга. Личность, лишенная идеи, была бы чем-то пустым, внешнею бессмысленною

20 силой, ей нечего было бы осуществлять, и потому ее существование было бы только стремлением, усилием жить, а не настоящею жизнью. С другой стороны, идея без соответствующего субъекта или носителя, ее осуществляющего, была бы чем-то вполне страдательным и

25 бессильным, чистым предметом, то есть чем-то только представляемым, а не действительно существующим: для настоящего же полного бытия необходимо внутреннее единство личности и идеи, как жара и света в огне.

Применяя сказанное к идее безусловной, мы находим,

30 что она, определяясь по своей объективной сущности как всеобъемлющая или всеединая, вместе с тем определяется и в своем внутреннем субъективном существовании как единичное и единственное лицо, все одинаково в себе заключающее и тем самым от всего одинаково отличающееся.

35 Этим дается нам впервые понятие *живого* Бога, и вместе с тем прежнее наше понятие о Боге как *всем* получает некоторое новое пояснение. Бог есть все — это значит, что как всякое действительное существо имеет определенную сущность или содержание, которого оно

40 есть носитель, по отношению к которому оно говорит «я



есмь», то есть я есмь *это*, а не другое, точно так же и божественное существо утверждает свое «я есмь», но не по отношению к какому-нибудь отдельному частному содержанию, а по отношению ко *всему*, то есть, во-первых, по отношению к безусловной всеединой и всеобъемлющей идее, а через нее и в ней — и по отношению ко всем особнным идеям, составляющим объем и содержание идеи безусловной.

В Библии — на вопрос Моисея об имени Божиим — он получает ответ: *ehjeh asher ehieh*, то есть (буквально) «я буду, который я буду», то есть я *есмь я*, или я есмь безусловное лицо⁹. Если в индийском буддизме божественное начало определилось отрицательно как нирвана, или ничто, если в греческом идеализме оно определяется объективно как идеальное все или всеобщая сущность, то в иудейском монотеизме оно получает внутреннее субъективное определение как *чистое я*, или безусловная личность. Это есть первое индивидуальное, личное откровение божественного начала.

Не только буддизм, но и платонический идеализм не утверждают божественного начала в нем самом, не выражают его собственной действительности *для него самого*: идеальное «все», или безусловная идея, может быть только принадлежностью или содержанием безусловно-го начала, а не им самим. Если всякая идея имеет действительность только тогда, когда она представляется определенным особным существом, то и безусловная идея, или идеальное «все», может иметь действительность не само по себе, а как содержание сущего, которое есть субъект или носитель этой идеи.

⁹ По всей вероятности, здесь будущее *ehjeh* есть только замена настоящего, которого для этого глагола нет в еврейском языке. Толкования этих слов, предполагающие здесь прямое значение будущего времени и видящие в этом указание на грядущие откровения Божии, кажутся нам весьма натянутыми. Во всяком случае, понятие о Боге как о чистом я с достаточною ясностью высказывается в Ветхом Завете и помимо приведенного изречения, так что то или другое понимание этого последнего не имеет для нас большого значения.



Божество, понимаемое только как идеальный космос, как все или как гармония всего, — такое божество является для человека только как чистый объект, следовательно, только в идеальном созерцании, и религия, которая этим ограничивается, имеет характер умозрительный и художественный, исключительно созерцательный, а не деятельный; божественное начало открыто здесь для воображения и чувства, но ничего не говорит воле человека. И действительно, нравственный элемент совершенно чужд всему эллинскому мировоззрению¹⁰. Вся область практической деятельности была предоставлена инстинктам, а не принципам. Хотя греческая философия и занималась этическими вопросами, в результате ее учение приходило к простому отрицанию нравственного начала как такого. Если уже Сократ сводил добродетель к знанию, устраняя таким образом ее существенную особенность, то великий ученик его с большою определенностью признавал за высшее благо человека, за норму и цель его жизни такое состояние, в котором исчезают все желания и всякая воля. Идеалом человека для Платона был философ, характеристическая же особенность философа, по выражению самого Платона (в «Федоне»), состоит в том, что он постоянно *умирает* для практической жизни, то есть находится в состоянии чистого созерцания вечных идей, исключаящем всякое деятельное стремление, всякую действительную волю. Поэтому и идеальное государство, по Платону, должно быть царством философов, то есть высшая цель и для общества состоит в развитии теоретической сферы и ее безусловном господстве над практической жизнью. Точно так же у стоиков нравственною нормою признавалась совершенная невозмутимость духа (*ἀταραξία*), то есть чистое отрицание всякой определенной воли. Но если, таким образом, здесь (как и в буддизме) нравственною целью ставилось простое

¹⁰ Поэтому, давая абсолютной идее нравственное определение любви, мы имели в виду полную истину идеализма, а не одностороннее его выражение в греческом мировоззрении: для этого последнего абсолютное качество было не благодать или любовь, а только *благо*, то есть опять-таки лишь объект.



погашение воля, то это, очевидно, происходило оттого, что безусловная норма, то есть божество, понималось здесь только как чистый объект, безличный и безвольный, открывающийся поэтому только в чистом созерцании как состоянии нравственного безразличия (поскольку добро и зло суть качества воли, а не знания); ибо если бы в божестве признавалось деятельное начало воли, то нравственной задачей человека являлось бы уже не простое уничтожение собственной воли, а замена этой его воли волею божественною. Поэтому только та религия могла иметь положительно-нравственное значение, могла определить собою и наполнить область практической жизни, — только та религия, в которой божество открылось как водящее лицо, которого воля дает высшую норму воле человеческой. В этом существенное значение ветхозаветного откровения, ставящее его неизмеримо выше всех других религий древности. Что божество должно быть водящим лицом, живым Богом для того, чтобы положительно определять личную волю человека, — это ясно. Но спрашивается, *может ли* божество по своей безусловной природе быть лицом? Этот вопрос затемняется недоразумениями, происходящими от односторонности противоположных взглядов, которые, впрочем, в одинаковой мере противоречат самому первоначальному понятию божества как безусловного. Так, с одной стороны, утверждающие личность божества обыкновенно утверждают, вместе с тем, что божество есть *только* личность, то есть известное личное существо с такими-то и такими-то атрибутами. Против этого основательно восстают пантеисты, доказывая, что это значит ограничивать божество, отнимать у него бесконечность и безусловность, делать его одним из многих. Очевидно, в самом деле, что божество, как абсолютное, не может быть *только* личностью, только я, что оно более чем личность. Но восстающие против этого ограничения сами впадают в противоположную односторонность, утверждая, что божество просто *лишено* личного бытия, что оно есть лишь безличная субстанция всего. Но если божество есть субстанция, то есть самосущее, то, содержа в себе все, оно должно различаться ото всего или утверждать свое собственное бытие, ибо в противном слу-



чае не будет содержащего и божество, лишенное внутренней самостоятельности, станет уже не субстанцией, а только атрибутом всего. Таким образом, уже в качестве субстанции божество необходимо обладает самоопределением и саморазличием, то есть личностью и сознанием.

Итак, истина, очевидно, в том, что божественное начало не есть личность только в том смысле, что оно не исчерпывается личным определением, что оно *не есть только единое, но и все*, не есть только индивидуальное, но и всеобъемлющее существо, не только сущий, но и сущность.

Как безусловное, будучи субъектом, оно вместе с тем есть и субстанция; будучи личностью, или обладая личным бытием, оно вместе с тем есть и безусловное содержание, или идея, наполняющая это личное бытие. Божество больше личного бытия, свободно от него, но не потому, чтобы оно было лишено его (это было бы плохой свободой), а потому, что, обладая им, оно им не исчерпывается, а имеет и другое определение, которое делает его свободным от первого.

В историческом развитии религиозного сознания, постепенно доходившего до полной истины, мир языческий, цвет которого выразился в эллинизме, утвердил преимущественно божество как все. Из двух необходимых моментов божественной действительности: личного, или субъективного, и идеального, или объективного, — этот мир воспринял и выразил известным образом только второй. Иудейство же, напротив, составляющее в этом отношении прямую противоположность эллинизму, восприняло и известным образом осуществило первый момент личной, или субъективной, действительности, познало божество как сущее, или чистое я.

Разумеется, эта противоположность не была и не могла быть безусловной. Если величайший представитель эллинского духа Платон развил учение об идеях и о божестве как высшей идее, то, с другой стороны, у того же Платона мы находим и определение божества как демиурга, то есть творческого существа, образующего мир по безусловным нормам или идеям. Но такой взгляд является у Платона и во всей греческой философии только мимоходом; он заслоняется другим господствующим



взглядом, по которому божественное начало не есть существо, а только идеальное «все».

Точно так же в иудействе хотя божество определяется как сущий, или *я*, но встречается также и понятие об этом *я* как обладающем безусловным содержанием. Но тут точно так же это второе понятие вообще поглощается первым: господствующее представление о Боге в иудействе, без сомнения, есть представление о нем как о чистом *я*, помимо всякого содержания: *есмь, иже есмь* — и только.

Но *я* в своей безусловной центральности есть нечто совершенно непроницаемое, есть исключение из себя всего другого, всего, что не есть *я*: безусловное *я* должно быть единственным самостоятельным существом, не допускающим независимой действительности ни в чем другом. «*Я* огонь поядающий», — говорит про себя ветхозаветный Бог. Какое же может быть отношение человеческой личности к божественному началу, таким образом утверждаемому? Какая может быть связь между ними, или религия? Если божественное начало, как безусловное *я*, как единственное самостоятельное существо, исключает всякую другую самостоятельность, то отношение человека к нему может быть только безусловным подчинением, безусловным отречением от всякой самостоятельности. Человек должен признать, что он во всем своем существе и во всей жизни есть только следствие, только продукт безусловной воли этого безусловного *я*. Воля же безусловного *я*, свободная от всякого содержания, от всякой идеи и всякой природы, есть чистый *произвол*. Но этот произвол для человеческой личности, подчиняющейся ему, есть *закон*.

Безусловное *я* непроницаемо для другого *я*; оно является для него как внешняя сила, действие этой силы для него есть необходимость, признание же необходимости есть закон. Таким образом, религия безусловного личного бога есть религия закона, потому что для самоутверждающегося человеческого *я*, пока оно остается в этом самоутверждении, безусловное существо необходимо должно являться как внешнее и воля его — как внешний закон.

Но ветхозаветное откровение — и в этом его полная истина и оправдание — само содержит в себе признание,



что религия закона не есть нормальная, истинная религия, а что это только необходимый переход к другому не-
внешнему отношению или связи с божественным началом.
Это признание выражается пророками, и истина ветхо-
заветной библейской религии состоит в том, что она есть
не только религия закона, но и религия пророков.

В пророческих книгах мы находим ясные указания, что закон и законный культ имеют значение чисто условное, преходящее.

«К чему Мне множество жертв ваших? говорит Иегова. Я пресыщен всесожжением овнов и туком скота откормленного и не желаю крови тельцов и агнцев и козлов. Если вы и приходите являться пред лицо Мое, то кто требует сего от вас, чтобы вы топтали дворы Мои? Впредь не носите даров пустых; курение отвратительно для Меня, новомесячий и суббот, собраний праздничных не могу терпеть. Беззаконие и празднование! Новомесячия ваши и торжества ваши ненавидит душа Моя; они для Меня бремя, Мне тяжело нести» (Исаии I, 11–14).

«Так говорит Иегова воинств, Бог Израилев: всесожжения ваши прилагайте к жертвам вашим и ешьте мясо; ибо отцам вашим Я не говорил и в день изведения их из земли Египетской не давал заповеди о всесожжении жертв. Но сию заповедь Я завещал им, говоря: слушайте слово Мое, и Я буду вашим Богом, а вы будете Моим народом, и ходите всяким путем, который Я укажу вам, чтобы вам благоденствовать» (Иеремии VII, 21–23).

Установленные законом обряды и жертвы сами по себе не могут никаким образом выражать волю Божию: как безусловная, эта воля не может быть связана ни с каким внешним предметом, никакое внешнее действие не может удовлетворить ее, — перед нею исчезают все различия святого и нечистого во внешних предметах и действиях. Хотя известные действия и установлены законом Иеговы, но между ними и Иеговою не может быть никакого внутреннего отношения, и если человек думает одним исполнением этих действий удовлетворить абсолютную волю, то тем самым эти действия становятся нечистыми и преступными.

«Так говорит Иегова: престол Мой небо, а земля подножие ногам Моим: где же вы постройте дом для Меня,



и где место для Моего упокоения? ибо все сие Моя рука сотворила, чтобы все сие существовало, говорит Иегова. Закалающий вола то же, что поражающий человека; приносящий овцу в жертву душит пса; представляющий хлебное приношение подносит свиную кровь; кадящий фимиамом 5 благословляет идола» (Исаии LXVI, 1–3).

Но если божественная воля не может иметь никакого отдельного определенного предмета, а между тем как воля она должна относиться к чему-нибудь, то, очевидно, этим ее предметом может быть только *все*. Воля Божия, 10 как абсолютная, не может что-либо исключать из себя или, что то же, хотеть чего-нибудь *исключительно*: не зная лишения, она не знает и зависти; она одинаково утверждает бытие и благо всех и поэтому сама определяется как безусловная благодать, или любовь. «Я люблю тебя любовью вечною, — говорит Иегова своему созданию, — и потому продлю к тебе благоволение» (Иеремии XXXI, 3). 15

Если же воля Божия есть любовь, то этим определяется и внутренний закон для воли человеческой.

«Сними оковы неправды, разреши узы ярма, и измученных отпусти на свободу, и расторгни всякие узы. Когда голодному будешь преломлять хлеб твой и скитающихся несчастных будешь принимать в дом; когда увидишь нагого и оденешь его и единокровного твоего не спрячешься: тогда проглянет как заря свет твой, и исцеление 20 твое процветет скоро, и праведность твоя будет тебе предшествовать, и слава Иеговы будет сопровождать тебя. Тогда ты воззовешь, и Иегова ответит; возопиешь, и скажет: се, Я! Когда ты уничтожишь ярмо у себя, перестанешь поднимать перст и говорить обидное, и отдашь 25 голодному душу свою и напитаешь душу страждущую; тогда свет твой взойдет во тьме, и мрак твой будет как полдень» (Исаии LVIII, 6–10).

Воля Божия должна быть законом и нормою для воли человеческой не как *признанный произвол*, а как *сознанное добро*. На этом внутреннем отношении имеет быть новый завет между Богом и человечеством, новый богочеловеческий порядок, который должен заменить ту предвари- 35 тельную и переходную религию, которая утвердилась на внешнем законе.



«Вот наступают дни, — говорит Иегова, — когда Я заключу с домом Израилевым и с домом Иудиным новый завет, не такой завет, какой Я заключил с отцами их, когда взял их за руку, чтобы вывести из земли Египетской; тот завет Мой они нарушили, так что Я отверг их, говорит Иегова. Ибо вот завет, который Я заключу с домом Израилевым после тех дней, говорит Иегова: вложу закон Мой внутрь их, и на сердце их напишу его; и буду их Богом, а они будут Моим народом. И уже не будут учить друг друга, брат брата и говорить: познайте Иегову, ибо все они будут знать Меня от малого до великого, говорит Иегова, потому что я прошу вину их и греха их уже не буду помнить» (Иеремии XXXI, 31–34).

Этот новый богочеловеческий завет, основанный на внутреннем законе любви, должен быть свободен от всякой исключительности: здесь уже не может быть места произвольному избранию и осуждению лиц и народов; новый внутренний завет есть завет всемирный, восстанавливающий все человечество, а чрез него и всю природу.

«И будет в последние дни, гора дому Иеговы будет поставлена во главу гор; и возвысится над холмами, и потекут к ней все народы. И выступят народы великие и скажут: пойдем и взойдем на гору Иеговы, в дом Бога Иаковлева, дабы Он указал нам пути Свои, и будем ходить стезями Его. Тогда Он будет судить народы, и управлять народами великими; и перекуют мечи свои на орала и копья свои на серпы» (Исаии II, 2–4).

«Тогда волк будет жить вместе с агнцем, и барс будет лежать вместе с козлищем, и телец и лев молодой и бык вместе будут ходить, и дитя малое будет водить их.

И корова с медведицею будут пастись, дети их вместе будут лежать, и лев, как вол, питаться травой. И будет играть младенец над норою аспиды, и дитя направит руку на пещеру змеи; не будут делать зла и вреда на всей святой горе Моей: ибо земля будет наполнена ведением Иеговы, как водами покрыто дно морское. И будет в оный день — к корню Иессееву, который будет стоять как знамя народов, обратятся язычники, и покоище его будет слава» (Исаии XI, 6–10).

Чтение шестое

Мы видели, что существенный принцип иудейства — откровение Бога в Его безусловном единстве как чистого *я* — уже освобождается от своей исключительности в откровении пророков израильских, которым Бог является уже не как чистое *я только*, не имеющее в своей деятельности никакого другого основания, кроме исключительно субъективного начала произвола, подчиняющего себе человека внешнею силою, возбуждая в нем страх (таким являлся первоначально для еврея Ель-Шаддай — Бог силы и страха, таким, по преимуществу, является и теперь Аллах для магометанина): пророкам Бог открывается как обладающий известным существенным идеальным определением, как всеобъемлющая любовь, — вследствие чего и действие Бога на другое. Его отношение к человеку определяется уже *объективною* идеей абсолютного блага, и закон Его бытия является уже не как чистый произвол (в Нем) и внешняя насильственная необходимость (для человека), а как внутренняя необходимость, или истинная свобода. Соответственно этому расширению религиозного начала расширяется у пророков и национальное иудейское сознание. Если откровению Бога как исключительного *я* отвечало и в народе Божиим исключительное утверждение своего национального *я* среди других народов, то сознание, которому Бог открылся как универсальная идея, как всеобъемлющая любовь, необходимо должно освободиться от национального эгоизма, необходимо должно стать общечеловеческим.

И действительно, таково сознание пророческое. Иона проповедует волю Иеговы язычникам Ниневии, Исаия и Иеремия возвещают грядущее откровение как знамя языков, к которому притекут все народы. И между тем именно еврейские пророки были величайшими па-



триотами, всецело проникнутыми национальной идеей иудейства, но именно потому, что они были ею всецело проникнуты, они и должны были понять ее как всеобщую, для всех предназначенную, — как достаточно великую и широкую, чтобы внутренне объединить собою все человечество и весь мир. С этой стороны пример еврейских пророков, величайших патриотов и вместе с тем величайших представителей универсализма, в высшей степени поучителен для нас, указывая на то, что если истинный патриотизм необходимо свободен от народной исключительности и эгоизма, то вместе с тем и тем самым истинное общечеловеческое воззрение, истинный универсализм для того, чтобы быть чем-нибудь, чтобы иметь действительную силу и положительное содержание, необходимо должен быть расширением или универсализацией положительной народной идеи, а не пустым и безразличным космополитизмом.

Итак, в пророческом сознании впервые соединился субъективный чисто личный элемент ветхозаветного Ягвэ (Сущего) с объективной идеей универсальной божественной сущности. Но так как пророки были вдохновенными *деятелями*, были практическими людьми, в высшем смысле этого слова, а не созерцательными мыслителями, то синтетическая идея божественного существа была у них более восприятием духовного чувства и возбуждением нравственной воли, нежели предметом умозрения. Между тем для того, чтобы наполнить и определить собою все сознание человека, эта идея должна была сделаться и предметом мысли. Если истина божества состоит в единстве Бога как сущего, или безусловного субъекта, с его абсолютною сущностью, или объективною идеей, то это единство, это внутреннее отношение двух элементов (личного и существенного) в Божестве должно быть известным образом мыслимо, должно быть определено. И если один из этих божественных элементов (безусловная личность Бога) открылся по преимуществу гению народа иудейского, другой же (абсолютная идея Божества) был в особенности воспринят гением эллинизма, то весьма понятно, что синтез этих двух элементов (необходимый для полноты богопознания) всего скорее мог произойти



там и тогда, где и когда столкнулись иудейская и греческая народности.

И действительно, выполнение этой великой умственной задачи началось в Александрии среди иудеев-эллинистов (то есть воспринявших греческое образование), выдающимся представителем которых является знаменитый Филон (родившийся несколько ранее Р. Х., а умерший во времена апостольские), развивший, как известно, учение о Логосе (слове или разуме) как выразителе божественной универсальной сущности и посреднике между единым Богом и всем существующим. В связи с этим учением о Логосе как его дальнейшее развитие в той же Александрии явилось учение неоплатоников о трех божественных ипостасях, осуществляющих абсолютное содержание или выражающих определенным образом отношение Бога как единого ко всему или как сущего к сущности¹¹. Это учение было развито неоплатониками независимо от христианства: важнейший представитель неоплатонизма Плотин хотя жил во II веке по Р. Х., но очень мало знал о христианстве. Тем не менее отрицать связь между Филоновым учением и неоплатонизмом, с одной стороны, и христианством, то есть именно христианским учением о Троице, или триедином Боге, — совершенно невозможно. Если сущность божественной жизни была определена александрийскими мыслителями путем чисто умозрительным на основании теоретической идеи Божества, то в христианстве *та же самая* всеединая божественная жизнь явилась как факт, как историческая действительность — в живой индивидуальности исторического лица. Единственно христиане впервые познали Божественный Логос и Духа не со стороны тех или других логических или метафизических категорий, под которыми они являлись в философии александрийской: они познали Логос в своем распятом и воскресшем Спасителе, а Дух — в живом, непосредственно ими ошутимом начале их духовного возрождения.

¹¹ Выражение: три божественные или три начальные ипостаси — есть собственное выражение Плотина, прячем, разумеется, оно имеет свой философский смысл, а не христианский.



Но следует ли отсюда, чтобы те метафизические и логические определения троичности была чужды христианству *как учению* и не выражали собою некоторой части истины? Напротив, как только у самих христиан является потребность сделать *предметом мысли* эту открывшуюся для них божественную жизнь, то есть объяснить ее из ее внутренних оснований в самом божестве, — потребность уразуметь как всеобщую идею то, что они ощущали как частный факт, то они естественно обращаются к умозрительным определениям греческих и греко-иудейских мыслителей, уже познавших теоретическую истину тех начал, которых проявление они, христиане, испытали как живую действительность. И в самом деле, мы видим, что первые умозрения о Боге и его внутренней жизни у христианских учителей — у Иустина Философа, у Ипполита, Климента Александрийского, в особенности у Оригена — воспроизводят существенную истину Филонова и неоплатонического учения, представляясь как различные вариации той же умозрительной темы — самооткровения всеединого Божества, а между тем, как известно, св. Афанасий Великий, раскрывая истинную догму о Троице, опирался на того же Оригена, пользовавшегося в то время в церкви тем высоким авторитетом, который он вполне заслуживал¹².

¹² Что касается вообще до формул этого догмата, установленных церковью на Вселенских соборах против Ария, Евномия и Македония, то, будучи, как мы увидим, вполне истинными и с умозрительной точки зрения, эти формулы ограничиваются, понятно, лишь самыми общими определениями и категориями, каковы единосущие, равенство и т.д.; метафизическое же развитие этих определений и, следовательно, умозрительное содержание этих формул, естественно, было предоставлено церковью свободной деятельности богословия и философии, и несомненно, что к этим определениям может быть сведено и этими православными формулами покрывает все существенное содержание александрийских умозрений о трех ипостасях, — разумеется, если смотреть на мысли, а не привязываться к одним словам. С другой стороны, для полного логического уяснения этого основного догмата неопценимым средством могут служить нам те определения чистой логической мысли, которые с таким



Утверждение существенного сродства между христианским догматом Троицы и греко-иудейскими умозрениями о том же предмете нисколько не уменьшает самобытного значения самого христианства как положительного откровения. В самом деле, оригинальность христианства не в общих взглядах, а в положительных фактах, не в умозрительном содержании его идеи, а в ее личном воплощении. Эта оригинальность от христианства неотъемлема, и для утверждения ее нет надобности вопреки истории и здравому смыслу доказывать, что все идеи христианской догматики явились как что-то безусловно новое, так сказать, упали готовыми с неба. Не такого мнения были те великие отцы древней церкви, которые утверждали, что тот же самый божественный Разум, который открылся во Христе, и до своего воплощения просвещал вечною истиною вдохновенных мудрецов язычества, бывших *христианами до Христа*¹³.

Переходя теперь к изложению самого этого учения о троичности Божества как всеединого — учения, составляющего вместе и венец дохристианской религиозной мудрости, и основное умозрительное начало христианства, — я не буду останавливаться на частностях этого уче-

совершенством были развиты в новейшей германской философии, которая с этой формальной стороны имеет для нас *то же* значение, какое для древних богословов имели доктрины Академии и Ликейя, и те, кто теперь восстают против введения этого философского элемента в религиозную область, должны были бы сначала отвергнуть всю прежнюю историю христианского богословия, которое, можно сказать, питалось Платоном и Аристотелем.

¹³ Выражение св. Иустина о некоторых греческих философах. — Хотя тесная внутренняя связь между александрийскою теософией и христианским учением есть одно из твердо установленных положений западной науки, но так как в нашей богословской литературе по тем или другим причинам это вполне достоверное положение не пользуется общим признанием, то я считаю нужным в конце этих чтений посвятить этому вопросу особое приложение, в котором мне придется также коснуться значения туземной египетской теософии (откровений Тота или Гермеса) в ее отношении к обоим названным учениям.



- ния, являющихся в той или другой системе — у Филона или Плотина, у Оригена или Григория Богослова: я имею в виду только существенную истину этого учения, общую всем его видоизменениям, и буду выводить эту истину в той форме, которую признаю наиболее логичною, наиболее отвечающею требованиям умозрительного разума.

* * *

- Бог есть *сущий*, то есть Ему принадлежит бытие, Он обладает бытием. Но нельзя быть просто, *только быть*: утверждение — *я есмь* или *это есть* — необходимо вызывает вопрос, *что* есмь или есть? Бытие вообще обозначает очевидно лишь отвлеченное понятие, действительное же бытие необходимо требует не только известного сущего как субъекта, о котором говорится, что он *есть*, но также и известного предметного содержания, или сущности, как сказуемого, отвечающего на вопрос: *что* есть этот субъект или что он собою представляет? Таким образом, если грамматически глагол «быть» составляет лишь связь подлежащего со сказуемым, то в соответствии этому и логически *бытие* может *быть* мыслимо лишь как *отношение сущего к его объективной сущности, или содержанию*, — отношение, в котором он так или иначе утверждает, полагает или проявляет это свое содержание, эту свою сущность¹⁴.

¹⁴ Этому не противоречат те выражения, в которых глагол *быть* сам, по-видимому, играет роль сказуемого, именно когда утверждается простое существование чего-нибудь. Дело в том, что это есть лишь способ выражения для отвлекающей мысли, причем вовсе и не имеется в виду выражать полную истину предмета. Так, например, если я скажу просто: дьявол есть или есть дьявол, то хотя здесь и не говорю, *что такое* есть дьявол, но вместе с тем не хочу сказать и того, чтобы он не был чем-нибудь, я здесь никак не предполагаю, чтобы он *только был* или был только сущим, субъектом без всякого объективного качественного определения, безо всякой сущности или содержания, — я здесь только *не останавливаюсь* на вопросе об этой сущности или содержании, ограничиваясь указанием лишь на самое существование этого субъекта. Таким образом, подобные выражения представляют лишь *опущение* настоящего сказуемого, а никак не отрицание его или отождествление с простым бытием.



В самом деле, если бы мы предположили существо, которое *никаким образом* не утверждает и не полагает *никакого* объективного содержания, не представляет собою *ничего*, не является ничем ни в себе и для себя, ни для другого, то мы не имели бы логического права признать самое бытие такого существа, так как за отсутствием всякого действительного содержания бытие становилось бы здесь пустым словом, под которым ничего бы не разуме-лось или которым ничего бы не утверждалось, и единст-венным ответом на вопрос: что есть это существо? — было бы здесь: *ничто*¹⁵.

Если, таким образом, Бог как сущий не может представлять только бытие *вообще*, так как это значило бы, что Он есть ничто (в отрицательном смысле) или просто, что Его нет совсем, и если, с другой стороны. Бог как абсолютное не может быть *только чем-нибудь*, не может ограничиваться каким-нибудь частным определенным содержанием, — то единственным возможным ответом на вопрос: что есть Бог, является уже известный нам, именно, что Бог есть все, то есть что все в положительном смысле или *единство всех составляет собственное содержание, предмет или объективную сущность Бога*, и что бытие, действительное бытие Божие есть утверждение или положение этого содержания, этой сущности, а в ней и самого полагающего, или сущего. Логическая необходимость такого положения очевидна. Если бы божественная сущность не была всеединою, не заключала в себе всего, то, следовательно, что-нибудь могло бы быть существенно вне Бога, но в таком случае Бог ограничивался бы этим внешним для него бытием, не был бы абсолютным, то есть не был бы Богом. Таким образом, утверждением всеединства Божия устраняется дуализм, ведущий к атеизму. С другой стороны, это же утверждение, полагая в Боге всю полноту или целость всякого бытия как его вечную сущность, не имеет ни побуждения, ни логической возможно-

¹⁵ В этом заключается глубоко верный смысл знаменитого Гегелева парадокса, которым начинается его логика, именно, что бытие, как такое, то есть чистое, пустое бытие, тождественно со своим противоположным, или есть ничто.



- сти связывать божественное существо с частною условною действительностью этого природного мира; следовательно, этим утверждением устраняется натуралистический пантеизм, который под всем разумеет не вечную полноту божественного бытия, а только совокупность природных явлений, единство которых и называет Богом. Наконец, как мы сейчас увидим, это же наше утверждение Бога как всеединого устраняет и идеалистический пантеизм, отождествляющий Бога как сущего с его объективною идеей.
- В самом деле, если *все* представляет содержание или сущность Божию, то Бог, как субъект или сущий, то есть как обладающий этим содержанием или сущностию, необходимо различается от нее, как во всяком существе мы должны различать его самого как субъекта от того, что составляет его содержание, что им или в нем утверждается или выражается, — различать как выражающего от выражаемого или как *себя* от *своего*. Различие же есть *отношение*. Итак, Бог как сущий находится в некотором отношении к своему содержанию или сущности: Он проявляет или утверждает ее. Для того, чтобы утверждать ее как *свое*, он должен обладать ею субстанциально, то есть быть всем или единством всего в вечном внутреннем акте. Как безусловное начало, Бог должен заключать или содержать в себе все в неразрывном и непосредственном субстанциальном единстве. В этом *первом положении* все содержится в Боге, то есть в божественном субъекте или сущем, как в своем общем корне, все поглощено или погружено в нем, как в своем общем источнике; следовательно, здесь оно как *все* не различается *актуально*, а существует только в возможности, потенциально. Другими словами, в этом первом положении действителен, актуален только Бог как сущий, содержание же его — *все* или всеобщая сущность хотя существует и здесь, ибо без нее сам сущий, как мы видели, был бы ничем, то есть не существовал бы, но существует лишь в скрытом состоянии, потенциально. Для того же, чтобы она была действительной. Бог должен не только содержать ее *в себе*, но и утверждать *для себя*, то есть он должен утверждать ее как *другое*, должен проявлять и осуществлять как нечто от Него самого различное.



Таким образом, мы имеем *второй вид* или *второе положение* сущего: то все или всеобщее содержание, та собственная сущность Божия, которая в первом положении или в первом образе (способе) существования заключалась лишь в скрытом состоянии как только потенциальная, здесь, в этом втором виде, выступает как некоторая идеальная *действительность*; если в первом положении она скрывается в глубине субъективного, непроявленного бытия, то здесь она полагается как предмет.

Разумеется, этот предмет не может быть внешним для божественного субъекта. Так как этот последний в качестве абсолютного не может иметь ничего вне себя, то это есть лишь его собственное внутреннее содержание, которое он своим внутренним действием различает от себя как сущего, выделяет из себя, или объективирует. Если мы захотим поискать для этого отношения какую-нибудь аналогию в мире нашего опыта, то наиболее сюда подходящим является отношение художника к художественной идее в акте творчества. В самом деле, художественная идея не есть что-нибудь чуждое, внешнее для художника; это есть его собственная внутренняя сущность, *суть* его духа и содержание его жизни, делающее его тем, чем он есть; и, стремясь осуществить или воплотить эту идею в действительном художественном создании, он хочет только иметь эту свою суть, эту идею не только в себе, но и для себя или перед собою как предмет, хочет представить свое как иное или в ином объективном виде¹⁶.

Итак, второе положение или второй способ существования сущего есть только иное *выражение* того, что есть уже и в первом. Но в первом положении выражаемое, то есть абсолютное содержание как целость всех существенных форм или полнота всех идей, является только

¹⁶ Разумеется, эта аналогия неполная, поскольку наше художественное творчество предполагает некоторое пассивное состояние вдохновения или внутреннего восприятия, в котором художник не обладает, а бывает обладаем своею идеей. В этом смысле справедливы слова поэта:

Тщетно мнишь ты, художник,
Что творений своих ты создатель, и проч.



внутренно, в положительной возможности или мощи абсолютного субъекта, имеет, следовательно, лишь существенное, а не действительное бытие, так как вся действительность принадлежит здесь самому этому безусловному субъекту, или сущему, в его непосредственном единстве; он как единое есть здесь чистый акт, чистая безусловная действительность, о которой мы можем получить некоторое познание, когда, отвлекаясь от всего проявленного, определившегося содержания нашей жизни, внешней и внутренней, отвлекаясь не только от всех впечатлений, но и от чувств, мыслей и желаний, мы соберем все наши силы в едином средоточии непосредственного духовного бытия, в положительной мощи которого заключаются все акты нашего духа и которым определяется вся окружность нашей жизни: когда мы погрузимся в ту немую и неподвижную глубину, в которой мутный поток нашей действительности берет свое начало, не нарушая ее чистоты и покоя, — в этом родоначальном источнике нашей собственной духовной жизни мы внутренне соприкасаемся и с родоначальным источником жизни всеобщей, существенно познаем Бога как первоначало, или субстанцию всего, познаем Бога Отца. Таков первый образ сущего — действительность его одного. Для того же, чтобы не только он сам как субъект, но и *то, чего он есть субъект*, то есть вся полнота абсолютного содержания, получила такую же действительность и из потенциальной стала актуальной, необходим некоторый акт самоопределения или самоограничения сущего. В самом деле, так как вне Бога как абсолютного нет и не может быть ничего безусловно самостоятельного, ничего такого, что было бы изначала его другим или извне его определяло, то поэтому всякое определенное бытие может быть первоначально только *актом самоопределения абсолютно-сущего*. В этом акте, с одной стороны, сущее противопоставляет или противопоставляет себя своему содержанию как своему другому или предмету — это есть акт саморазличия сущего на два полюса, из коих один выражает безусловное единство, а другой — все или множественность; с другой стороны, чрез свое самоопределение сущий получает некоторую действующую силу, становится энергией.



В самом деле, если бы сущее было только в первом положении, то есть если бы оно было только беспредельным, а следовательно, безразличным актом, то оно не могло бы действовать, так как у него не было бы тогда никакого действительного предмета, *для которого* оно 5 (будучи *само в себе* действительностью) являлось бы как положительная возможность, или сила. Ибо всякое действие по понятию своему есть единство силы, или мощи, и действительности, или явление своей внутренней действительности на другом или для другого как силы. А так 10 как вне божества нет ничего и его предмет заключается в нем самом, то и действие его не есть определение другого другим, а самоопределение, то есть выделение из себя своего содержания или объективация его чрез самоограничение в своем непосредственном, беспредельном, или 15 чисто актуальном, бытии. Как абсолютное, божество не может быть только непосредственным актом, оно должно быть и потенцией, или мощью, но как в абсолютном же эта мощь есть только его собственная сила над собою или над своим непосредственным. Если ограничение дру- 20 гим противоречит понятию абсолютного, то самоограничение не только не противоречит ему, но прямо требуется им. В самом деле, самоопределяясь и тем осуществляя свое содержание, сущее, очевидно, не только не перестает быть, чем оно есть, то есть абсолютно-сущим, не только не 25 теряет своей действительности, а, напротив, осуществляет ее вполне, делаясь действительным не только в себе, но и для себя. Так как то, что Бог осуществляет в акте своего самоопределения — *все* или полнота всех, — есть его собственное содержание, или сущность, то и 30 осуществление ее есть только полное выражение или проявление того, кому это содержание или сущность принадлежит и который в ней или ею выражается так же, как подлежащее выражается сказуемым. Так, возвращаясь к нашему сравнению, поэт, всецело предающийся 35 творчеству и, так сказать, переводящий свою внутреннюю жизнь в объективные художественные создания, не только не теряет чрез это, а, напротив, в высшей степени утверждает и полнее осуществляет свою собственную индивидуальность.



Абсолютно-сущее, не подлежащее само по себе никакому определению, определяет себя; проявляясь как безусловно единое чрез положение своего другого или содержания, то есть всего; ибо истинное единое есть тот, который не исключает множественности, а, напротив, производит ее в себе и при этом не нарушается ею, а остается тем, чем есть, остается единым и тем самым доказывает, что он есть безусловно единый, то есть единый по самому существу своему, не могущий быть снятым или уничтоженным в своем единстве никакою множественностью. Если бы единый был таковым только по отсутствию множественности, то есть был бы простым лишением множественности и, следовательно, с возникновением ее терял бы свой характер единства, то, очевидно, это единство было бы только случайным, а не безусловным, множественность имела бы над единым силу, он был бы подчинен ей. Истинное же безусловное единство необходимо сильнее множественности, превосходит ее, доказать же или осуществить это превосходство оно может только производя или полагая в себе действительно всякую множественность и постоянно торжествуя над нею, ибо все испытывается своим противным. Так и наш дух есть истинно единое не потому, что был лишен множественности, а, напротив, потому, что, проявляя в себе бесконечную множественность чувств, мыслей и желаний, вместе с тем всегда остается самим собою и характер своего духовного единства сообщает всей этой стихийной множественности проявлений, делая ее своею, ему одному принадлежащею.

Как глубь недвижимая в мощном просторе
 Все та же, что в бурном волнении, -
 Дух ясен и светел в свободном покое,
 Но тот же и в страстном хотений.
 Свобода, неволя, покой и волненье
 Проходят и снова являются,
 А он все один, и в стихийном стремленье
 Лишь сила его открывается^{VIII}.

В другом сущее остается тем же, во множественности остается единым. Но это тождество и это единство необходимо различаются от того тождества, того единства, ко-



торые представляются первым положением сущего: там оно есть непосредственное и безразличное — здесь же оно есть *утвержденное*, проявленное или опосредствованное, прошедшее чрез свое противоположное, то есть чрез различие, и тем самым *усиленное* (потенцированное). Таким образом, здесь мы имеем новое *третье положение* или вид абсолютно-сущего — вид законченного, совершенного единства, или абсолютного, утвердившего себя *как такое*.

Итак, мы имеем *три отношения* или *три положения* абсолютно-сущего как определяющего себя относительно своего содержания. *Во-первых*, оно полагается как обладающее этим содержанием в непосредственном субстанциальном единстве или безразличии с собою, — оно полагается как единая субстанция, все существенно заключающая в своей безусловной мощи; *во-вторых*, оно полагается как проявляющееся или осуществляющее свое абсолютное содержание, противопоставляя его себе или выделяя его из себя актом своего самоопределения; наконец, *в-третьих*, оно полагается как сохраняющее и утверждающее себя в этом своем содержании, или как осуществляющее себя в актуальном, опосредствованном или различенном единстве с этим содержанием или сущностью, то есть со *всею*, — другими словами, как находящее себя в другом или вечно к себе возвращающееся и у себя сущее.

Это есть еще только тройственность *отношений*, положений или способов существования. Подобную же тройственность представляет нам необходимо наш собственный дух, если мы только признаем его самостоятельно существующим, то есть настоящим существом. Если мы обратим внимание на нашу внутреннюю, психическую жизнь, то здесь для наблюдения прежде всего представится некоторая совокупность определенных душевных явлений: мы найдем здесь ряд переживаемых нами состояний — желаний, мыслей, чувств, в которых или которыми так или иначе выражается наш внутренний характер, проявляется качественное содержание нашего духа. Все эти состояния, непосредственно нами наблюдаемые, переживаются нами сознательно (ибо в противном случае они, очевидно, не были бы доступны для прямого наблюдения), и в этом смысле они могут быть названы состояниями



нашего сознания; в них наш дух есть действующая или проявляющаяся сила, они составляют его внутреннюю действительность или выраженное, определенное бытие.

- Но легко видеть, что существо нашего духа не исчерпывается этою психическою действительностью, что она составляет только одну периодическую фазу нашего существования, за светлым полем которой лежат глубины духовного бытия, не входящего в актуальное сознание настоящей минуты. Было бы и нелогично и противоречило бы опыту ограничивать бытие нашего духа только его актуальной, раздельной жизнью, его обнаруженною, осязательною действительностью, то есть предполагать, что в каждый момент дух есть только то, что он в этот момент в себе сознает. В самом деле, со стороны логической очевидно, что дух как проявляющийся или в своей внутренней целостности должен быть всегда первее своего данного проявления, — со стороны же эмпирической несомненный опыт указывает, что не только область нашего *реального* сознания, то есть сознания о внешних вещах, но и область нашего внутреннего *актуального* сознания, то есть раздельного испытывания наших собственных состояний, есть лишь поверхностное или, точнее, вторичное положение нашего духа и что этого вторичного положения может в данный момент и не быть, причем его отсутствие не уничтожает нашего духовного существа, — я имею здесь в виду все те состояния, в которых прерывается нить нашего раздельного сознания как о внешнем, так и о внутреннем мире, причем, разумеется, сам дух не исчезает, если только вообще допускать его существование: таковы состояния сна, простого и магнетического, обморока и т.д.

- Таким образом, признавая вообще существование нашего духа, мы должны признать, что он имеет первоначальное субстанциальное бытие независимо от своего частного обнаружения или проявления в ряде раздельных актов и состояний, — должны признать, что он существует глубже всей той внутренней действительности, которая составляет нашу текущую, наличную жизнь. В этой первоначальной глубине лежат и корни того, что мы называем *собою* или нашим я, ибо в противном случае, то



есть если бы наше я, наше личное существо, было привязано исключительно к обнаруженным раздельным актам нашей душевной жизни, к так называемым состояниям нашего сознания, то в упомянутых случаях (сна и проч.) с исчезновением раздельного сознания исчезали бы мы сами как духовное существо для того, чтобы потом с возвращением сознания вдруг явиться во всеоружии своих духовных сил, — предположение (разумеется, опять-таки если признавать существование духа) совершенно бессмысленное.

Итак, во-первых, мы имеем наш первоначальный нераздельный, или цельный, субъект: в нем уже заключается известным образом все собственное содержание нашего духа, наша сущность, или идея, определяющая наш индивидуальный характер: ибо в противном случае, то есть если бы эта идея и этот характер были лишь произведениями нашей феноменальной (являемой) жизни или зависели бы от наших сознательных действий и состояний, то было бы непонятно, почему мы не теряем этого характера и идеи вместе с потерей витального сознания (в указанных состояниях), почему наша сознательная жизнь, возобновляясь каждый день, не создает нам нового характера, нового жизненного содержания: тождество же основного характера или личной идеи среди всех изменений сознательной жизни ясно показывает, что этот характер и идея заключаются уже в том первоначальном субъекте, который глубже или первее сознательной жизни, — заключается, разумеется, только субстанциально, в непосредственном единстве с ним самим как его внутренняя, еще необнаруженная или невоплощенная идея. — Во-вторых, мы имеем нашу раздельную сознательную жизнь, — проявление или обнаружение нашего духа: здесь содержание или сущность наша существует *действительно* (актуально) во множестве различных проявлений, которым она сообщает определенный характер, обнаруживая в них свою особенность. Наконец, в-третьих, так как при всей множественности этих проявлений все они суть только обнаружения одного и того же духа, одинаково всем им присущего, то мы можем рефлексировать или возвращаться к себе от этих проявлений или обнаружений и утверждать себя актуально как единого



субъекта, как определенное я, единство которого, таким образом, чрез свое различие или проявление в множестве состояний и действий сознательной жизни не только не теряется, но, напротив, полагается в усиленной степени; это возвращение к себе, рефлексия на себя или утверждение себя в своем проявлении и есть собственно то, что называется самосознанием и является каждый раз, когда мы не только переживаем известные состояния, чувствуем, мыслим и т. д., но еще особенным внутренним действием, останавливаясь на этих состояниях, утверждаем себя как переживающего их субъекта, как чувствующего, мыслящего и т. д., то есть когда мы внутренне говорим: я чувствую, я мыслю и т. д. Если во втором положении наш дух проявляет или обнаруживает свое содержание, то есть выделяет его из себя как нечто другое, то здесь, в этом третьем положении, в самосознании, наш дух утверждает это содержание как *свое* и, следовательно, себя как проявившего его.

Таким образом, тройственное отношение нашего субъекта к его содержанию такое же, как и указанное нами прежде отношение субъекта безусловного или абсолютно-сущего к его безусловному содержанию или всеобщей сущности. Но этим и кончается равенство между нашим существом и абсолютным. В самом деле, в действительности нашего духа три указанные положения суть только периодические фазы внутреннего бытия, сменяющие друг друга, точнее говоря, только первое положение в себе сущего духа есть постоянное и неизменно пребывающее, два же другие могут быть и не быть — это только явления, а не субстанции. Дух как субстанция (первое положение) — есть всегда и необходимо, но затем он может попеременно то ограничиваться этим субстанциальным существованием, пребывать во внутреннем бездействии, удерживая все свои силы и все свое содержание в глубине существенного нераздельного бытия (первая фаза), то проявлять и обнаруживать эти силы и это содержание в раздельной сознательной жизни, в ряде переживаемых им душевных состояний и производимых действий (вторая фаза), то, наконец, рефлектируя на эти состояния и эти действия — как пережитые и совершенные им, находить их как свои и



вследствие этого утверждать себя, свое «да» как обладающее теми силами и проявившее это содержание в этих определенных состояниях и действиях (третья фаза). Таким образом, здесь один и тот же сущий субъект, один и тот же дух является в различные моменты то как только 5
существенный, или субстанциальный, то как сверх того действующий и действительный, то, наконец, еще как самосознательный, или утверждающий себя в своей обнаруженной действительности. Эта смена трех положений происходит *во времени*, и она возможна, лишь поскольку 10
мы существуем во времени. В самом деле, эти три положения исключают друг друга: нельзя быть зараз я бездействующим, и действующим, проявлять свои силы и свое содержание и держать их скрытыми, нельзя зараз и пере- 15
живать известные состояния, и вместе с тем рефлексировать на них, — нельзя зараз мыслить и думать о своей мысли.

Итак, эти три положения, или способа существования, несовместимые в одном субъекте *разом*, могут принадлежать ему только в *различные моменты* времени; их принадлежность этому субъекту как различных фаз его бытия по необходимости обусловлена формой времени. Но, таким образом, это может относиться только к сущест- 20
вам ограниченным, во времени живущим. Для абсолютного же существа, которое по самому понятию своему не может определяться этою формой времени, такое чередо- 25
вание трех положений или трех отношений его к сущности, или содержанию, является совершенно невозможным: он должен представлять эти три положения разом, в одном вечном акте. Но три исключаящие друг друга поло- 30
жения, *в одном и том же акте одного и того же субъекта* решительно немыслимы. Один и тот же вечный субъект не может вместе и скрывать в *себе* все свои определения, и проявлять их *для себя*, выделяя их как другое, и пребы- 35
вать в них *у себя* как в своих, или, говоря библейским языком, одна и та же Божественная ипостась не может быть вместе и «живущим во свете неприступном, его же ни- кто не видел из человеков», и вместе с тем быть «светом, просвещающим всякого человека, грядущего в мире», — одна и та же ипостась не может быть и «Словом, им же 40
вся быша», и «Духом, — вся испытующим».



А если так, если, с одной стороны, в абсолютном существе не может быть трех последовательных актов, друг друга сменяющих, а, с другой стороны, три вечные акта, исключаящие друг друга по своему определению, немис-
5 лимы в *одном* субъекте, то необходимо для этих трех вечных актов предположить *три вечные субъекта (ипостаси)*, из коих *второй, непосредственно порождаясь первым*, есть прямой образ ипостаси его, выражает своею действительностью существенное содержание первого, служит ему
10 *вечным, выражением, или Словом, а третий, исходя из первого, как уже имеющего свое проявление во втором, утверждает его как выраженного или в его выражении.*

Но можно спросить: если Бог уже как первый субъект заключает в себе безусловное содержание, или все, то ка-
15 кая еще надобность в двух других субъектах? Но Бог как абсолютное или безусловное не может довольствоваться тем, что имеет *в себе* все, он должен иметь все не только в себе, но также *для себя* и *у себя*. Без такой полноты существования Божество не может быть завершенным или аб-
20 солютным, то есть не может быть Богом, и, следовательно, спрашивать: какая надобность Богу в этом тройственном самоположении — все равно что спрашивать: какая надобность Богу быть Богом?

Но каким образом, признавая трех божественных
25 субъектов, можно избежать противоречия с требованиями единобожия? Не являются ли эти три субъекта тремя Богами? Но нужно условиться, что, собственно, разуместь под словом «Бог». Если этим именем обозначать всякого субъекта, причастного так или иначе божественной сущ-
30 ности, в таком случае необходимо признать не только трех, а великое множество богов, ибо всякое существо так или иначе участвует в божественной сущности согласно слову Божию: «Я сказал: вы *боги* и сыны Вышнего *все*». Если же с именем Бога соединять всецелое и актуальное
35 обладание всею полнотою божественного содержания во всех его видах, в таком случае (не говоря уже о конечных существах) и трем божественным субъектам (ипостасям) название Бога принадлежит, лишь поскольку они необходимо находятся в безусловном единстве, в неразрыв-
40 ной внутренней связи между собою. Каждый из них есть



истинный Бог, но именно потому, что каждый неразделен с двумя другими. Если бы один из них мог существовать в отдельности от двух других, то, очевидно, в этой отдельности он не был бы абсолютным, следовательно, не был бы Богом в собственном смысле, но именно такая отдельность и невозможна. Правда, каждый божественный субъект уже в самом себе заключает всю полноту божества, но именно потому, что он в самом себе уже находит неразрывную связь или единство с двумя другими, так как его отношение к ним необходимо есть внутреннее, существенное, ибо ничего внешнего в божестве быть не может. Бог Отец по самому существу своему не может быть без Слова, Его выражающего, и без Духа, Его утверждающего; точно так же Слово и Дух не могут быть без первого субъекта, который есть то, что выражается одним и утверждается другим, есть их общий источник и первоначало. Отдельность же их существует только для нашей отвлекающей мысли, и, очевидно, было бы совершенно пустым и неинтересным делом определять, принадлежит ли божественным субъектам в такой отвлеченной отдельности название Бога, раз несомненно, что эта отвлеченная отдельность не соответствует сущей истине. В сущей же истине хотя каждый из трех субъектов обладает божественным содержанием, или полнотою Божества, и, следовательно, есть Бог, но так как он обладает этою полнотою, делающею его Богом, не сам по себе исключительно, а лишь в безусловном и нераздельном внутреннем и существенном единстве с двумя остальными, то этим и не утверждаются три «Бога, а только единый в трех нераздельных и единосущных субъектах (ипостасях) себя осуществляющий Бог.

Должно заметить, что общая идея триединства Божия, будучи столько же истиною умозрительного разума, как и откровения, никогда не встречала возражений со стороны наиболее глубокомысленных представителей умозрительной философии: напротив, они относились к этой идее не только с признанием, но и с энтузиазмом как к величайшему торжеству умозрительной мысли. Непонятною же или и просто нелепою являлась эта идея лишь для внешнего, механического рассудка, который не



- усматривает внутренней связи вещей в их цельном бытии, не усматривает единого во многом и саморазличения в едином, а мыслит все предметы в их односторонней отвлеченной исключительности, в их предполагаемой
5 отдельности и внешнем отношении друг к другу в формах пространства и времени. Отрицательное отношение *такого* рассудка к идее триединства служит только подтверждением ее истины, так как оно зависит от общей неспособности механического мышления постигать
10 внутреннюю истину или смысл (*λόγος*) предметов.

- Механическое мышление* есть то, которое берет различные понятия в их отвлеченной отдельности, рассматривает, следовательно, предметы под каким-нибудь частным, односторонним определением и затем сопоставляет их
15 между собою внешним образом или сравнивает в каком-нибудь столь же одностороннем, но более общем отношении. В противоположность этому *мышление органическое* рассматривает предмет в его всесторонней целостности и, следовательно, в его внутренней связи со всеми другими, что
20 позволяет изнутри каждого понятия выводить все другие или развивать одно понятие в полноту всецелой истины. Поэтому органическое мышление может быть названо развивающим, или эволюционным, тогда как мышление механическое (рассудочное) есть только сопоставляющее
25 и комбинирующее. Легко видеть, что органическое мышление, постигающее или схватывающее цельную идею предмета, сводится к тому умственному, или идеальному, созерцанию, о котором говорилось в предыдущем чтении. Если это созерцание соединено с ясным сознанием и сопровождается рефлексией, дающей логические
30 определения созерцаемой истине, в таком случае мы имеем то умоизобразительное мышление, которым обуславливается собственно философское творчество; если же умственное созерцание остается в своей непосредственности, не
35 налагая логических форм на свои конкретные образцы, то оно является тем живым мышлением, которое свойственно людям, еще не вышедшим из непосредственной жизни в общем родовом или народном единстве; такое мышление выражает то, что называется народным духом,
40 проявляясь в народном творчестве, религиозном и худо-



жественном, — в живом развитии языка, в мифах и поверьях, в формах народного быта, в сказках, песнях и т.д. Таким образом, органическое мышление вообще в двух своих видах принадлежит, с одной стороны, истинным философам, с другой — народным массам. Что касается до стоящих между теми и другими, то есть до большинства так называемых образованных или просвещенных людей, отделившихся вследствие большого формального развития умственной деятельности от непосредственного народного мировоззрения, но не достигших цельного философского сознания, то им приходится ограничиваться тем отвлеченным механическим мышлением, которое разбивает или разлагает (анализирует) непосредственную действительность — и в этом его значение и заслуга, — но не в состоянии дать ей нового высшего единства и связи — и в этом его ограниченность¹⁷. Разумеется, возможно и в действительности постоянно бывает, что одни и те же люди, руководясь в практической жизни идеями чужого органического мышления в форме религиозных верований¹⁸, в

¹⁷ Эта способность анализа, необходимая как средство или как переход к цельному, но сознательному мировоззрению от инстинктивного народного разума, — но совершенно бесплодная или и вредная, если ею ограничиваться, — составляет именно в этой ограниченности настоящую гордость людей полуобразованных (к которым принадлежит и большинство ученых специалистов, в наше время мало что понимающих вне своей специальности) — гордость перед «непросвещенными массами, погруженными в суеверия», а также и перед настоящими философами, преданными мистическим фантазиям. Впрочем, значение этих беспочвенных отрицателей так же призрачно, как их знание — поверхностно.

¹⁸ Говоря о религиозных верованиях как о произведении органического мышления, должно помнить, что это мышление основано на идеальном созерцании и это последнее, как было указано в предыдущем чтении, не есть субъективный процесс, а действительное отношение к миру идеальных существ или взаимодействие с ними; следовательно, результаты этого созерцания не суть произведения субъективного произвольного творчества, не суть выдумки и фантазии, а суть действительные *откровения* сверхчеловеческой действительности, воспринятые человеком в той или другой форме.



своей собственной теоретической деятельности стоят на точке зрения отвлеченного и механического рассудка, вследствие чего, разумеется, происходит двойственность и противоречие в их общем мировоззрении, сглаживаемое и примиряемое более или менее внешним образом.

Такая двойственность естественным образом явилась и в христианстве, когда христианское учение, принадлежащее всецело области органического мышления в обоих его видах, сделалось общепризнанною религиею, не только для народа и для теософов, а для всего образованного класса того времени; естественно, из этого класса на всех ступенях христианской иерархии явились люди, хотя искренно принявшие христианские идеи как догмат веры, но не бывшие в состоянии, находясь на точке зрения механического мышления, понять эти идеи в их умозрительной истине. Отсюда мы видим, что многие учителя церкви признавали христианские догматы, в особенности основной догмат Троицы, чем-то непостижимым для разума человеческого. Ссылаться на авторитет этих учителей церкви против нашего утверждения догмата Троицы в смысле умозрительной истины было бы совершенно неосновательно, так как очевидно, что эти учителя, будучи великими по своей практической мудрости в делах церковных или же по своей святости, могли быть очень слабы в области философского понимания, причем, разумеется, они были склонны границы своего мышления принимать за границы человеческого разума вообще. Зато, как известно, были между великими отцами церкви многие настоящие философы¹⁹, которые не только признавали глубокую умозрительную истину в догмате Троицы, но и сами много сделали для развития и уяснения этой истины.

Впрочем, есть некоторый смысл, в котором необходимо признать триединство Божие совершенно непостижимым для разума, я именно: это триединство, будучи действительным и существенным отношением живых субъектов, будучи внутреннею жизнью сущего, не может быть покрыто, вполне выражено или исчерпано никакими

¹⁹ Это утверждает и Гегель в своей истории философии.



определениями разума, которые всегда по самому понятию своему выражают лишь общую, формальную, а не существенную и материальную сторону бытия; все определения и категории разума суть только выражения объективности или познаваемости существа, а не его собственного внутреннего субъективного бытия и жизни. Но очевидно, что *такая* непостижимость, вытекающая из самой природы разума вообще как способности формальной, не может быть приписана ограниченности разума человеческого; ибо всякий, чей бы то ни было разум *как разум* может постигать только логическую сторону существующего, его понятие (*λόγος*) или общее отношение ко всему, а никак не само это существующее в его непосредственной единичной и субъективной действительности. Далее, отсюда же ясно, что непостижимым *в этом смысле* является не только жизнь Божественного существа, но и жизнь всякой твари; ибо всякое существо как такое не исчерпывается своею формальною объективною стороною или своим понятием: оно как существующее необходимо имеет свою внутреннюю субъективную сторону, составляющую самый акт его существования, в котором оно есть нечто безусловно единичное и единственное, нечто совершенно невыразимое, и, с этой стороны, оно всегда есть нечто другое для разума, нечто не могущее войти в его сферу, нечто иррациональное²⁰. Таким образом, Божество в небе и былинка на земле одинаково непостижимы и одинаково постижимы для разума: и то и другое в своем общем бытии как понятия составляют предмет чистой мысли и всецело подлежат логическим определениям и в этом смысле вполне понятны и постижимы для разума, и точно так же и то и другое в своем собственном бытии *как существующие, а не как мысли-*

²⁰ Иррациональное не в смысле неразумного, а в смысле не подлежащего разуму, несоизмеримого с ним; ибо неразумность есть противоречие между понятиями, следовательно, принадлежит к области разума, судится и осуждается им, та же сторона бытия, о которой мы говорим, именно находится вне пределов разума и, следовательно, не может быть ни разумной, ни неразумной, так же как, например, вкус лимона не может быть ни белым, ни черным.



мы суть нечто большее, чем понятие, лежат за пределами разумного как такого и в этом смысле непроницаемы или непостижимы для разума.

- Возвращаясь к истине триединства, должно сказать, что она не только вполне понятна с логической стороны, но и основана на общей логической форме, определяющей всякое действительное бытие, и если эта форма в применении к божеству кажется более трудною для понимания, нежели в применении к другим предметам, то это зависит не от того, чтобы божественная жизнь менее, чем все другое, подлежала в своей формальной, объективной стороне логическим определениям (для такого предположения нет никакого основания), а только от того, что самая область божественного бытия не составляет обычного предмета нашего мышления. Поэтому для лучшего усвоения самой формы триединства необходимо указывать ее в применении к такому бытию, которое для нас более близко, более нам знакомо, нежели бытие божественное; усвоивши общую форму триединства в бытии конечном, непосредственно нам известном, мы уже без труда можем развить и те видоизменения этой формы, которые обусловлены особенностями того нового содержания, к которому форма эта должна быть применена при определении бытия абсолютного. В этом отношении аналогии, указывающие на форму триединства в существах и явлениях мира конечного, имеют действительное значение для истины триединства Божия, не как доказательства ее, — ибо она доказывается или выводится чисто логически из самой идеи Божества, — а как примеры, облегчающие ее усвоение. Но для этого недостаточно указать только на присутствие в том или другом предмете тройственности вместе с единством, как это обыкновенно делали богословы, стоявшие на точке зрения механического мышления, причем, разумеется, такими совершенно внешними аналогиями только оттенялась предполагаемая непостижимость этой истины, — для настоящей аналогии необходимо, чтобы триединство являлось как внутренний закон самой жизни существа, необходимо, во-первых, чтобы триединство имело существенное значение для этого предмета, было его существенной формой, а не внеш-



ним случайным признаком. И, во-вторых, необходимо, чтобы в самой этой форме тройственность вытекала из единства и единство из тройственности, чтобы эти два момента были в логической связи между собою, внутренне друг друга обуславливали. Поэтому для таких аналогий пригодна только область бытия духовного, как 5
носящего закон своей жизни внутри самого себя. Выше мною было уже указано общее триединство в жизни человеческого духа во всем его объеме; заслуживают внимания и некоторые другие, более частные и определенные 10
анalogии в той же области, из которых я приведу здесь две.

Первая впервые указана с полною ясностью Лейбницем и потом играла большую роль в германском идеализме. — Наш разум, говорит Лейбниц, представляет необходимо внутреннее триединство, когда обращается на самого 15
себя, — в самосознании. Здесь он является, как три в одном и одно в трех. В самом деле, в разуме, как сознающем или разумеющем себя, сознающее (субъект) и сознаваемое (объект) суть одно и то же, — именно один и тот же разум, но и самый акт разумения и сознания, соединяю- 20
щий сознаваемое с сознающим (субъект — объект), есть не что иное, как тот же самый разум в действии, и те два первые момента существуют только при этом третьем и в нем, так же и он существует только при них и в них, так что здесь мы действительно имеем некоторую единосущ- 25
ную и нераздельную троицу.

Менее известна, хотя еще более остроумна другая аналогия, указанная блаженным Августином в его «Confessiones». Почему-то она, кажется, обращала на себя гораздо менее внимания, нежели другие указания триединства 30
в различных предметах, во множестве помещенные тем же Августином в его книгах «De Trinitate» и относящиеся к числу тех внешних и не идущих к делу аналогий, о которых я выше упоминал. В «Confessiones» же Августин говорит следующее. В нашем духе должно различать простое 35
непосредственное бытие его (esse), знание его (scire) и волю (velle); эти три акта тождественны не только по своему содержанию, поскольку сущий знает и хочет самого себя, — их единство идет гораздо глубже: каждый из них уже заключает в себе два другие в их собственном харак- 40



теристическом качестве, и, следовательно, каждый уже содержит в себе внутренне всю полноту триединого духа. В самом деле, во-первых, я есмь, но не просто есмь — я есмь знающий и водящий (*sum sciens et volens*), следовательно, здесь мое бытие как такое уже заключает в себе и знание, и волю; во-вторых, если я знаю, то знаю или сознаю свое бытие и свою волю, знаю или сознаю, что я есмь и что я хочу (*scio me esse et velle*); таким образом, и здесь в знании как таком или под формой (в атрибуте) знания уже заключаются и бытие, и воля; наконец, в-третьих, я хочу себя, но не просто себя, а себя как сущего и знающего, хочу своего бытия и своего знания (*volo me esse et scire*); следовательно, и форма воли содержит в своем атрибуте и бытие, и знание, и, следовательно, каждый из этих трех основных актов духа в самом себе восполняется двумя другими и таким образом как бы обособляется в полное триединое бытие.

Это соображение уже очень близко подходит к истине триединства Божия и может служить для нас естественным переходом к дальнейшему развитию этой истины, именно со стороны особенного индивидуально-го отношения трех божественных субъектов к их единой сущности, или идее, которую они осуществляют и в которой сами конкретно осуществляют.

Чтение седьмое

Мы видели, что, признавая вообще божественное начало как сущее с безусловным содержанием, необходимо признать в нем трех единосущных и нераздельных субъектов, из коих каждый *по-своему* относится к одной и той же безусловной сущности, по-своему обладает одним и тем же безусловным содержанием. Первый есть безусловное Первоначало, дух как самосущий, то есть непосредственно существующий как абсолютная субстанция; второй есть вечное и адекватное проявление или выражение, существенное Слово первого, и третий есть Дух, возвращающийся к себе и тем замыкающий круг божественного бытия, — Дух совершенный, или законченный, — Дух святой.

Таковы эти три субъекта в своем взаимоотношении. Их различие, как мы видели, логически обуславливается прежде всего необходимым тройственным отношением сущего к его общей сущности, или содержанию. Это отношение мы могли сначала представить только в самой общей логической форме (как в-себя-бытие, для-себя-бытие и у-себя-бытие); но теперь, когда сущее уже определилось для нас как три особенные субъекта, тройственное отношение его к сущности может быть представлено более определенным и конкретным образом, что, в свою очередь, должно повести к более содержательному определению самих трех субъектов.

Если определенное бытие есть некоторое отношение сущего, или субъекта, к его сущности, или содержанию, то способы этого отношения суть способы (модусы) бытия. Так, напр., в данный момент мое бытие как мыслящего есть не что иное, как отношение моего я к предмету, то есть содержанию или объективной сущности моей мысли; это отношение, которое называется мышлением, и составляет известный способ (модус) моего бытия.



Но если бытие есть отношение между сущим как таким и его сущностью, то эта последняя не есть сущее как такое, она есть его другое, но вместе с тем она принадлежит ему как его собственное внутреннее содержание: сущее есть положительное начало и своей сущности, следовательно, оно есть *начало своего другого*. Начало же своего другого есть *воля*. В самом деле, то, что я полагаю своею волей, есть мое, поскольку я его полагаю, и вместе с тем оно есть другое, от меня отличное, иначе я не полагал бы его. Итак, первый способ бытия, когда сущность еще не выделена из сущего, а различается от него только потенциально или в стремлении — когда она есть и не есть, есть свое и другое, — этот способ бытия открывается нам как *воля*.

Но, полагая в первоначальном акте воли сущность как свое и другое, сущий различает ее (то есть сущность) не только от себя как такого, но и от своей воли. Чтобы сущий мог хотеть этого другого, оно, очевидно, должно быть известным образом дано ему или у него, должно уже существовать для него как другое, то есть представляться им или ему. Таким образом, бытие сущего определяется не только как воля, но и как *представление*.

Представляемая же сущность как другое получает возможность воздействовать на представляющего, поскольку он есть вместе с тем и водящий. В этом взаимодействии предмет воли, выделенный представлением из сущего, снова соединяется с ним, ибо в этом взаимодействии сущий находит себя в сущности и ее в себе; действуя друг на друга, они становятся друг для друга *ощутительными*: таким образом, это взаимодействие или третий способ бытия есть не что иное, как *чувство*.

Итак, сущий хочет своей сущности или содержания, представляет ее, чувствует ее, отсюда самое бытие его, которое есть не что иное, как это отношение его к сущности, определяется как воля, представление, чувство. В чем, собственно, состоят эти три способа бытия как действительные, это известно нам из нашего непосредственного сознания, поскольку наш собственный внутренний опыт весь образуется из различных положений воли, чувства и представления. Разумеется, эти данные нашего



внутреннего опыта нельзя прямо переносить со всеми их случайными свойствами в область бытия божественного, но нетрудно логическим анализом отделить те отрицательные элементы, которые обусловлены природой существа конечного, и таким образом получить положительное понятие об этом тройственном бытии, каким оно должно являться в безусловно сущем.

Так относительно волн мы различаем в себе волю деятельную, или творческую, которая действует при осуществлении какого-нибудь идеального начала, еще не имеющего внешней действительности: например, когда художник хочет дать внешнее бытие художественному образу, который им внутренне созерцается, или когда мыслитель стремится найти и определить истину, или общественный деятель желает осуществить идею добра в практической жизни; от этой деятельной и изнутри идущей воли, осуществляющей в другом свое собственное внутреннее содержание, мы различаем пассивную, извне возбуждаемую волю (или похоть), предмет которой не ею образуется, а существует и материально, и формально вне нее и независимо от нее, существует не как универсальная идея, а как единичный факт, причем наша воля стремится только к отождествлению себя с этим фактом и, следовательно, сама теряет свой универсальный и идеальный характер, становится также лишь случайным и материальным фактом. Очевидно, что абсолютно-сущее, которое, во-первых, не имеет ничего вне себя, а во-вторых, для которого и внутри его ничто не может существовать как отдельный и случайный факт, так как оно включает в себе все как целое или во внутренней связи, — очевидно, говорю я, что абсолютно-сущее не может подлежать пассивной воле, следовательно, его воля всегда есть непосредственно-творческая, или мощная.

Точно так же относительно представления как состояния или действия самого абсолютно-сущего не имеют никакого смысла различия, существующие в наших представлениях, каковы различия между действительным (предметным) представлением и представлением призрачным, или фантастическим, далее — между представлением созерцательным, или воззрительным (интуитивным),



и представлением отвлеченным, или собственно мышлением (в общих понятиях), а в этом последнем между мышлением объективным, или познающим, и мышлением субъективным, или мнением.

- 5 Эти различия происходят от того, что всякое конечное существо, будучи только выделившеюся частью целого, имеет вне себя целый мир других определенных существ, целый мир внешнего независимого от него бытия; этот мир своим действием определяет представления каждо-
- 10 го отдельного существа, которые (представления) только по отношению к этой определяющей причине имеют объективное значение, помимо же ее суть только субъективные состояния сознания. Действие других существ, воспринимаемое нами чрез внешнюю телесную среду,
- 15 которая сама есть сложное независимое от нашего взаимотношение таких же существ, мы называем внешним опытом и различаем, таким образом, относящийся к нам в этом внешнем опыте, но независимый от нас по своему собственному существованию объективный мир от
- 20 субъективного мира наших внутренних состояний, не имеющих прямого отношения ни к какому другому бытию, кроме нашего собственного. Хотя это различие имеет характер относительный и представляет много переходных ступеней, но тем не менее для нас оно несом-
- 25 ненно существует. Для абсолютного же, как не имеющего вне себя никакого независимого от него бытия, различие объективного от субъективного определяется его собственною волею. Поскольку представляемая сущность не только представляется, но и утверждается волею сущего
- 30 как другое, постольку получает она значение собственной действительности и как такая воздействует на волю в форме чувства.

- Относительно этого последнего также должно заметить, что для конечных существ есть два рода взаимодей-
- 35 ствия объективного бытия (представления) с субъективным (волею): во-первых, взаимодействие внешней эмпирической действительности или представляемых вещественных предметов с нашим материальным физическим субъектом, то есть с нашим животным организмом (ко-
- 40 торый в своей совокупной жизни есть не что иное, как



проявление бессознательного материального хотения), — это первое взаимодействие производит внешнюю, или телесную, чувственность; во-вторых, взаимодействие нашей внутренней объективности, то есть наших мыслей²¹, с нашим внутренним субъективным бытием, то есть нашею личною сознательною волей, — этим производятся внутренние чувствования или так называемые душевные волнения. Понятно, что в абсолютно-сущем этого различия не может быть и что, следовательно, у него внутреннее и внешнее чувство не существуют в своей особенности.

Если, таким образом, три основных способа бытия сущего определились как воля, представление и чувство, то соответственно этому мы должны получить некоторые определения и для того другого, к которому сущее в этих способах бытия относится, то есть должны получить некоторые новые определения для сущности или идеи (всего).

Очевидно, что идея как такая должна различаться соответственно различиям в бытии сущего, так как это бытие и есть только отношение между сущим и ею (идеею). Идея как предмет или содержание сущего есть собственно то, чего он хочет, что он представляет, что чувствует или ощущает. В первом отношении, то есть как содержание воли сущего или как его желанное, идея называется благом, во втором, как содержание его представления, она называется истиною, в третьем, как содержание его чувства, она называется красотою. Общий смысл этих терминов дан для нас в нашем внутреннем сознании, более же определенное их значение будет указано ниже.

Сущее в своем единстве уже включает потенциально волю, представление и чувство. Но чтобы эти способы бытия явились действительно как такие, то есть выделились из безразличия, необходимо, чтобы сущее утверждало их в их особенности или, точнее, чтобы оно

²¹ Если наше мышление по отношению ко внешней реальности есть нечто субъективное, то по отношению к нашей воле оно представляет элемент объективный. Очевидно, эти определения совершенно относительны.



утверждало себя в них как особенных, вследствие чего они и являлись бы как самостоятельные относительно друг друга. Но так как эти способы бытия по самой природе своей связаны неразрывно, ибо нельзя хотеть, не представляя и не чувствуя, нельзя представлять без воли и чувства и т.д., то сущее и не может проявлять эти способы бытия в их простой отдельности, так, чтобы, во-первых, являлась *только* воля, во-вторых, *только* представление, в-третьих *только* чувство, а следовательно, они не могут быть обособляемы сами по себе, и необходимая для действительного их существования особенность может заключаться только в обособлении самого сущего как, во-первых, *преимущественно волящего*, во-вторых, *преимущественно же представляющего* и, в-третьих, *преимущественно чувствующего*: то есть, проявляясь в своей воле, сущее вместе с нею имеет уже и представление и чувство, но как подчиненные воле моменты; проявляясь, далее, в представлении, оно имеет с ним и волю и чувство, но также лишь как подчиненные представлению, наконец, утверждая себя в чувстве, сущее имеет в нем и волю и представление, но как уже определяемые чувством, от него зависящие моменты. Другими словами, представление, будучи обособлено от воли, необходимо получает свою собственную волю, а следовательно, и чувство (так как это последнее обуславливается воздействием представляемого на волю), в силу чего представляющее как такое становится особенным и цельным субъектом. Точно так же чувство, обособленное от воли и представления, необходимо получает свою собственную волю и свое собственное представление, вследствие чего чувствующее как такое является самостоятельным и полным субъектом. Наконец, воля, выделившая из себя представление и чувство как такие, тем самым необходимо получает свое особенное представление и чувство, и волящий как такой интегрируется в особенного и цельного субъекта. Из сказанного прежде должно быть ясно, что, приписывая каждому из божественных субъектов особенную волю, представление и чувство, мы разумеем только, что каждый из них есть волящий, представляющий и чувствующий, то есть каждый есть сущий субъект или ипостась, сущность же их



воли, представления и чувства есть одна и та же, именно божественная, в силу чего все три ипостаси хотят одного и того же, именно безусловного блага, представляют одно и то же, именно абсолютную истину и т.д., — и только *отношение* этих трех способов бытия у них различно.

Итак, мы имеем трех особенных субъектов бытия, из коих каждому принадлежат все три основные способы бытия, но только в различном отношении. Первый субъект представляет и чувствует, лишь поскольку хочет, что уже необходимо следует из его первоначального значения. Во втором, имеющем уже первого пред собою, преобладает объективный элемент представления, определяющая причина которого есть первый субъект: воля и чувство подчинены здесь представлению, — он хочет и чувствует, лишь поскольку представляет. Наконец, в третьем субъекте, имеющем уже за собою и непосредственно творческое бытие первого, и идеальное бытие второго, особенное или самостоятельное значение может принадлежать только реальному или чувственному бытию: он представляет и хочет, лишь поскольку ощущает. Первый субъект есть чистый дух, второй есть ум (*Noûs*), третий, как дух осуществляющийся или действующий в другом, может быть в отличие от первого назван *душою*.

Первоначальный дух есть сущее как субъект воли и носитель блага и вследствие этого или потому также субъект представления истины и чувства красоты. Ум есть сущее как субъект представления и носитель истины, а вследствие этого также субъект воли блага и чувства красоты. Душа, или осуществляющийся дух, есть сущее как субъект чувства и носительница красоты, и лишь вследствие этого или постольку подлежащее также воле блага и представлению истины.

Поясню эти отношения примером из нашего человеческого опыта. Есть люди, которые, полюбив кого-нибудь сразу, уже на основании этой любви, составляют себе общее представление о любимом предмете, а также силою и степенью этой любви определяют силу и достоинство чувственных впечатлений, возбуждаемых любимым существом. Но бывают и такие, в которых каждое данное существо вызывает сначала известное общее тео-



ретическое представление о себе, и с этим уже представлением соотнобразуются их воля и чувство относительно этого существа. Бывают, наконец, и такие, на которых действует прежде всего реальная сторона предмета, и возбуждаемыми в них аффектами или чувственными состояниями определяется уже и умственное, и нравственное отношение их к предмету. Первые сначала любят или хотят, а затем уже по своей любви или воле представляют и ощущают, вторые сначала представляют, а по представлению уже хотят и чувствуют, третьи первее всего ощущают, а по ощущениям уже представляют и хотят. Первые суть люди духовные, вторые суть люди ума, третьи — душевные.

Трем божественным субъектам (и трем способам бытия) соответствуют, как мы видели, три образа сущности или три идеи, из которых каждая составляет преимущественный предмет или содержание одного из трех субъектов. Здесь возникают два вопроса: во-первых, что собственно заключается в этих трех идеях, то есть что желается как благо, что представляется как истина и что чувствуется как красота, — и затем: в каком отношении эти три идеи находятся к общему определению божественной сущности как единой, то есть к ее определению как любви?

Желанное, представляемое и чувствуемое абсолютно-сущим может быть только *все*; таким образом, то, что заключается и в благе, и в истине, и в красоте как идеях абсолютного есть одно и то же *все*, и разница между ними не есть разница в содержимом (материальная), а только в образе содержания (формальная). Абсолютное хочет как блага того же самого, что оно представляет как истину и чувствует как красоту, и именно всего. Но все может быть предметом абсолютно-сущего только в своем внутреннем единстве и целостности. Таким образом, благо, истина и красота суть различные образы или виды единства, под которыми для абсолютного является его содержание, или все, — или три различные стороны, с которых абсолютно-сущее сводит все к единству. Но, вообще говоря, всякое внутреннее единство, всякое изнутри идущее соединение многих есть любовь (в том широком смысле, в котором это понятие совпадает с понятиями лада, гар-



монии, и мира или *міра*^{IX}, космоса). В этом смысле благо, истина и красота являются лишь различными образами любви. Но эти три идеи и соответствующие им три способа бытия не в одинаковой степени представляют собою внутреннее единство. Очевидно, всего сильнее и, так 5 сказать, внутреннее (интимнее) является это единство в воле как благо, ибо в акте воли предмет ее еще не выделен из субъекта даже идеально: он пребывает в существенном единстве с ним. Поэтому если вообще внутреннее единство обозначается термином «любовь», то в особенности 10 этим термином определяется абсолютное в той сфере, где внутреннее единство является как первоначальное и неразрывное, то есть в сфере воли и блага. Воля блага есть любовь в своей внутренней сущности или первоначальный источник любви. Благо есть единство всего или всех, 15 то есть любовь, как *желаемое*, то есть как любимое, — следовательно, здесь мы имеем любовь в особенном и преимущественном смысле как идею идей: это есть единство *существенное*. Истина есть та же любовь, то есть единство всего, но уже как объективно представляемое 20 это есть единство *идеальное*. Наконец, красота есть та же любовь (то есть единство всех), но как проявленная или осязательная: это есть единство *реальное*. Другими словами, благо есть единство в положительной возможности, силе или мощи (соответственно чему и божественная воля может обозначаться как начало непосредственно творческое, или *мощное*), истина есть то же единство как необходи- 25 мое, и красота — оно же как действительное. Чтобы выразить отношение этих терминов в кратких словах, мы можем сказать, что *абсолютное осуществляет благо чрез истину в красоте*. Три идеи или три всеобщие единства, будучи лишь различными сторонами или положениями 30 одного и того же, образуют вместе в своем взаимном проникновении новое конкретное единство, представляющее полное осуществление божественного содержания, всецелость абсолютной сущности, реализацию Бога как *всеединого*, «в котором обитает вся полнота Божества телесно». 35

В этом своем полном определении божественное начало является нам в христианстве. Здесь наконец мы вступаем на почву собственно христианского Откровения. 40



Следуя за ходом развития религиозного сознания до христианства, я указал главные фазисы этого развития; во-первых — пессимизм и аскетизм (отрицательное отношение к природе и жизни), с чрезвычайно последовательностью развитый в буддизме; затем идеализм (признание другого, идеального мира за пределами этой видимой действительности), достигший полной ясности в мистических умозрениях Платона; далее монотеизм (признание за пределами видимой действительности не только мира идей, но признание безусловного начала как положительного субъекта или я), как характеристический принцип религиозного сознания в иудействе; наконец, последнее определение божественного начала в дохристианском религиозном сознании — определение его как триединого Бога, находимое нами в александрийской теософии и основанное на сознании отношения Бога как сущего к его универсальному содержанию или сущности.

Все эти фазисы религиозного сознания заключаются в христианстве, вошли в состав его.

Во-первых, христианство необходимо заключает в себе аскетическое начало: оно исходит из признания, выраженного апостолом Иоанном, что «весь мир лежит во зле». Во-вторых, необходимый элемент в христианстве есть идеализм — признание иного, идеального космоса, признание царства небесного за пределами мира земного. Далее, христианство существенно монотеистично. Наконец, и учение о триедином Боге также не только необходимо входит в состав христианства, но лишь в христианстве впервые оно сделалось общим и открытым религиозным догматом.

Все эти фазисы развития, таким образом, составляют часть христианства; но столь же несомненно, что ни один из них и все они вместе не представляют собою особенно-го характеристического содержания христианства. Если бы христианство было только соединением этих элементов, то оно не представляло бы собой никакой новой мировой силы, было бы только эклектической системой, какие часто встречаются в школах, но никогда не действуют в жизни, не совершают мировых исторических переворотов, не разрушают одного мира и не создают другого.



Христианство имеет свое собственное содержание, независимое от всех этих элементов, в него входящих, и это собственное содержание есть единственно и исключительно Христос. В христианстве как таком мы находим Христа и только Христа — вот истина, много раз 5 высказанная, но очень мало усвоенная.

В настоящее время в христианском мире, особенно в мире протестантском, очень часто встречаются люди, называющие себя христианами, но признающие, что сущность христианства не в лице Христа, а в Его учении. 10 Они говорят: мы христиане, потому что принимаем учение Христа. Но в чем же состоит учение Христа? Если мы возьмем нравственное учение (а его-то именно и имеют в виду в этом случае), развиваемое в Евангелии и все сводящееся к правилу: «люби ближнего, как самого себя», 15 то необходимо признать, что это нравственное правило еще не составляет особенности христианства. Гораздо раньше христианства в индийских религиозных учениях — в браминстве и буддизме — проповедовалась любовь и милосердие, и не только к людям, но и ко всему 20 живущему.

Точно так же характеристическим содержанием христианства нельзя полагать учение Христа о Боге как Отце, о Боге как существе по преимуществу любящем, благом, ибо и это учение не есть еще специфически христианское: не говоря уже о том, что название отца всегда при- 25 давалось верховным богам всех религий, — в одной из них, именно в религии персидской, мы находим представление о верховном Боге не только как отце, но и как отце всеблагом, любящем. 30

Если мы рассмотрим все теоретическое и все нравственное содержание учения Христа, которое мы находим в Евангелии, то единственным новым, специфически отличным от всех других религий, будет здесь учение Христа о Себе самом, указание на Себя самого как на живую 35 воплощенную истину. «Я есмь путь, Истина и жизнь: верующий в меня имеет жизнь вечную».

Таким образом, если искать характеристического содержания христианства в учении Христа, то и тут мы должны признать, что это содержание сводится к самому Христу. 40



Что же должны мы мыслить, что представляется нашему разуму под именем Христа как жизни и Истины?

Вечный Бог вечно осуществляет Себя, осуществляя Свое содержание, то есть осуществляя все. Это «все» в 5 противоположность сущему Богу, как безусловно единому, есть множественность, но множественность как содержание безусловно единого, как усиленная единым, как сведенная к единству.

Множественность, сведенная к единству, есть целое. 10 Реальное целое есть живой организм. Бог как сущее, осуществившее свое содержание, как единое, заключающее в себе всю множественность, есть живой организм.

Мы видели уже, что «все», как содержание безусловного начала, не может быть простою суммой отдельных 15 безразличных существ, что эти существа каждое представляет свою особенную идею, выражающуюся в гармоническом отношении ко всему остальному, и что, следовательно, каждое есть необходимый орган всего.

На этом основании мы и можем сказать, что «все», 20 как содержание безусловного, или что Бог, как осуществивший Свое содержание, есть организм.

Нет никакого основания ограничивать понятие организма только организмами вещественными, — мы можем говорить о духовном организме, как мы говорим о 25 народном организме, об организме человечества, а потому мы можем говорить об организме божественном. Самое понятие об организме не исключает такого расширения, так как мы называем организмом все то, что состоит из множества элементов, не безразличных к целому и друг ко другу, а безусловно необходимых как для 30 целого, так и друг для друга, поскольку каждый представляет свое определенное содержание и, следовательно, имеет свое особенное значение по отношению ко всем другим.

Элементы организма божественного исчерпывают собою полноту бытия; в этом смысле это есть организм универсальный. Но это не только не мешает этому универсальному организму быть вместе с тем совершенно индивидуальным, но, напротив того, с логическою не- 40 обходимостью требует такой индивидуальности.



Мы называем (относительно) универсальным такое существо, которое содержит в себе большее, сравнительно с другими, количество различных особенных элементов. Понятно, что чем более элементов в организме, чем больше особенных существ входит в его состав, тем в 5
большем числе сочетаний находится каждый из этих элементов, тем больше каждый из них обусловлен другими, и вследствие этого тем неразрывнее и сильнее связь всех этих элементов, тем неразрывнее и сильнее единство всего организма. 10

Понятно далее, что чем больше элементов в организме и, следовательно, чем в большем числе сочетаний они между собою находятся, чем менее возможно такое же соединение элементов в другом существе, в другом организме, — тем больше этот организм имеет *особенности*, 15
оригинальности.

Далее, так как всякое отношение и всякое *сочетание* есть вместе с тем необходимо *различение*, то чем больше элементов в организме, тем он представляет в своем единстве больше отличий, тем он *отличнее* от всех других, то 20
есть чем большую множественность элементов сводит к себе начало его единства, тем более само это начало единства себя утверждает и, следовательно, тем опять-таки организм *индивидуальное*. Таким образом, мы и с этой точки зрения приходим уже к высказанному нами прежде 25
положению, что универсальность существа находится в прямом отношении к его индивидуальности: чем оно универсальнее, тем оно индивидуальнее, а поэтому существо безусловно универсальное есть существо безусловно индивидуальное. 30

Итак, организм универсальный, выражающий безусловное содержание божественного начала, есть по преимуществу особенное индивидуальное существо. Это индивидуальное существо, или осуществленное выражение безусловно-сущего Бога, и есть Христос. 35

Во всяком организме мы имеем necessarily два единства: с одной стороны, единство действующего начала, сводящего множественность элементов к себе как единому; с другой стороны, эту множественность как сведенную к единству, как определенный образ этого 40



начала. Мы имеем единство производящее и единство произведенное, или единство как начало (в себе) и единство в явлении.

- В божественном организме Христа действующее единящее начало, начало, выражающее собою единство безусловно-сущего, очевидно есть Слово, или Логос.

- Единство второго вида, единство произведенное, в христианской теософии носит название Софии. Если в абсолютном вообще мы различаем его как такого, то есть как безусловно-сущего, от его содержания, сущности или идеи, то прямое выражение первого мы найдем в Логосе, а второй — в Софии, которая, таким образом, есть выраженная, осуществленная идея. И как сущий, различаясь от своей идеи, вместе с тем есть одно с нею, так же и Логос, различаясь от Софии, внутренне соединен с нею. София есть тело Божие, материя Божества²², проникнутая началом божественного единства. Осуществляющий в себе или носящий это единство Христос, как цельный божественный организм — универсальный и индивидуальный вместе, — есть и Логос, и София.

- Говорить о Софии как о существенном элементе Божества не значит, с христианской точки зрения, вводить новых богов. Мысль о Софии всегда была в христианстве, более того — она была еще до христианства. В Ветхом Завете есть целая книга, приписываемая Соломону, которая носит название Софии. Эта книга не каноническая, но, как известно, и в канонической книге «Притчей Соломоновых» мы встречаем развитие этой идеи Софии (под соответствующим еврейским названием Хохма).
- «София, — говорится там, — существовала прежде создания мира (то есть мира природного); Бог имел ее в начале путей Своих», то есть она есть идея, которую Он имеет перед Собой в своем творчестве и которую, следовательно, Он осуществляет. В Новом Завете также встречается

²² Такие слова, как «тело» и «материя», мы употребляем здесь, разумеется, лишь в самом общем смысле, как относительные категории, не соединяя с ними тех частных представлений, которые могут иметь место лишь в применении к нашему вещественному миру, но совершенно немыслимы в отношении к Божеству.



этот термин в прямом уже отношении ко Христу (у ап. Павла).

Представление Бога как цельного существа, как универсального организма, предполагающего множественность существенных элементов, составляющих этот организм, — это представление может казаться нарушающим абсолютность Божества, вводящим в Бога природу. Но именно для того, чтоб Бог различался безусловно от нашего мира, от нашей природы, от этой видимой действительности, необходимо признать в Нем *свою* особенную вечную природу, свой особенный вечный мир. В противном случае наша идея Божества будет скуднее, отвлеченнее, нежели наше представление видимого мира.

Отрицательный ход в религиозном сознании всегда был таков, что сначала Божество очищалось, так сказать, от всякого действительного определения, сводилось к чистому абстракту, а затем уже от этого отвлеченного Божества легко отделялось религиозное сознание и переходило в сознание безрелигиозное — в атеизм.

Если не признавать в Божестве всю полноту действительности, а следовательно, необходимо и множественности, то неизбежно положительное значение переходит к множественности и действительности *этого* мира. Тогда за Божеством остается только отрицательное значение, и оно мало-помалу отвергается, потому что если нет другой действительности, безусловной, другой множественности, другой полноты бытия, то эта наша действительность есть единственная, и тогда у Божества не остается никакого положительного содержания: оно или сливается с этим миром, с этой природой — этот мир, эта природа признаются прямым непосредственным содержанием Божества, мы переходим в натуралистический пантеизм, где эта конечная природа есть все, а Бог только пустое слово — или же, и это более последовательно, Божество, как пустой абстракт, просто отвергается, и сознание является откровенно атеистическим.

Итак, Богу как цельному существу принадлежит вместе с единством и множественность, — множественность субстанциальных идей, то есть потенций, или сил, с определенным особенным содержанием.



Эти силы, как обладающие каждая особым определенным содержанием, различным образом относящимся к содержанию других, необходимо составляют различные второстепенные целые, или сферы. Все они составляют
5 один божественный мир, но этот мир необходимо различается на множественность сфер.

Если божественное целое состоит из существенных элементов, из живых сил с определенным индивидуальным содержанием, то эти существа должны представлять
10 основные черты, необходимо принадлежащие всякому индивидуальному бытию, — некоторые черты общего всем живым силам психического характера.

Если каждая из них осуществляет определенное содержание, или идею, и если к определенному содержанию, или идее, сила, осуществляющая их, может, как мы
15 видели, относиться трояким образом, то есть иметь это содержание как предмет воли, заключать его в себе как желанное, затем представлять его и, наконец, чувствовать его, если оно может относиться к нему субстанциально, идеально и реально, или чувственно, то легко
20 видеть, что чувственные элементы божественного целого должны различаться между собою смотря по тому, какое из этих отношений есть преобладающее: преобладает ли воля — нравственное начало, или же начало теоретическое — представление, или же, наконец, начало чувственное, или эстетическое.

Таким образом, мы имеем три разряда живых сил, образующие три сферы божественного мира.

Первого рода индивидуальные силы, в которых преобладает начало воли, можно назвать чистыми духами;
30 второго рода силы можно назвать умами; третьего рода — душами.

Итак, божественный мир состоит из трех главных сфер: сферы чистых духов, сферы умов и сферы душ. Все
35 эти сферы находятся в тесной и неразрывной связи между собою, представляют полное внутреннее единство или солидарность между собою, так как каждая из них восполняет другую, необходима другой, утверждается другою. Каждая отдельная сила и каждая сфера ставит своим
40 объектом, своею целью все другие, они составляют со-



держание ее жизни, и точно так же эта отдельная сила и эта отдельная сфера есть цель и объект всех других, так как она обладает своим особым качеством, которого им недостает, и таким образом одна неразрывная связь любви соединяет все бесчисленные элементы, составляющие божественный мир. 5

Действительность этого мира, который по необходимости бесконечно богаче нашего видимого мира, действительность этого божественного мира, очевидно, может быть доступна вполне только для того, кто к этому миру действительно принадлежит. Но так как и наш природный мир находится необходимо в тесной связи с этим божественным миром (какова эта связь, мы увидим впоследствии), так как между ними нет и не может быть непроходимой пропасти, то отдельные лучи и отблески божественного мира должны проникать и в нашу действительность и составлять все идеальное содержание, всю красоту и истину, которую мы в ней находим. И человек, как принадлежащий к обоим мирам, актом умственного созерцания может и должен касаться мира божественного и, находясь еще в мире борьбы и смутной тревоги, вступать в общение с ясными образами из царства славы и вечной красоты. В особенности же это положительное, хотя и неполное познание или проникновение в действительность божественного мира свойственно поэтическому творчеству. Всякий истинный поэт должен необходимо проникать «в отчизну пламени и слова», чтобы оттуда брать первообразы своих созданий и вместе с тем то внутреннее просветление, которое называется вдохновением и посредством которого мы и в нашей природной действительности можем находить звуки и краски для воплощения идеальных типов, как один из поэтов говорит: 10 15 20 25 30

И просветлел мой темный взор,
И стал мне виден мир незримый,
И слышит ухо с этих пор, 35
Что для других неуловимо.
И с горней выси я сошел,
Проникнут весь ее лучами,
И на волнующийся дол
Взираю новыми очами. 40



	И слышу я, как разговор
	Везде немолчный раздается,
	Как сердце каменное гор
	С любовью в темных недрах бьется;
5	С любовью в тверди голубой
	Клубятся медленные тучи,
	И под древесною корой
	С любовью в листья сок живой
	Струей подымается певучей.
10	И вещим сердцем понял я,
	Что все, рожденное от Слова,
	Лучи любви кругом лия,
	К нему вернуться жаждет снова,
	И жизни каждая струя,
15	Любви покорная закону,
	Стремится силой бытия
	Неудержимо к Божью лону.
	И всюду звук, и всюду свет,
	И всем мирам одно начало,
20	И ничего в природе нет,
	Что бы любовью не дышало ^x .

Чтение восьмое

Вечный, или божественный, мир, о котором я говорил в прошлом чтении, не есть загадка для разума. Этот мир как идеальная полнота всего и осуществление добра, истины и красоты представляется разуму как то, что само по себе должно быть как *нормальное*. Этот мир как безусловная норма *логически* необходим для разума, и если разум сам по себе не может удостоверить нас в *фактическом* существовании этого мира, то это только потому, что разум вообще по существу своему не есть орган для познания какой бы то ни было фактической действительности. Всякая фактическая действительность, очевидно, познается только действительным опытом; идеальная же необходимость божественного мира и Христа как безусловно универсального и вместе с тем и тем самым безусловно индивидуального центра этого мира, обладающего всей его полнотою, эта идеальная необходимость ясна для умозрительного разума, могущего лишь в этой вечной сфере найти то безусловное мерило, по отношению или по сравнению с которым он признает данный природный мир, нашу действительность как нечто условное, ненормальное и преходящее.

Итак, не вечный божественный мир, а, напротив, наша природа, фактически нам данный действительный мир составляет загадку для разума; объяснение этой фактически несомненной, но для разума темной действительности составляет его задачу.

Эта задача, очевидно, сводится к выведению условного из безусловного, к выведению того, что само по себе не должно быть, из безусловно должного, к выведению случайной реальности из абсолютной идеи, природного мира явлений из мира божественной сущности.

Это выведение было бы задачей неисполнимой, если б между двумя противоположными терминами, из коих



один должен быть выведен из другого, то есть из своего противоположного, не существовало бы нечто связующее их, одинаково принадлежащее тому и другому, той и другой сфере и потому служащее переходом между ними. Это связующее звено между божественным и природным миром есть *человек*.

Человек совмещает в себе всевозможные противоположности, которые все сводятся к одной великой противоположности между безусловным и условным, между абсолютною и вечною сущностью и преходящим явлением, или видимостью. Человек есть вместе и божество, и ничтожество.

Останавливаться на утверждении этой несомненной противоположности в человеке нет надобности, потому что она составляет издавна общую тему как поэтов, так и психологов и моралистов.

Наша задача есть не описание человека, а указание его значения в общей связи истинно-сущего.

Я говорил в прошлом чтении о том, что необходимо различать в целости божественного существа двоякое единство: действующее, или производящее, единство божественного творчества Слова (Логоса), и единство произведенное, осуществленное, подобно тому как в каком-нибудь частном организме из природного мира мы различаем единство деятельное, начало производящее и поддерживающее его органическую целость, — начало, составляющее живую и деятельную *душу* этого организма, — и, затем, единство того, что этой душою произведено или осуществлено, — единство органического *тела*.

Если в божественном существе — в Христе первое, или производящее, единство есть собственно Божество — Бог как действующая сила, или Логос, и если, таким образом, в этом первом единстве мы имеем Христа как собственное божественное существо, то второе, произведенное единство, которому мы дали мистическое имя Софии, есть начало человечества, есть идеальный или нормальный человек. И Христос, в этом единстве причастный человеческому началу, есть человек, или, по выражению Священного писания, второй Адам.



Итак, София есть идеальное, совершенное челове-
чество, вечно заключающееся в цельном божественном
существе, или Христе. Раз несомненно, что Бог, для того
чтоб существовать действительно и реально, должен про-
являть Себя, свое существование, то есть действовать в
другом, то этим самым утверждается необходимость су-
ществования этого другого, и так как, говоря о Боге, мы
не можем иметь в виду форму времени, так как все выс-
казываемое о Боге предполагает вечность, то и существо-
вание этого другого, по отношению к которому Бог
проявляется, должно быть признано необходимо вечным.
Это другое не есть *безусловно* другое для Бога (что немыс-
лимо), а есть его собственное выражение или проявле-
ние, в отношении которого Бог и называется Словом.

Но это раскрытие, или внутреннее откровение, Бо-
жества, а следовательно, и различие Бога как Логоса от
Бога как первоначальной субстанции, или Отца, это от-
кровение и это различие уже предполагают необходимо
то, в чем Божество открывается или в чем оно действует
и что в первом (в Отце) существует субстанциально, или
в скрытой форме, а чрез второго (то есть чрез Логос) об-
наруживается.

Следовательно, для того, чтобы Бог вечно существовал
как Логос и как действующий Бог, должно предположить
вечное существование реальных элементов, восприни-
мающих божественное действие, должно предположить
существование мира как подлежащего божественному
действию, как *дающего в себе место* божественному един-
ству. Собственное же, то есть произведенное единство
этого мира, — центр мира и вместе с тем окружность Бо-
жества и есть человечество. Всякая действительность
предполагает действие, действие же предполагает реаль-
ный предмет действия — субъекта, воспринимающего
это действие; следовательно, и действительность Бога,
основанная на действии Божиим, предполагает субъек-
та, воспринимающего это действие, предполагает чело-
века, и притом *вечно*, так как действие Божие есть вечное.
Против этого нельзя возражать, что вечный предмет дей-
ствия для Бога уже есть в Логосе; ибо Логос есть тот же
Бог, только проявляющийся, проявление же предпола-



гает то другое, для которого или по отношению к которому Бог проявляется, то есть предполагает человека.

Очевидно, что, говоря о вечности человека или человечества, мы не разумеем природного человека или человека как явление — это было бы и внутренним противоречием и, кроме того, противоречило бы научному опыту.

Наука, именно геология, показывает, что наш природный, или земной, человек появился на земле в определенном момент времени как заключительное звено органического развития на земном шаре. Но человек как эмпирическое явление предполагает человека как умопостигаемое существо, и о нем-то мы и говорим. Но, с другой стороны, говоря о существенном и вечном человеке, мы не разумеем под этим ни родовое понятие «человек», ни человечество как имя *собирательное*. Разумеется, для тех, кто принимает данную природную действительность за нечто безусловное и единственно положительное и реальное, — для тех, разумеется, все, что не есть эта данная действительность, может быть только общим понятием или отвлечением. Когда они говорят о действительном человеке, то разумеют того или другого индивидуально-существующего в определенном пространстве и времени как физический вещественный организм. Вне этого человек для них есть только абстракт и человечество — только собирательное имя. Такова точка зрения эмпирического реализма; мы не будем против нее спорить, а попробуем только привести ее с полной логической последовательностью: этим лучше всего, как мы увидим, обнаружится ее несостоятельность. Признавая подлинное бытие только за единичным реальным фактом, мы, будучи логически последовательны, не можем признать настоящим, действительным существом даже отдельного индивидуального человека: и он с этой точки зрения должен быть признан за абстракцию только. В самом деле, возьмем определенную человеческую особь: что находим мы в ней как в реальности? Прежде всего это есть физический организм; но всякий физический организм есть агрегат множества органических элементов — есть группа в пространстве. Наше тело состоит из множества ор-



ганов и тканей, которые все сводятся к различным образом видоизмененному соединению мельчайших органических элементов, так называемых клеточек, и с эмпирической точки зрения нет никакого основания принимать это соединение за реальную, а не за собирательную только единицу. Единство физического организма, то есть всей этой множественности элементов, является в опыте как только связь, как отношение, а не как реальная единица.

Если, таким образом, мы находим в опыте организм только как собрание множества элементарных существ, то отдельный физический человек не может с этой точки зрения называться реальным неделимым, или особью в собственном смысле; мы с таким же основанием можем признать за реальную единицу каждый отдельный орган, и с гораздо большим основанием — отдельный органический элемент — *клеточку*. Но и на этом нельзя остановиться, ибо и клеточка есть бытие сложное: со стороны эмпирической реальности это есть только физико-химическое соединение вещественных частиц, то есть в конце концов соединение множества однородных атомов. Но атом как вещественная и, следовательно, протяженная единица (а только в этом смысле могут быть допущены атомы со стороны эмпирического реализма) не может быть безусловно неделимым: вещество как такое делимо до бесконечности, и, следовательно, атом есть только условный термин деления, и ничего более. Таким образом, не только отдельный человек как органическая особь, но и последние элементы, его составляющие, не представляют собою никакой реальной единицы, и вообще отыскать таковую во внешней реальности является совершенно невозможным.

Но, может быть, реальное единство человеческой особи, не находящее в его физическом бытии, во внешнем явлении, находится в его психическом бытии — в явлении внутреннем? Но и здесь что мы имеем с эмпирической точки зрения?

С этой точки зрения мы находим в душевной жизни человека смену отдельных состояний — ряд мыслей, желаний и чувств. Правда, этот ряд соединяется в самосознании тем, что все эти состояния относятся к одному я;



но самое это отнесение различных состояний к одному психическому фокусу, который мы называем я, есть, с эмпирической точки зрения, только одно из психических явлений наряду с другими. Самосознание есть только один
5 из актов психической жизни, — наше сознаваемое я есть произведенный, обусловленный длинным рядом процессов *результат*, а не реальное существо. Я, как только акт самосознания, лишено само по себе всякого содержания, есть только светлая точка в смутном потоке психических
10 состояний.

Как в физическом организме, вследствие постоянной смены материи, не может быть реального тождества этого организма в два различные момента времени (как известно, данное человеческое тело, существовавшее месяц тому
15 назад, материально было совершенно другое, чем то его тело, которое существует теперь: в этом последнем нет, может быть, ни одной материальной частицы, бывшей в первом), — подобным же образом и в психической жизни человека как явления каждый акт есть нечто новое: каж-
20 дая мысль, каждое чувство есть новое явление, связанное со всем остальным его психическим содержанием только законами ассоциации. С этой точки зрения мы не находим безусловного единства — реальной единицы — ни во внешнем физическом, ни во внутреннем психическом
25 организме человека.

Человек, то есть эта отдельная особь, является здесь, с одной стороны, как собрание бесчисленного множества элементов, постоянно меняющих свой материальный состав и сохраняющих только формальное, отвлеченное
30 единство, с другой стороны, как ряд психических состояний, следующих одни за другими согласно внешней, случайной ассоциации и связанных между собою только формальным, бессодержательным и притом непостоянным актом рефлектирующего самосознания, выражаю-
35 щемся в нашем я, причем самое это я в каждом отдельном акте самосознания есть уже другое (когда я мысленно говорю я в данный момент и когда я потом говорю то же в следующие моменты времени, то это суть раздельные акты или состояния, не представляющие никакого реального
40 единства). Если, таким образом, в качестве явления ин-



дивидуальный человек представляет, с физической стороны, только пространственную *группу* элементов, а с психической — временный ряд отдельных состояний или событий, то, следовательно, с этой точки зрения не только человек вообще или человечество, но даже и отдельная 5
человеческая особь есть только абстракция, а не реальная единица; вообще, с той точки зрения, как уже было указано, никакой реальной единицы найти нельзя, ибо как, с одной стороны, всякий вещественный элемент, входящий в состав организма, может, находясь в пространстве, делиться до бесконечности, с другой стороны, точно так же 10
всякое психическое событие, находящееся в определенном времени, может быть делимо до бесконечности на бесконечно малые моменты времени. Окончательной единицы нет ни в том, ни в другом случае: все принимаемые 15
единицы оказываются условными и произвольными. Но если нет реальных единиц, то нет и реального всего; если нет действительно определенных частей, то нет и действительно целого. В результате с этой точки зрения получается совершенное ничтожество, отрицание всякой 20
реальности, — результат, очевидно доказывающий недостаточность самой точки зрения. Если в самом деле эмпирический реализм, признающий единственную действительностью данное явление, не может найти основания ни для какой окончательной реальности, ни 25
для каких реальных единиц, то мы имеем право заключить отсюда, что эти реальные единицы, без которых ничто не может существовать, что они имеют собственную независимую сущность за пределами данных явлений, которые суть только обнаружения этих подлинных сущностей, а не они сами. 30

Мы должны, таким образом, признать полную действительность за существами идеальными, не данными в непосредственном внешнем опыте, за существами, которые не суть сами по себе — ни материально, в нашем пространстве существующие элементы, ни психически, в нашем времени совершающиеся события или состояния. 35

С этой точки зрения, когда мы говорим о человеке, мы не имеем ни надобности, ни права ограничивать человека данной видимой действительностью, мы говорим 40



о человеке идеальном, но тем не менее вполне существенном и реальном, гораздо более, несоизмеримо более существенном и реальном, нежели видимое проявление человеческих существ. В нас самих заключается бесконечное богатство сил и содержания, скрытых за порогом нашего теперешнего сознания, чрез который переступает постепенно лишь определенная часть этих сил и содержания, никогда не исчерпывающая целого.

«В нас, — как говорит древний поэт, — в пас, а не в звездах небесных и не в глубоком тартаре обитают вечные силы всего мироздания»^{XI}.

Если человек как явление есть временный, преходящий факт, то как сущность он необходимо вечен и всеобъемлющ. Что же это за идеальный человек? Чтобы быть действительным, он должен быть единым и многим, следовательно, это не есть только универсальная общая сущность всех человеческих особей, от них отвлеченная, а это есть универсальное и вместе с тем индивидуальное существо, заключающее в себе все эти особи действительно. Каждый из нас, каждое человеческое существо существенно и действительно коренится и участвует в универсальном или абсолютном человеке.

Как божественные силы образуют один цельный, безусловно универсальный и безусловно индивидуальный организм живого Логоса, так все человеческие элементы образуют такой же цельный, вместе универсальный и индивидуальный организм — необходимое осуществление и вместилище первого — организм всечеловеческий, как вечное тело Божие и вечная душа мира. Так как этот последний организм, то есть София, уже в своем вечном бытии необходимо состоит из множественности элементов, которых она есть реальное единство, то каждый из этих элементов, как необходимая составная часть вечного богочеловечества, должен быть признан *вечным* в абсолютном или идеальном порядке.

Итак, когда мы говорим о вечности человечества, то *implicite*^{XII} разумеем вечность каждой отдельной особи²³,

²³ Говоря о вечности каждой человеческой особи в указанном смысле, мы, по существу дела, не утверждаем здесь чего-либо со-



составляющей человечество. Без этой вечности само человечество было бы призрачно.

Только при признании, что каждый действительный человек своею глубочайшею сущностью коренится в вечном божественном мире, что он есть не только видимое явление, то есть ряд событий и группа фактов, а вечное и особенное существо, необходимое и незаменимое звено в абсолютном целом, только при этом признании, говорю я, можно разумно допустить две великие истины, безусловно необходимые не только для богословия, то есть религиозного знания, но и для человеческой жизни вообще, я разумею истины: человеческой свободы и человеческого бессмертия.

Начиная с последнего, совершенно очевидно, что если признать человека лишь за существо, происшедшее во времени, сотворенное в определенный момент, прежде своего физического рождения не существовавшее, то это, в сущности, равносильно сведению человека к его феноменальной видимости, к его обнаруженному бытию, которое действительно начинается лишь с физического рождения. Но оно ведь и кончается с физической смертью. То, что только во времени явилось, во времени же и должно исчезнуть; бесконечное существование *после смерти* никак не вяжется логически с ничтожеством *до рождения*.

Как существо природное, как явление человек существует только между физическим рождением и физической смертью. Допустить, что он существует после физической смерти, можно, лишь признавши, что он не есть только то существо, которое живет в природном мире, — только явление, — признавши, что он есть еще кроме этого вечная,

вершенно нового, тем более противоречащего признанным религиозным положениям. Христианские богословы и философы, рассуждавшие о происхождении мира, всегда различили между конечным явлением мира в пространстве и времени и вечным существованием идеи мира в Божественной мысли, то есть Логосе, причем должно помнить, что в Боге как вечной реальности идея мира не может быть представляема как нечто отвлеченное, а необходимо представляется как вечно реальное.



- умопостигаемая сущность. Но в таком случае логически необходимо признать, что он существует не только после смерти, но и до рождения, потому что умопостигаемая сущность по понятию своему не подлежит форме нашего времени, которая есть только форма явлений.

- Переходя ко второй упомянутой истине, свободе человека, легко видеть, что, представляя себе человека лишь созданным из ничего во времени и, следовательно, для Бога как бы случайным, так как предполагается, что Бог может существовать и без человека, и действительно существовал до сотворения человека, — представляя себе, говорю я, человека как безусловно определенного божественным произволом и потому по отношению к Богу безусловно страдательным, мы решительно не оставляем никакого места для его свободы.

Каким образом вопрос о свободе может быть разрешен с точки зрения вечного человека или с точки зрения богочеловеческой — мы постараемся показать в следующем чтении.

Чтение девятое

Религиозное сознание, отправляясь от божественного, всесовершенного начала, находит действительный природный мир несоответствующим этому началу, то есть несовершенным или ненормальным, а вследствие этого загадочным и непонятным. Он является чем-то неистинным и недолжным, а потому требуется его *объяснить* из истинного и должного, то есть из другого, сверхприродного или божественного мира, который открывается религиозному сознанию как его положительное содержание. Средний термин или связующее звено, посредством которого природное бытие объясняется или выводится из бытия божественного, есть, как мы знаем, человечество в качестве конкретного единства всех начал.

Прежде всего нам нужно установить, что, собственно, есть ненормальное или несовершенное в природном мире, что в нем требует объяснения или оправдания с религиозной точки зрения.

Очевидно, что постоянные формы природных явлений, их гармонические отношения и непреложные законы, все идеальное содержание этого мира, представляющееся для объективного созерцания и изучения, — все это не включает в себе ничего ненормального или несовершенного, ничего такого, что стояло бы в противоречии или противоположности с характером мира божественного. При чисто теоретическом отношении к природе как только созерцаемой и познаваемой ум не находит ничего, что бы вызывало осуждение или требовало оправдания; рассматривая природу в ее общих формах и законах, он может видеть в ее явлениях только ясное отражение вечных идей. Относясь идеально к действительной природе, то есть созерцая ее в ее общем, или идее, мы тем самым отрешаем ее от всего случайного и преходящего и — как



говорит поэт — «прямо смотрим из времени в вечность и видим пламя всемирного солнца».

- И неподвижно на огненных розах
 Живой алтарь мироздания курится;
 5 В его дыму, как в творческих грезах,
 Вся сила дрожит и вся вечность таится.
 И все, что мчится по безднам эфира,
 И всякий луч, плотской и бесплотный, -
 Твой только отблеск, о солнце мира,
 10 И только сон, только сон мимолетный^{xiii}.

- И поистине, в идеальном созерцании (так же как и в чисто научном знании) всякая индивидуальная отдельность, всякая особенность реального явления есть только
 15 «сон мимолетный»^{xiv}, только безразличный и преходящий случай или пример всеобщего и единого; все дело здесь не в реальном существовании предмета, а в его идеальном содержании, которое есть нечто в себе совершенное и вполне ясное для ума. Но если в чистом созерцании
 20 и теории (в объективном отношении) индивидуальное существование лишено в своей отдельности всякого самостоятельного значения, то в практической *жизни*, для нашей деятельной воли (в субъективном отношении), это отдельное эгоистическое бытие особи есть первое и суще-
 25 ственное; здесь мы должны во всяком случае с ним считаться, и если это эгоистическое бытие есть сон, то сон тяжелый и мучительный, от которого мы сами не вольны избавиться, который подавляет нас, несмотря на наше сознание его призрачности (если и является такое
 30 сознание). Вот этот-то тяжелый и мучительный сон отдельного эгоистического существования, а не объективный характер природы в ее общих формах и представляется с религиозной точки зрения чем-то загадочным и требующим объяснения.

- 35 В свете идеального созерцания мы не чувствуем и не утверждаем себя в своей отдельности: здесь погасает мучительный огонь личной воли, и мы сознаем свое существенное единство со всем другим. Но такое идеальное состояние есть в нас только минутное; кроме же этих
 40 светлых минут, во всем остальном течении нашей жизни



идеальное единство наше со всем другим является для нас как призрачное, несущественное, за настоящую же действительность мы признаем здесь только свое отдельное, особенное я: мы замкнуты в себе, непроницаемы для другого, а потому и другое, в свою очередь, непроницаемо для нас. Допуская вообще в теории, что все другое имеет такое же, как и мы сами, внутреннее субъективное бытие, существует для себя, мы, однако, совершенно забываем это в действительных практических отношениях, и здесь все другие существа являются для нас не как живые лица, а как пустые личины.

Это-то ненормальное отношение ко всему, это исключительное самоутверждение или эгоизм, всесильный в практической жизни, хотя бы и отвергаемый в теории, это противопоставление себя всем другим и практическое отрицание этих других — и является коренным *злом* нашей природы, и так как оно свойственно всему живущему, так как всякое существо в природе, всякий зверь, всякое насекомое и всякая былинка в своем собственном бытии отделяет себя ото всего другого, стремится быть всем для себя, поглощая или отталкивая другое (откуда и происходит внешнее, вещественное бытие), то, следовательно, зло есть общее свойство всей природы: вся природа, будучи, с одной стороны, именно в своем идеальном содержании или объективных формах и законах, только *отражением всеединой идеи*, является, с другой стороны, именно в своем реальном, обособленном и разрозненном существовании как нечто чуждое и враждебное этой идее, как нечто недолжное или дурное, и притом дурное в двояком смысле: ибо если эгоизм, то есть стремление поставить свое исключительное я на место всего, или упразднить все собою, есть зло по преимуществу (нравственное зло), то роковая невозможность действительно осуществить эгоизм, то есть невозможность, оставаясь в своей исключительности, быть действительно всем, — есть коренное *страдание*, к которому все остальные страдания относятся как частные случаи к общему закону. В самом деле, общее основание всякого страдания, как нравственного, так и физического, сводится к зависимости субъекта от чего-нибудь другого, ему внешнего, от какого-нибудь внеш-



него факта, который его насильственно связывает и подавляет; но такая внешняя зависимость, очевидно, была бы невозможна, если бы данный субъект находился во внутреннем и действительном единстве со всем другим, если бы он чувствовал себя во всем: тогда для него не было бы ничего безусловно чуждого и внешнего, ничто не могло бы его насильственно ограничивать и подавлять; ощущая себя в согласии со всем другим, он и воздействие всего другого на себя ощущал бы как согласное с своей собственной волей, как приятное себе, и, следовательно, ему нельзя было бы испытывать действительное страдание.

Из сказанного ясно, что зло и страдание имеют внутреннее, субъективное значение, они существуют в нас и для нас, то есть в каждом существе и для него. Они суть *состояния* индивидуального существа: а именно, зло есть напряженное состояние его воли, утверждающей исключительно себя и отрицающей все другое, а страдание есть необходимая реакция другого против такой воли, реакция, которой самоутверждающееся существо подпадает невольно и неизбежно и которую оно ощущает именно как страдание. Таким образом, страдание, составляющее один из характеристических признаков природного бытия, является лишь как необходимое следствие нравственного зла.

Мы видели, что действительное бытие природного мира есть недолжное или ненормальное, поскольку оно противопоставляется бытию мира божественного (как безусловной норме); но это противоположение и, следовательно, самое зло есть, как сейчас было показано, только состояние индивидуальных существ и известное их отношение друг к другу (именно отношение отрицательное), а не какая-нибудь самостоятельная сущность или особое начало. Тот мир, который, по слову апостола, весь во зле лежит, не есть какой-нибудь новый безусловно отдельный от мира божественного, состоящий из своих особых существенных элементов, а это есть только другое, недолжное *взаимоотношение* тех же самых элементов, которые образуют и бытие мира божественного. Недолжная действительность природного мира есть разрозненное и враждебное друг к другу *положение* тех же самых существ, которые в своем нормальном отношении,



именно в своем внутреннем единстве и согласии, входят в состав мира божественного. Ибо если Бог, как абсолютное или всесовершенное, содержит в себе все сущее или все существа, то, следовательно, не может быть таких существ, которые имели бы основания бытия своего вне Бога или были бы субстанциально вне божественного мира, и, следовательно, природа в своем противоположении с Божеством может быть только другим положением или *перестановкою* известных существенных элементов, пребывающих субстанциально в мире божественном.

Итак, эти два мира различаются между собою не по существу, а только по положению: один из них представляет единство всех сущих, или такое их положение, в котором каждый находит себя во всех и все в каждом, — другой же, напротив, представляет такое положение сущих, в котором каждый в себе или в своей воле утверждает себя вне других и против других (что есть зло) и тем самым претерпевает против воли своей внешнюю действительность других (что есть страдание).

Итак, спрашивается: как объяснить такое недолжное положение природного мира, это исключительное самоутверждение сущих? Мы знаем, что самоутверждение есть напряженное состояние воли, сосредоточивающейся в себе, отделяющейся и противопоставляющей себя всему другому. Но воля есть внутреннее действие субъекта, прямое выражение и проявление его собственного существа. Воля есть действие *от себя* или внутреннее движение субъекта, исходящее из него самого; поэтому всякий акт воли по существу своему свободен, всякое изволение есть произволение (как в языке, по крайней мере русском, воля и свобода суть синонимы)²⁴.

²⁴ Это нисколько не противоречит той несомненной истине, что все акты воли определяются мотивами. В самом деле, всякий мотив вызывает определенный акт воли только потому, что действует на это определенное существо; это есть только *побуждение, вызывающее* известное существо к самостоятельному действию соответственно собственному характеру этого существа; если бы было иначе, если бы все дело зависело безусловно от мотива, то данный мотив производил бы свое действие одинаково на всякую волю, в



Таким образом, если зло или эгоизм есть некоторое актуальное напряженное состояние индивидуальной воли, противопоставляющей себя всему, всякий же акт воли, по определению своему, свободен, то, следовательно, зло
5 есть свободное произведение индивидуальных существ.

Но индивидуальные существа не могут быть свободной причиной зла в качестве существ *физических*, какими они являются в природном вещественном мире, потому что этот мир и они сами, поскольку принадлежат к нему,
10 суть лишь следствия или проявления зла. В самом деле, внешняя материальная раздельность и особенность, характеризующая природную жизнь и образующая природный мир в его противоположности с миром божественным, эта внешняя раздельность физического бытия есть, как мы
15 знаем, прямое следствие внутренней розни и самоутверждения, или эгоизма, который сам, следовательно, лежит

действительности же мы видим не то, ибо один и тот же мотив, напр., чувственное удовольствие, побуждает при известных условиях одно существо к действию, а на другое при тех же самых условиях совсем не действует или же вызывает к сопротивлению и отвержению мотива, то есть для одной воли это есть действительный положительный мотив, для другой же нет. Следовательно, действительность мотивов, то есть их способность вызывать в субъекте известный акт воли, первоначально зависит *от самого* же субъекта. Действующая сила принадлежит не мотиву самому по себе, а той воле, на которую он действует и которая, таким образом, и есть прямая причина и существенное основание действия. Если я хорошо действую, находясь под влиянием хороших мотивов, то ведь сами эти хорошие мотивы как такие могут иметь на меня влияние только потому, что я вообще способен хорошо действовать, иначе они были бы надо мною бессильны. Таким образом, мотивами определяется не сама действующая воля в своем качестве и направлении (от которых, напротив, зависит действительность самого мотива), а только вызывается *факт обнаружения* этой воли в данный момент, другими словами, мотивы суть только поводы для действия воли, производящая же причина всякого действия есть самая воля, или, точнее, сам субъект как водящий, то есть начинающий действие из себя или от себя. Всякий акт воли не есть действие мотива, а *воздействие* субъекта на мотив, определяемое собственным характером субъекта.



глубже всякого материально обособленного бытия — за пределами физического существования субъектов в их внешней раздельности и множественности; другими словами, первоначальной свободною причиною зла не может быть индивидуальное существо как физическое явление, 5 само уже обусловленное внешнею необходимостью.

Всеобщий опыт показывает, что всякое физическое существо уже родится во зле; злая воля при эгоизме является у каждого отдельного существа уже в самом начале его физического существования, когда его свободно-разумное, или личное, начало еще не действует, так что это 10 коренное зло для него есть нечто данное, роковое и невольное, а никак не его собственное свободное произведение. Безусловная воля не может принадлежать физическому существу как такому, ибо оно уже обусловлено другим и 15 не действует прямо от себя.

Итак, зло, не имея физического начала, должно иметь *начало метафизическое*; производящею причиною зла может быть индивидуальное существо не в своем природном уже обусловленном явлении, а в своей безусловной вечной сущности, которой принадлежит первоначальная и непосредственная воля этого существа. Если наш природный во зле лежащий мир, как земля проклятия и изгнания, произрашающая волчцы и терния, есть неизбежное 20 *следствие* греха и падения, то, очевидно, начало греха и падения лежит не здесь, а в том саду Божиим, в котором коренится не только древо жизни, но также и древо познания добра и зла, — иными словами: *первоначальное* происхождение зла может иметь место лишь в области вечного доприродного мира. 25 30

Мы различаем в доприродном бытии само Божество как всеединое, то есть как положительное (самостоятельное, личное) единство всего, — и это «все», которое содержится в божественном единстве и первоначально имеет действительное бытие только в нем, само же по себе есть лишь потенция бытия, первая материя, или несущее (*μη ὄν*). Так как Божество есть вечное и абсолютное *самоопределение* — ибо как полнота всего, как всеединое, оно не может иметь ничего вне себя и, следовательно, всецело определяется само собою, — то поэтому, хотя 35 40



Божество как *сущее* и имеет в себе беспредельную и безмерную потенцию, или силу, бытия (без которой ничто существовать не может), но как сущее *всеединное* оно эту потенцию (возможность) вечно *осуществляет*, всегда наполняет беспредельность существования таким же беспредельным, абсолютным содержанием, всегда утоляет им бесконечную жажду бытия, всему сущему свойственную. Не так должно быть в тех частных сущностях, которые в своей совокупности или всеединстве составляют содержание всеединого Божества. Каждая из этих сущностей, именно как «каждая», то есть «одна из всех», не есть и не может быть непосредственно в себе «всем». Таким образом, для «каждого» открывается возможность «другого»: «все», абсолютная полнота бытия в нем (в каждом) открывается как бесконечное стремление, как неутолимая жажда бытия, как темный, вечно ищущий света, огонь жизни. Он (каждый) есть «это», но хочет, будучи «этим», быть «всем»; но «все» для него, как только «этого», актуально не существует, и потому стремление ко всему (быть всем) есть в нем безусловно неопределенное и безмерное, в себе самом никаких границ не имеющее. Таким образом, это беспредельное (*τὸ ἄπειρον*), которое в Божестве есть только возможность, никогда не допускаемая до действительности (как всегда удовлетворяемое или от века удовлетворенное стремление), здесь — в частных существах — получает значение коренной стихии их бытия, есть центр и основа всей тварной жизни (*μὴτηρ τῆς ζωῆς*^{xv}).

Но этот центр природы не открывается непосредственно и в частных существах, поскольку первоначально все они объемлются единством Божиим и не существуют сами для себя в отдельности, не сознают себя вне божественного всеединства, не сосредоточиваются в себя, и потому *τὸ ἄπειρον* в них остается сокрытым потенциальным — хотя не в том смысле, как в Боге, в котором это есть вечно *potentia post actum*, тогда как в них это только *potentia ante actum*^{xvi}.

В этом первоначальном единстве своем с Божеством все существа образуют один божественный мир в трех главных сферах, смотря потому, какой из трех основных способов бытия — субстанциального, умственного (идеального)



или чувственного (реального), в них преобладает, или каким из трех божественных действий (воля, представление, чувство) они по преимуществу определяются.

Первая сфера божественного мира характеризуется решительным преобладанием глубочайшего, самого внутреннего и духовного начала бытия — воли. Здесь все существа находятся в простом единстве воли с Божеством — в единстве чистой непосредственной любви; они существенно определяются божественным первоначалом, пребывают «в лоне Отца». Поскольку они принадлежат к этой первой сфере, существа суть чистые духи, и все бытие этих чистых духов прямо определяется их волей, потому что их воля тождественна с всеединою волею Божией. Здесь, таким образом, преобладающий тон бытия есть безусловная любовь, в которой все — одно.

Во второй сфере полнота божественного бытия раскрывается во множественности образов, связанных идеальным единством; здесь преобладает представление или умственная деятельность, определяемая умом божественным, и потому существа в этой сфере могут быть названы умами. Здесь все существа имеют бытие не только в Боге и для Бога, но также и друг для друга — в представлении или созерцании; здесь является уже, хотя только идеально, определенность и раздельность, все сущности (идеи) находятся в определенном отношении (*ratio, λόγος*) друг к другу, и, таким образом, эта сфера есть по преимуществу область божественного Слова (Логоса), идеально выражающего разумную полноту божественных определений. Здесь каждое «умное» существо есть определенная идея, имеющая свое определенное место в идеальном космосе.

В этих двух сферах (духовной и умственной) божественного мира все существующее прямо определяется божественным началом в двух первых образах его бытия. Но если вообще действительность божественного мира состоит во взаимодействии между единым и всем, то есть между самим божественным началом и множественностью содержащихся им существ, то в этих двух первых сферах самих по себе божественный мир не может иметь своей полной действительности, так как здесь нет настоящего взаимодействия; ибо существа как чистые духи и



чистые умы, находясь в непосредственном единстве с Божеством, не имеют отдельного обособленного или в себе сосредоточенного существования и как такие не могут от себя самих внутренне воздействовать на божественное начало. В самом деле, существа в первой сфере или как чистые духи, находясь в непосредственном единстве божественной воли и любви, имеют здесь сами по себе только потенциальное существование; во второй же сфере, хотя эти множественные существа и выделяются божественным Логосом как определенные объективные образы, в постоянном определенном отношении друг к другу и, следовательно, получают здесь некоторую особность, но особность чисто идеальную, так как все бытие этой сферы определяется умственным созерцанием или чистым представлением. Но такой идеальной особности его элементов недостаточно для самого божественного начала, как единого; для него необходимо, чтобы множественные существа получили свою собственную реальную особность, ибо иначе силе божественного единства или любви не на чем будет проявиться или обнаружиться во всей полноте своей. Поэтому божественное существо не может довольствоваться вечным созерцанием идеальных сущностей (созерцать их и ими созерцаться); ему не довольно обладать ими как своим предметом, своею идеей и быть для них только идеею; но будучи «свободно от зависти», то есть от исключительности, оно хочет их собственной реальной жизни, то есть выводит свою волю из того безусловного субстанционального единства, которым определяется первая сфера божественного бытия, обращает эту волю на всю множественность идеальных предметов, созерцаемых во второй сфере, и останавливается на каждом из них в отдельности, сопрягается с ним актом своей воли и тем утверждает, запечатлевает его собственное самостоятельное бытие, имеющее возможность воздействовать на божественное начало; каковым реальным воздействием образуется третья сфера божественного бытия. Этот акт (или эти акты) божественной воли, соединяющейся с идеальными предметами или образами божественного ума и дающей им чрез то реальное бытие, и есть собственно акт божественного творчества.



К пояснению его может служить следующее соображение. Хотя идеальные существа (или умы), составляющие предмет божественного действия, и не имеют сами по себе в отдельности субстанциального бытия или безусловной самостоятельности, — что противоречило бы 5 единству сущего, — но каждое из них представляет собою некоторую идеальную особенность, некоторое характеристическое свойство, делающее этот предмет тем, что он есть, и отличающее его ото всех других, так что он имеет всегда безусловно самостоятельное значение, если 10 еще не по существованию, то по сущности или идее (*non quoad existentiam, sed quoad essentialiain*), то есть по тому внутреннему свойству, которым определяется его мыслимое или умосозерцаемое отношение ко всему другому, или его понятие (лыпт), независимое от его реального 15 существования. Но Божество как внутренне всеединое или всеблагое вполне утверждает *все другое*, то есть свою волю как беспредельную потенцию бытия (*τὸ ἅπαιρον*) полагает во все другое, не задерживая ее в себе как *едином*, а осуществляя или объективируя ее для себя как *все-* 20 *единого*. В силу же принадлежащей всему другому, то есть каждой божественной идее или каждому предметному образу, существенной особенности (по которой он есть *это*), каждый такой образ, каждая идея, с которой сопрягается божественная воля, не относится безразлично к 25 этой воле, а необходимо видоизменяет ее действие согласно своей особенности, дает ему свой специфический характер, так сказать, отливает его и свою собственную форму, ибо очевидно, что свойство актуальной воли необходимо определяется не только волящим, но и пред- 30 метом его. Каждый предметный образ, воспринимая беспредельную божественную волю *по-своему*, в силу своей особенности, тем самым усваивает ее, то есть делает ее своею; таким образом, эта воля перестает быть уже только божественной: воспринятая определенным обра- 35 зом (идеею) и от него получив свой особенный определенный характер, она становится столько же принадлежностью этого предметного образа в его особенности, сколько и действием божественного существа. Таким образом, беспредельная сила бытия (*τὸ ἅπαιρον*), которая в божестве всегда 40



- покрывается актом, ибо Бог всегда (*вечно*) хочет или любит все и все имеет в себе и для себя, эта беспредельная потенция в каждом частном существе перестает покрываться его актуальностью, ибо эта актуальность не есть
- 5 *все*, а только одно из *всего*, *нечто особенное*. То есть каждое существо теряет свое непосредственное единство с Божеством, и акт Божией воли, который в Божестве, не будучи никогда отделен от всех других, не имеет границы, в самом частном существе получает такую границу.
- 10 Но, обособляясь таким образом, это существо получает возможность воздействовать на единую божественную волю, определяя ее от себя так, а не иначе. Особенная идея, с которой соединяется акт божественной воли, сообщая этому акту свой особенный характер, выделяет его
- 15 из абсолютного непосредственного единства воли божественной, получает его *для себя* и о нем приобретает живую силу действительности, дающую ей возможность существовать и действовать от себя в качестве особи или самостоятельного субъекта. Таким образом, теперь уже
- 20 являются не идеальные только существа, имеющие свою жизнь только в созерцании Божества, а живые существа, имеющие собственную действительность и от себя воздействующие на божественное начало. Такие существа мы называем душами. Итак, вечные предметы божественного созерцания, делаясь предметами особенной божественной воли (точнее, обособляя в силу присущей им особенности действующую в них волю Божию), становятся «в душу живу»; другими словами, существа, субстанциально содержащиеся в лоне единого Бога-Отца,
- 25 идеально созерцаемые и созерцающие в свете божественного Логоса, силою животворящего Духа получают собственное реальное бытие и действие.

- Единство божественного начала, субстанциально пребывающее в первой сфере бытия, идеально проявля-
- 35 емое во второй, может получить свое реальное осуществление только в третьей. Во всех трех сферах мы различаем действующее божественное начало единства, или Логос, как прямое проявление Божества, и то «многое» или «все», которое объединяется действием этого единого,
- 40 воспринимает его в себя и осуществляет. Но в первой



сфере это «все» само по себе существует только потенциально, во второй — только идеально и лишь в третьей получает собственное действительное существование, а потому и единство этой сферы, производимое божественным Логосом, является впервые как действительное самостоятельное существо, могущее от себя воздействовать на божественное начало. Только здесь объект божественного действия становится настоящим актуальным субъектом и самое действие становится настоящим взаимодействием. Это второе произведенное единство, противостоящее первоначальному единству божественного Логоса, есть, как мы знаем, душа мира, или идеальное человечество (София), которое содержит в себе и собою связывает все особенные живые существа или души. Представляя собою реализацию Божественного начала, будучи его образом и подобием, первообразное человечество, или душа мира, есть вместе и единое и все; она занимает посредствующее место между множественностью живых существ, составляющих реальное содержание ее жизни, и безусловным единством Божества, представляющим идеальное начало и норму этой жизни. Как живое средоточие или душа всех тварей и вместе с тем реальная форма Божества — сущий субъект тварного бытия и сущий объект божественного действия; причастная единству Божию и вместе с тем обнимая всю множественность живых душ, все единое человечество, или душа мира, есть существо двойственное; заключая в себе и божественное начало и тварное бытие, она не определяется исключительно ни тем ни другим и, следовательно, пребывает свободною; присущее ей божественное начало освобождает ее от сел тварной природы, а эта последняя делает ее свободной относительно Божества. Обнимая собою все живые существа (души), а в них и все идеи, она не связана исключительно ни с одною из них, свободна ото всех, — но будучи непосредственным центром и реальным единством всех этих существ, она в них, в их особности получает независимость от божественного начала, возможность воздействовать на него в качестве свободного субъекта. Поскольку она воспринимает в себя Божественного Логоса и определяется им, душа мира есть человечество — божественное



человечество Христа — тело Христово, или София. Воспринимая единое божественное начало и связывая этим единством всю множественность существ, мировая душа тем самым дает божественному началу полное действительное осуществление во всем; посредством нее Бог проявляется как живая действующая сила во всем творении, или как Дух Святой. Другими словами: определяясь или образуясь Божественным Логосом, мировая душа дает возможность Духу Святому осуществляться во всем, ибо то, что в свете Логоса раскрывается в идеальных образах, то Духом Святым осуществляется в реальном действии. Отсюда ясно, что мировая душа содержит в единстве все элементы мира, лишь поскольку она сама подчиняется воспринимаемому ею божественному началу, поскольку она имеет это божественное начало единственным предметом своей жизненной воли, безусловною целью и средоточием своего бытия; ибо лишь поскольку она сама проникается божественным всеединством, может она проводить его и во все творение, объединяя и подчиняя себе всю множественность существ силою присущего ей Божества. Поскольку она обладаема Божеством, постольку она обладает всем, ибо в Божестве все в единстве; утверждая же себя во всеединстве, она тем самым свободна ото всего в особенности, свободна в положительном смысле как всем обладающая. Но мировая душа воспринимает божественное начало и определяется им не по внешней необходимости, а по собственному воздействию, ибо, как мы знаем, она по самому положению своему имеет в себе начало самостоятельного действия, или волю, то есть возможность начинать от себя внутреннее движение (стремление). Другими словами, мировая душа может сама избирать предмет своего жизненного стремления.

Какой же может это быть предмет, к чему помимо божественного начала может стремиться мировая душа? Она всем обладает, беспредельная потенция бытия (*τὸ ἅπτερον*) в ней удовлетворена. Но удовлетворена не безусловно и потому не окончательно. «Все» как содержание своего бытия (свою идею) мировая душа непосредственно имеет не от себя, а от Божественного начала, которое существенно первее ее, ею предполагается и ее определяет.



Только как открытая во внутреннем существе своем действию Божественного Логоса, мировая душа в нем и от него получает силу надо всем и всем обладает. Поэтому, хотя и обладая всем, мировая душа может хотеть обладать им *иначе*, чем обладает, то есть может хотеть обладать им *от себя* как Бог, может стремиться, чтобы к полноте бытия, которая ей принадлежит, присоединилась и абсолютная *самобытность* в обладании этою полнотою, — что ей не принадлежит. В силу этого душа может отделить относительный центр своей жизни от абсолютного центра жизни Божественной, может утверждать себя вне Бога. Но тем самым необходимо душа лишается своего центрального положения, ниспадает из всеединого средоточия Божественного бытия на множественную окружность творения, теряя свою свободу и свою власть над этим творением; ибо такую власть она имеет не от себя, а только как посредница между творением и Божеством, от которого она теперь в своем самоутверждении отделяется. Останавливая же свою волю на самой себе, сосредоточиваясь в себе, она отнимает себя у всего, становится лишь одним из многих. Когда же мировая душа перестает объединять собою всех, — все теряют свою общую связь, и единство мироздания распадается на множество отдельных элементов, всемирный организм превращается в механическую совокупность атомов. Ибо все частные, особенные элементы мирового организма, сами по себе именно как особенные (каждый как «нечто», а не все, как «это», а не другое), не находятся в непосредственном единстве друг с другом, а имеют это единство лишь посредством мировой души, как общего их средоточия, всех их в себе заключающего и собою обнимающего. С обособлением же мировой души, когда она, возбуждая в себе свою особенную волю, тем самым отделяется ото всего, — частные элементы всемирного организма теряют в ней свою общую связь и, предоставленные самим себе, обрекаются на разрозненное эгоистическое существование, корень которого есть зло, а плод — страдание. Таким образом, вся тварь подвергается суе и рабству тления не добровольно, а по воле подвергнувшего ее, то есть мировой души как единого свободного начала природной жизни.

Чтение десятое

Отпавший от божественного единства природный мир является как хаос разрозненных элементов. Множественность распавшихся элементов, чуждых друг другу, непроницаемых друг для друга, выражается в реальном

5 *пространстве*. Реальное пространство не состоит только в форме протяженности — такую форму имеет всякое бытие для другого, всякое представление, протяженным или пространственным в этом смысле, то есть формально, является все содержание даже внутреннего психического

10 мира, когда мы его конкретно представляем²⁵; но это пространство есть только идеальное, не полагающее никакой постоянной и самостоятельной границы для нашего действия; реальное же пространство или внешность необходимо происходит из распада и взаимного отчуждения

15 всего существующего, в силу которого каждое существо во всех других имеет постоянную и принудительную границу своих действий. В этом состоянии внешности каждое единичное существо, каждый элемент исключается или выталкивается всеми другими и, сопротивляясь это-

20 му внешнему действию, занимает некоторое определенное место, которое и стремится сохранить исключительно за собою, обнаруживая силу косности и непроницаемости. Вытекающая из такого механического взаимодействия элементов сложная система внешних сил, толчков

25 и движений образует мир *вещества*. Но этот мир не есть мир элементов безусловно однородных; мы знаем, что каждый реальный элемент, каждое единичное существо (атом) имеет свою особенную индивидуальную сущность

²⁵ Например, во сне мы, несомненно, представляем себя в известном пространстве, и все, что во сне совершается, все образы и картины сновидений представляются в пространственной форме.



(идею), и если в порядке божественном все эти элементы, положительно восполняя друг друга, составляют целый и согласный организм, то в порядке природном мы имеем этот же организм, распавшийся реально (actu), но сохраняющий свое идеальное единство в скрытой потенции и стремлении. Постепенное осуществление этого стремления, постепенная реализация идеального всеединства составляет смысл и цель мирового процесса. Как под божественным порядком все *вечно есть* абсолютный организм, так по закону природного бытия все постепенно *становится* таким организмом *во времени*²⁶.

Душа этого становящегося организма — душа мира в начале мирового процесса лишена в действительности той всеединящей организующей силы, которую она имеет только в соединении с божественным началом как воспринимаящая и проводящая его в мир; отделенная же от него, сама по себе она есть только неопределенное стремление к всеединству, неопределенная пассивная возможность (потенция) всеединства. Как неопределенное стремление, не имеющее еще никакого определенного содержания, мировая душа, или натура²⁷, не может сама собою достигнуть того, к чему она стремится, то есть всеединства, она не может из самой себя породить его. Для того, чтобы привести к единству и согласию разрозненные и враждебные элементы, необходимо каждому определить особое назначение, ввести его в определенное положительное отношение ко всем другим, — иными словами, необходимо не просто соединить все, но соединить все в определенной положительной *форме*. Эта опреде-

²⁶ Если пространство есть форма внешнего единства природного мира и условие механического взаимодействия существ, то время есть форма внутреннего объединения и условие для восстановления органической связи существующего, которая в природе, не будучи *данною*, по необходимости является *достигаемою*, то есть как *процесс*.

²⁷ Латинское слово *natura* (имеющая родиться) весьма выразительно для обозначения мировой души; ибо она в самом деле еще не существует как действительный субъект всеединства — в этом качестве она еще имеет родиться.



ленная форма всеединства или вселенского организма содержится в Божестве как вечная идея, в мире же, то есть совокупности элементов (всего существующего), вышедших из единства, в этом мире, или, лучше сказать, в этом хаотическом бытии всего, составляющем первоначальный факт, вечная идея абсолютного организма должна быть постепенно реализована, и стремление к этой реализации, стремление к воплощению божества в мире — стремление общее и единое во всех и потому переходящее за пределы каждого — это стремление, составляющее внутреннюю жизнь и начало движения во всем существующем, и есть собственно мировая душа. И если, как сказано, сама по себе мировая душа реализоваться не может за неимением в себе для того определенной положительной формы, то, очевидно, она в своем стремлении к реализации должна искать этой формы в другом, и она может найти ее только в том, что эту форму вечно в себе содержит, то есть в божественном начале, которое, таким образом, является как активное, образующее и определяющее начало мирового процесса.

Само по себе божественное начало есть вечное всеединное, пребывающее в абсолютном покое и неизменности; но по отношению к выступившей из него множественности конечного бытия божественное начало является как *действующая* сила единства — Логос *ad extra*^{xvii}. Множественное бытие в своей розни восстает против божественного единства, отрицает его; но Божество, будучи по существу своему начало всеединства, отрицательным действием разрозненного бытия только вызывается к положительному противодействию, к обнаружению своей единящей силы, сначала в форме внешнего закона, полагающей *пред*дел распадения и розни элементов, а затем постепенно осуществляющей новое положительное объединение этих элементов в форме абсолютного организма или внутреннего всеединства.

Итак, божественное начало является здесь (в мировом процессе) как действующая сила абсолютной идеи, стремящейся реализоваться или воплотиться в хаосе разрозненных элементов. Таким образом, здесь божественное начало стремится к тому же, к чему и мировая душа, — к



воплощению божественной идеи или к обожествлению (theosis) всего существующего чрез введение его в форму абсолютного организма, — но с тою разницей, что мировая душа, как сила пассивная, как чистое стремление, первоначально не знает, к чему стремиться, то есть не обладает идеею всеединства, божественный же Логос, как начало положительное, как сила действующая и образующая, в самом себе имеет и дает мировой душе идею всеединства как определяющую форму. В мировом процессе и божественное начало, и душа мира являются как стремление, но стремление божественного начала — это стремление реализовать, воплотить в другом то, что оно уже имеет в себе, что знает и чем владеет, то есть идею всеединства, идею абсолютного организма; стремление же мировой души — получить от другого то, чего она еще не имеет в себе, и полученное уже воплотить в том, что она имеет, с чем она связана, то есть в материальном бытии, в хаосе разрозненных элементов; но так как цель стремления одна и та же — воплощение божественной идеи и так как осуществление этой цели возможно только при совместном действии божественного начала и мировой души (потому что божественное начало не может непосредственно реализовать свою идею в разрозненных элементах материального бытия как в чем-то себе чуждом и противоположном, а мировая душа не может непосредственно объединить этих элементов, не имея в себе определенной формы единства), то вследствие этого стремление божественного начала к воплощению идеи делается его стремлением к соединению с мировой душою, как обладающею *материалом* для такого воплощения, и, в свою очередь, стремление мировой души к реализации единства в ее материальных элементах становится стремлением к божественному началу как содержащему абсолютную *форму* для этого единства.

Таким образом, воплощение божественной идеи в мире, составляющее цель всего мирового движения, обуславливается соединением божественного начала с душою мира, причем первое представляет собою действующий, определяющий, образующий или оплодотворяющий элемент, а мировая душа является силою пассивною, которая воспринимает идеальное начало и воспринятому сооб-



- щает материю для его развития, оболочку для его полного обнаружения. Но теперь может возникнуть вопрос: почему это соединение божественного начала с мировой душой и происходящее отсюда рождение вселенского
- 5 организма как воплощенной божественной идеи (Софии), — отчего это соединение и это рождение не происходят разом в одном акте божественного творчества? Зачем в мировой жизни эти труды и усилия, зачем природа должна испытывать муки рождения и зачем, прежде чем
- 10 произвести совершенную форму, соответствующую идее, прежде чем породить совершенный и вечный организм, она производит столько безобразных, чудовищных порождений, не выдерживающих жизненной борьбы и бесследно погибающих? зачем все эти выкидыши и недоноски
- 15 природы? зачем Бог оставляет природу так медленно достигать своей цели и такими дурными средствами? зачем вообще реализация божественной идеи в мире есть постепенный и сложный процесс, а не один простой акт? Ответ на этот вопрос весь заключается в одном слове, вы-
- 20 ражающем нечто такое, без чего не могут быть мыслимы ни Бог, ни природа, — это слово есть *свобода*. Свободным актом мировой души объединяемый ею мир отпал от Божества и распался сам в себе на множество враждующих элементов; длинным рядом свободных актов все
- 25 это восставшее множество должно примириться с собою и с Богом и возродиться в форме абсолютного организма. Если все существующее (в природе или мировой душе) должно соединиться с Божеством — а в этом цель всего бытия, — то это единство, чтобы быть действительным
- 30 единством, очевидно должно быть обоюдным, то есть идти не только от Бога, но и от природы, быть и ее собственным делом. Но ее делом всеединство не может быть в одном непосредственном акте, как оно вечно есть у Бога: в природе, напротив, как отделяющейся от Бога,
- 35 непосредственно актуальное бытие принадлежит не идеальному всеединству, а материальной розни, всеединство же является в ней как чистое стремление, первоначально совсем неопределенное и пустое; все в хаосе, в единстве еще ничего, следовательно, все, будучи вне единства,
- 40 может только в силу своего стремления *переходить* к



единству и переходить постепенно: потому что первоначально мировая душа совершенно не знает всеединства, она стремится к нему бессознательно, как слепая сила, она стремится к нему как к чему-то другому; содержание этого другого для нас есть нечто совершенно чуждое и неведомое, и если бы это содержание, то есть всеединство, во всей своей полноте было разом сообщено или передано ей, то это для нее явилось бы только как внешний *факт*, как что-то роковое и насильственное; а для того чтобы иметь его как свободную идею, она должна сама усваивать или овладевать им, то есть от своей неопределенности и пустоты переходить все к более и более полным определениям всеединства. Таково общее основание мирового процесса.

После ряда внешних соединений божественного начала с мировой душой и внешних проявлений божественной идеи (всеединства) в природном мире, начиная от самого простого, общего и внешнего, выражающегося в том законе всемирного тяготения, по которому все существующее бессознательным слепым влечением притягивается друг к другу, переходя далее к более сложным способам соединения, выражающимся, например, в законах химического сродства тел, по которым (законам) уже не каждое соединяется с каждым в одинаковом притяжении, различающемся только по внешним пространственным отношениям (расстояниям), а уже определенные тела соединяются с определенными в определенных (для каждого) отношениях, — переходя далее к еще более сложной и вместе с тем более индивидуальной форме единства, которую мы находим в строении и жизни растительных и животных организмов, где начало природного единства, или мировая душа, уже явно, хотя все еще неполно и наружно, реализуется в определенных и постоянных образованиях, связывающих материальные элементы в некоторое прочное и устойчивое целое, в самом себе имеющее форму и закон своей жизни, — космогонический процесс заключается созданием совершенного организма — человеческого. Прогрессивный ход этого процесса объясняется таким образом. Мировая душа первоначально, как чистое бессодержательное стремление к единству



всего, может получить это единство сперва лишь в самой общей и неопределенной форме (в законе всеобщего тяготения). Это есть уже некоторая действительная, хотя еще совершенно общая и пустая форма единства, и, следовательно, мировая душа здесь уже некоторым образом реализуется. Но этою формою единства мировая душа не покрывается, так как она есть потенция не этого, а абсолютного единства. Поэтому она снова стремится, но уже не как чистая потенция, а как потенция, уже в некоторой мере реализованная (в первой общей форме единства), и, следовательно, стремится не к единству вообще, а к некоторому новому, ей еще неведомому единству, могущему более удовлетворить ее, нежели то, которое она имеет. С своей стороны, активное начало мирового процесса (Божественный Логос), имея теперь перед собою мировую душу уже не как чистую потенцию, а как потенцию, известным образом реализованную, именно как действительное единство тяготеющих друг к другу элементарных сил, может соединиться с нею уже некоторым новым, более определенным образом и породить через нее некоторую новую, более сложную и глубокую связь мировых элементов, для которой прежняя, уже осуществленная их связь служит реальным базисом или материальною средою. На этой новой ступени процесса мировая душа является, таким образом, облеченною в некоторую уже более совершенную форму единства, является полнее реализованною; но поскольку и эта новая форма еще не выражает собою абсолютного единства, возникает новое стремление, при осуществлении которого достигнутая перед тем форма единства в свою очередь служит материальною основою и т. д. Таких последовательных ступеней в мировом процессе можно различать великое множество, но мы укажем три главные эпохи этого процесса: первая, когда космическая материя господствующим действием силы тяготения стягивается в великие космические тела, — эпоха звездная, или астральная; вторая, когда эти тела становятся базисом для развития более сложных сил (то есть форм мирового единства) — теплоты, света, магнетизма, электричества, химизма и вместе с тем конкретно расчленяются на сложную и гармоническую систему



тел, какова наша солнечная система; и, наконец, третья эпоха, когда в пределах такой системы некоторый уже обособившийся индивидуальный член ее (какова наша земля) становится материальным базисом для таких образований, в которых вместо господствовавшего дотоле 5 противоположения весомой, косной, непроницаемой материи и невесомого, вечно движущегося и всепроникающего *эфира*, как чистой среды единства, является конкретное слияние единящей формы с осиленными ею материальными элементами в *жизни органической*. 10

После всего этого космогонического процесса, в котором божественное начало, соединяясь все теснее и теснее с мировой душой, все более и более осиливает хаотическую материю и наконец вводит ее в совершенную форму человеческого организма, — когда таким образом созда- 15 на в природе внешняя оболочка для божественной идеи, начинается новый процесс развития самой этой идеи как начала внутреннего всеединства в форме *сознания* и свободной деятельности.

В человеке мировая душа впервые внутренне соединяется с божественным Логосом в сознании как чистой 20 форме всеединства. Будучи реально только одним из множества существ в природе, человек, в сознании своем имея способность постигать разум или внутреннюю связь и смысл (лъгпт) всего существующего, является в 25 идее как *все* и в этом смысле есть второе всеединое, образ и подобие Божие. В человеке природа перерастает саму себя и переходит (в сознании) в область бытия абсолютного. Воспринимая и нося в своем сознании вечную божественную идею и вместе с тем по фактическому 30 происхождению и существованию своему неразрывно связанный с природой внешнего мира, человек является естественным посредником между Богом и материальным бытием, проводником всеединящего божественного начала в стихийную множественность, — устройтелем и 35 организатором вселенной. Эта роль, изначала принадлежащая мировой душе как вечному человечеству, в человеке природном, то есть происшедшем в мировом процессе, получает первую возможность фактического осуществления в порядке природы. Ибо все остальные существа, 40



- порожденные космическим процессом, имеют в себе actu^{xviii} лишь одно начало природное, материальное, божественная же идея в действии Логоса есть для них лишь внешний закон, внешняя форма бытия, которой они подлежат по естественной необходимости, но которую они не сознают как свою; здесь между частным конечным бытием и универсальной сущностью нет внутреннего примирения, «все» есть лишь внешний закон для «этого»; только один человек из всего творения, находя себя фактически как «это», сознает себя в идее как «все». Таким образом, человек не ограничивается одним началом, но, имея в себе, во-первых, стихии материального бытия, связывающие его с миром природным, имея, во-вторых, идеальное сознание всеединства, связывающее его с Богом, человек, в-третьих, не ограничиваясь исключительно ни тем ни другим, является как свободное я, могущее так или иначе определять себя по отношению к двум сторонам своего существа, могущее склониться к той или другой стороне, утвердить себя в той или другой сфере.
- Если в своем идеальном сознании человек имеет *образ* Божий, то его безусловная свобода от идеи так же, как и от факта, эта формальная беспредельность человеческого я представляет в нем *подобие* Божие. Человек не только имеет ту же внутреннюю сущность жизни — всеединство, — которую имеет и Бог, но он свободен восхотеть иметь ее как Бог, то есть может от себя восхотеть быть как Бог. Первоначально он имеет эту сущность от Бога, поскольку он определяется ею в непосредственном восприятии, поскольку его ум внутренне совпадает с божественным Логосом. Но он (или мировая душа в нем) в силу своей беспредельности не довольствуется этим пассивным единством. Он хочет иметь божественную сущность от себя, хочет сам овладеть ею, или усвоить ее. Для того, чтобы иметь ее и от себя, а не от Бога только, он утверждает себя отдельно от Бога, вне Бога, отпадает или отделяется от Бога в своем сознании так же, как первоначально мировая душа отделилась от Него во всем бытии своем.

Но, восставая против божественного начала всеединства, исключая его из своего сознания, человек тем самым подпадает под власть материального начала, ибо он



был свободен от этого последнего, лишь поскольку имел противовес в первом, — был свободен от власти природного факта лишь силою божественной идеи; исключив же из себя ее, он сам становится только фактом вместо господствующего центра в природном мире, становится 5 одним из множества природных существ, вместо средоточия «всего» становится только «этим». Если прежде, как духовный центр мироздания, он обнимал своею душою всю природу и жил с нею одной жизнью, любил и понимал, а потому и управлял ею, то теперь, утвердившись в 10 своей самости, закрыв от всего свою душу, он находит себя в чужом и враждебном мире, который не говорит уже с ним на попятном языке и сам не понимает и не слушается его слова. Если прежде человек имел в своем сознании прямое выражение всеобщей органической связи существующего и этой связью (идеей всеединства) определялось все содержание его сознания, то теперь, перестав 15 иметь эту связь в себе, человек теряет в ней организующее начало своего внутреннего мира — мир сознания превращается в хаос. Образующие начала, действовавшие во внешней природе и дошедшие в сознании человеческом до своего внутреннего единства, снова его теряют. Сознание является простою формой, ищущею своего содержания. Это содержание является здесь, таким образом, как внешнее, как нечто такое, что сознание должно 20 еще сделать своим, должно еще усвоить. Это внутреннее усвоение сознанием абсолютного содержания (по необходимости постепенное) образует новый процесс, субъектом которого является мировая душа в форме действительного подчиненного естественному порядку человечества. 30 Начало зла, то есть исключительное самоутверждение, повергнувшее все существующее в первобытный хаос и внешним образом осиленное в космическом процессе, теперь снова выступает в новом виде как сознательное свободное действие индивидуального человека, и новый 35 возникающий процесс имеет целью внутреннее нравственное преодоление этого злого начала.

Мировая душа, достигшая в человеке до внутреннего соединения с божественным началом, перешедшая за пределы внешнего природного бытия и сосредоточившая 40



- всю природу в идеальном единстве свободного человеческого духа, — свободным актом того же духа снопа те-
ряет свою внутреннюю связь с абсолютным существом, в качестве природного человечества впадает во власть
- 5 материального начала, в «работу тления», и только в безусловной форме сознания сохраняет возможность (потен-
цию) нового внутреннего соединения с Божеством. Как в начале общего мирового (космогонического) процесса мировая душа является как чистая потенция единства без
- 10 всякой определенной формы и действительного содержания (так как вся действительность принадлежит хаосу), так и здесь, в начале процесса человеческого, или историчес-
кого, человеческое сознание, то есть мировая душа, достигшая формы сознания, является как чистая потенция
- 15 идеального всеединства, вся же действительность сводит-
ся к хаосу внешних природных явлений, возникающих для сознания во внешнем порядке пространства, времени и механической причинности, но без внутреннего един-
ства и связи. Для сознания, утратившего внутреннее един-
- 20 ство всего в Духе божественном, становится доступным только то внешнее единство, которое порождается косми-
ческим действием божественного Логоса на мировую душу как материю мирового процесса. Сознание челове-
чества стремится воспроизвести в себе те определенные
- 25 формы единства, которые уже были порождены космо-
гоническим процессом в природе вещественной, и еди-
нящие силы этой последней (порождения демиурга и мировой души) являются теперь в сознании как опреде-
ляющие его, дающие ему содержание начала, постепен-
- 30 но обнаруживаются и господствуют в нем как владыки не только внешнего мира, но и самого сознания, как на-
стоящие *боги*. Таким образом, этот новый процесс есть прежде всего процесс теогонический, не в том, разумеет-
ся, смысле, чтобы эти господствующие начала создавались
- 35 в самом этом процессе, чтобы человечество выдумывало своих богов, — мы знаем, что эти начала существуют до
человека в качестве космических сил, — но в этом каче-
стве они не суть боги (ибо нет богов без поклонников),
богами они становятся только для сознания человече-
- 40 ского, которое признает их таковыми, подпавши их вла-



дычеству вследствие отделения своего от единого божественного центра.

Так как и исходная точка, и определяющие начала теогонического процесса суть те же самые, как и в процессе космогоническом, и различие заключается лишь в форме сознания²⁸, то естественно ожидать существенной аналогии между этими двумя процессами. И действительно, даже те недостаточные и плохо разработанные сведения, какие мы имеем о теогоническом процессе (то есть развитие древней мифологии), позволяют нам установить такую аналогию между этим развитием и космогоническим процессом. Как этот последний, рассматриваемый в своем целом, представляет три главные эпохи: астральную, в которой хаос вещественных элементов, повинувшись силе тяготения, впервые расчлняется на множество космических тел; солярную, в которой эти тела расчлняются в сложные и гармонические системы (из коих для нас существует только одна — наша солнечная система), и, наконец, теллурическую эпоху, когда в пределах самой солнечной системы известное уже обособившееся тело (для нас наша земля) становится базисом для развития более сложных и дифференцированных форм единства, в которые облекается органическая жизнь мировой души, — точно так же и в процессе теогоническом мы различаем три соответствующие эпохи: 1) когда мировое единство открывается природному сознанию человечества в астральной форме, и божественное начало почитается как огненный владыка небесных воинств — эпоха звездопоклонства, или цабеизма; господствующий бог этой эпохи является для отчужденного от божественной сферы сознания как существо безмерно высокое, несоизмеримое

²⁸ Говоря определеннее, образующие начала материальной природы, существующие и действующие в ней силы единства, которые человеческий дух первоначально имел в себе и под собою как свои базис (поскольку и сознание человеческое возникло генетически из того же мирового процесса), — эти силы теперь (вследствие падения человека) являются вне его и над ним и, постепенно вступая в сознание (в теогоническом процессе), овладевают им как силы высшие, или божественные.



- с человеком, поэтому чуждое, непонятное и страшное ему; в своей бесконечной возвышенности оно требует безусловного подчинения, оно не допускает ничего рядом с собою, оно исключительно и деспотично, — это бог безусловной замкнутости и косности, враждебный всякому движению и живому творчеству, — это Кронос, пожирающий своих детей, это Молох, сжигающий детей человеческих; пережившую тысячелетия и несколько смягченную форму этого небесного деспота узнаем мы в Аллахе мусульман. Одержимое этою божественной силой сознание стремится исключить всякое свободное движение человеческих сил, разнообразие жизненных форм, всякий культурный прогресс. Но недолго может довольствоваться всечеловеческое сознание этим величественным, но скудным и пустынным единством, и скоро вслед за неподвижным и неизменным богом звездного неба выступает вечно движущийся и изменяющийся, страдающий и торжествующий, благой и светлый бог — солнце. За религией астральной повсюду следует религия солярная: у всех народов древности в известную эпоху их религиозного сознания встречаем мы господствующий образ светлого солнечного бога, сначала борющегося, совершающего славные подвиги (Кришна, Мелькарт, Геркулес), потом страждущего, побежденного врагами и умирающего (Озирис, Аттис, Адонис), и, наконец, воскресающего и торжествующего над врагами (Митра, Персей, Аполлон). Но как в мире физическом солнце есть не только источник света, но также и источник всей органической жизни на земле, так и религиозное сознание естественно переходит от бога света к богу земной органической жизни (Шива, Дионис). Здесь божественное начало является как начало природного органического процесса вне человека и в нем самом; идея единства (всегдашнее содержание религии) принимает форму родового единства органической жизни, и особенное религиозное значение получает тот естественный акт, которым это единство сохраняется: повсюду в древнем мире в известную эпоху за солярным культом возникает и борется с ним за преобладание культ фаллический — религия родового процесса, обоготворение тех актов и тех органов, которые служат этому родовому единству.



В этих фаллических религиях человеческая душа, подчиненная сначала далеким силам небесных светил и во всеобъемлющей бесконечности звездного неба видевшая прямое выражение бесконечности и единства божественного, перешедшая затем к более близкой и деятельной силе 5 солнечного света и в этом благотворном светиле как центре своего физического мира находившая ясный образ божества как центрального действующего начала вселенной, — в религиях фаллических душа наконец возвращается к своему собственному материальному началу, и высшее 10 природное проявление мировой связи находит в сложном единстве родовой органической жизни. Здесь индивидуальная человеческая душа подчиняется и поклоняется общей природной жизни человечества — жизни рода. Но эта родовая жизнь, это единство рода, поддерживаемое только 15 постоянно возобновляющимся процессом рождения, это единство, никогда в действительности не осуществляемое для индивидуальной души (потому что жизнь родовая поддерживается здесь на счет жизни индивидуальной, поглощая, а не восполняя ее, так что жизнь рода есть 20 смерть особи), — это дурное, отрицательное единство родовой жизни не может удовлетворить мировой души, которая в человеке уже достигла способности внутреннего, положительного единства.

Как космогонический процесс закончился порождением сознательного существа человеческого, так результатом 25 процесса теогонического является самосознание человеческой души как начала духовного, свободного от власти природных богов, способного воспринимать божественное начало в себе самом, а не чрез посредство космических сил. 30 Это освобождение человеческого самосознания и постепенное одухотворение человека чрез внутреннее усвоение и развитие божественного начала образует собственно исторический процесс человечества. Первыми двигателями этого исторического процесса выступают три великие народа 35 древности: индусы, греки и иудеи. Относительное значение их в религиозной истории было прежде указано²⁹. Но достигнутые нами теперь понятия о мировой душе и миро-

²⁹ В 3-м, 4-м и 5-м чтениях.



вом процессе бросают некоторый новый свет на религиозно-исторический характер этих трех народов.

В Индии человеческая душа впервые освобождена от власти космических сил, как бы опьянена своей свободой, сознанием своего единства и безусловности; ее внутренняя деятельность ничем не связана, она свободно грезит, и в этих грезах все идеальные порождения человечества уже заключены в зародыше, все религиозные и философские учения, поэзия и наука, но все это в безразличной неопределенности и смешении, как бы во сне все сливается и перепутывается, все есть одно и то же, и потому все есть ничто. Буддизм сказал последнее слово индийского сознания; все существующее и несуществующее одинаково есть лишь иллюзия и сон. Эта точка зрения первоначального единства и безразличия, это самосознание души в себе самой, потому что в себе самой как чистая потенция, в отдельности от активного божественного начала, дающего ей содержание и действительность, душа, конечно, есть ничто.

Но освобожденная от материального содержания жизни и вместе с тем сознавая себя как ничто в себе самой, душа или должна отречься от существования, или же искать нового нематериального содержания. На первом решении остановилось в принципе индийское и вообще восточное сознание, вторым путем пошло классическое человечество. В греко-римском мире человеческая душа является свободной уже не только от внешних космических сил, но и от самой себя, от своего внутреннего, чисто субъективного самосозерцания, в которое она погружена у индусов. Теперь она опять воспринимает действие божественного Логоса, но уже не как внешнюю космическую или демиургическую силу, а как силу чисто идеальную, внутреннюю; здесь душа человеческая стремится найти свое истинное содержание, то есть единое и общее, не в пустом безразличии своего потенциального бытия, а в объективных созданиях, осуществляющих красоту и разум, — в чистом искусстве, в научной философии и в правовом государстве.

Создание этой идеальной сферы, этого «мира без крови и слез» есть великое торжество верховного Разума, дей-



ствительное начало истинного объединения человечества и вселенной. Но это объединение только в идее, это откровение идеи как истины над фактическим бытием, а не осуществление ее в этом последнем. Божественная идея является здесь душе как ее предмет и высшая норма, но не проникает в самое существо души, не овладевает ее конкретной действительностью. В знании, в искусстве, в чистом законе душа созерцает идеальный космос, и в этом созерцании исчезает эгоизм и борьба, исчезает власть материального хаотического начала над человеческою душою. Но ведь душа не может вечно пребывать в созерцании, она живет в фактической действительности, и эта ее жизнь остается вне идеальной сферы, не захватывается ею, идея существует для души, но не покрывает ее действительности. С откровением идеального мира для человека являются два порядка бытия — материальное фактическое существование (*ἡ γένεσις*), недолжное или дурное, корень которого есть злая личная воля, — и безличный мир чистых идей (*τὸ ὄντως ὄν*), область истинного и совершенного. Но эти две сферы так и остаются друг против друга, не находят своего примирения в классическом мирозерцании. Мир идей, идеальный космос, составляющий истину этого мирозерцания в его высшем выражении — платонизм, представляет бытие абсолютно неизменное, он пребывает в невозмутимом покое вечности, оставляя под собою мир материальных явлений, отражаясь в этом мире, как солнце в мутном потоке, но оставляя его без изменения, не очищая и не просветляя его. И от человека такое мирозерцание требует только, чтобы он *ушел* из этого мира, вынырнул из этого мутного потока на свет идеального солнца, чтобы он освободился от оков телесного бытия, как из темницы или гроба. Таким образом, двойственность и противоположение идеального и материального мира, истины и факта, здесь остается неразрешенною, примирения нет. Если истинно-сущее открывается только созерцающему уму как мир идей, то, следовательно, личная жизнь человека, область его воли и деятельности, остается вне истины, в мире ложного материального бытия; но в таком случае человек не может в самом деле и совсем уйти из этого ложно-



го мира, потому что это значило бы уйти от самого себя, от своей собственной души, которая живет и страдает в этом мире. Идеальная сфера при всем своем богатстве может только как предмет созерцания *отвлечь* человека от его злой и страдающей воли, а не погасить ее. Эта злая и страдающая воля есть коренной факт, который не может быть упразднен ни индийским сознанием, что этот факт есть иллюзия (потому что и здесь он является иллюзией только для сознания, а для всей жизни остается по-прежнему фактом), ни тем, что человек будет на время уходить от этого факта в область идеального созерцания, потому что он все-таки должен будет из этой светлой области снова вернуться к злобной жизни.

Божественное начало может трояким образом действовать на отделившееся от него и утвердившееся в злой воле начало человеческое: оно может внешним образом *подавлять* его, но подавлять оно может только проявления злой воли, а не самую ту волю, которая, как сила внутренняя, субъективная, не может быть уничтожена никаким внешним действием. Поэтому то внешнее действие божественного Логоса на человека, которое мы находим в теогоническом процессе, является недостаточным, не соответствующим цели внутреннего воссоединения человечества с Божеством. Культ природной религии ограничивает самоутверждение человеческого начала, заставляет его невольно подчиниться действующим в природе высшим силам, заставляет его приносить жертвы этим силам, но корень его жизни, его злая воля, восставшее в нем материальное начало остается нетронутым как чуждое и недоступное этим внешним природным богам.

Более близким к цели, но также недостаточным является второго рода действие божественного начала на человека, действие идеальное, или *просвещающее*. Возможность этого действия обуславливается тем, что душа человеческая есть нечто большее своего данного фактического состояния. Если в этом последнем она есть начало иррациональное, как слепая сила самоутверждения, то в потенции она есть начало разумное, стремление к внутреннему единству со всем. И если во внешнем подавляющем действии (в природной религии) божествен-



ный Логос относится к иррациональному началу души как сила к силе, то, возбуждая разумную потенцию человека, он может действовать в ней как разум или внутреннее слово; а именно, он может отвлекать душу от ее фактической действительности, ставить эту последнюю объектом и показывать душе призрачность ее материального бытия, зло ее природной воли, открывая ей истину другого соответствующего разуму бытия. Таково идеальное действие божественного Логоса, которое мы находим по преимуществу у культурных народов древнего мира в высшую эпоху их развития. Но и это действие, хотя и внутреннее, есть неполное, одностороннее. Сознать ничтожество своей фактической действительности как объекта в созерцании не значит сделать его ничтожным в бытии, не значит на самом деле устранить ее. Пока личной воле и жизни, погруженной в неправду, противопоставляется истина только как идея, жизнь остается в сущности без изменения; отвлеченная идея не может одолеть ее, потому что личная жизненная воля, хотя бы и злая, есть все-таки действительная сила, тогда как идея, не воплощенная в живых личных силах, является только как светлая тень.

Итак, для того, чтобы божественное начало действительно одолело злую волю и жизнь человека, необходимо, чтобы оно само явилось для души как живая личная сила, могущая проникнуть в душу и овладеть ею; необходимо, чтобы божественный Логос не влиял только на душу извне, а родился в самой душе, не ограничивая и не просвещая, а *перерождая* ее. И так как душа в природном человечестве является актуально лишь в множественности индивидуальных душ, то и действительное соединение божественного начала с душою необходимо имеет индивидуальную личную форму, то есть божественный Логос рождается как действительный индивидуальный человек. Как в мире физическом божественное начало единства проявляется сперва как сила тяготения, слепым влечением связывающая тела, потом как сила света, обнаруживающая их взаимные свойства, и наконец как сила органической жизни, в которой образующее начало производит материю и после длинного ряда образований ро-



дает совершенный физический организм человека, так точно и в следующем за сим процессе божественное начало сперва силою духовного тяготения связывает отдельные человеческие существа в родовое единство, затем просвещает их идеальным светом разума, и наконец, проникая внутрь самой души и органически, конкретно с нею соединяясь, рождается как новый духовный человек. И как в мире физическом появлению совершенного организма человеческого предшествовал длинный ряд несовершенных, но все же органических живых форм, так и в истории рождение совершенного духовного человека предварялось рядом неполных, но все же живых личных откровений божественного начала человеческой душе. Эти живые откровения живого Бога мы находим (по преимуществу) у народа иудейского.

Всякое явление божественного начала, всякая теология, определяется свойством среды, воспринимающей это явление, в истории прежде всего свойством национального характера, особенностью того народа, в котором происходит данное явление Божества. Если божественное начало открылось индийскому духу как нирвана, элинам как идея и идеальный космос, то как личность, как живой субъект, как я оно должно было явиться в иудеях, потому что их народный характер состоит именно в преобладании личного субъективного начала. Этот характер проявляется во всей исторической жизни иудеев, во всем, что создал и создает этот народ. Так, в поэзии мы видим, что иудеи создали нечто свое, особенное только в том роде, который представляет именно субъективный, личный элемент поэзии: они создали гениальную лирику псалмов, лирическую идиллию Песни Песней; ни настоящего эпоса, ни драмы, какие мы видим у индусов и греков, они не могли создать не только во время своего самостоятельного исторического существования, но и впоследствии, — можно указать на гениального лирика из иудеев Гейне, но нет между ними ни одного замечательного драматурга, именно потому, что драма есть объективный род поэзии. Замечательно также, что евреи отличаются в музыке, то есть в том искусстве, которое по преимуществу выражает внутренние субъективные движения души, и



ничего значительного не произвели в искусствах пластических. В философской области иудеи в свою цветущую эпоху не пошли далее нравственной дидактики, то есть такой области, в которой практический интерес нравственной личности преобладал над объективным созерцанием и мышлением ума. Соответственно этому и в религии иудеи впервые вполне познали Бога как лицо, как субъекта, как сущего *я*, они не могли остановиться на представлении Божества как безличной силы и как безличной идеи.

Этот характер утверждения субъективного элемента во всем может быть носителем как величайшего зла, так и величайшего блага. Потому что если сила личности, самоутверждаясь в своей отдельности, есть зло и корень зла, то та же самая сила, подчинившая себя высшему началу, тот же самый огонь, проникнутый божественным светом, является силою мировой всеобъемлющей любви: без силы самоутверждающейся личности, без силы эгоизма самое добро в человеке является бессильным и холодным, является только как отвлеченная идея. Всякий деятельно нравственный характер предполагает подчиненную силу зла, то есть эгоизма. Как в мире физическом известная сила для того, чтобы действительно обнаруживаться, стать энергией, должна потребить или превратить в свою форму соответствующее количество прежде бывшей (в другой форме) энергии (так свет превращается из теплоты, теплота из механического движения и т.д.), подобно этому и в нравственном мире подпавшего природному порядку человека заключающаяся в душе его потенция добра может действительно обнаружиться, только потребивши или превративши в себя уже существующую наличную энергию души, которая в природном человеке есть энергия самоутверждающейся воли, энергия зла, которая и должна быть переведена в потенциальное состояние для того, чтобы новая сила добра перешла, напротив, из потенции в акт. Сущность добра дается действием Божиим, но энергия его проявления в человеке может быть лишь превращением осиленной, перешедшей в потенциальное состояние силы самоутверждающейся личной воли. Таким образом, в человеке святом актуальное



благо предполагает потенциальное зло: он потому так велик в своей святости, что мог бы быть велик и во зле; он поборол силу зла, подчинил ее высшему началу, и она стала основанием и носителем добра. Потому-то народ иудейский, показывающий самые худшие стороны человеческой природы, «народ жестоковыйный» и с каменным сердцем, этот же самый народ есть народ святых и пророков Божиих, народ, в котором должен был родиться новый духовный человек.

Весь Ветхий Завет представляет историю личных отношений являющегося Бога (Логоса, или Иеговы) с представителями иудейского народа — его патриархами, вождями и пророками. В этих личных отношениях, составляющих религию Ветхого Завета, замечается последовательность трех степеней. Первые посредники между еврейским народом и его Богом, древние патриархи Авраам, Исаак и Иаков, *верят в* личного Бога и живут этой верой; следующие за ними представители иудейства, Боговидец Моисей, Давид, «муж по сердцу Иеговы», и Соломон, создатель великого храма, получают явные откровения личного Бога и стараются провести эти откровения в общественную жизнь и религиозный культ своего народа; в их лице Иегова заключает некоторый внешний завет или договор с Израилем как лицо с лицом. Последний ряд представителей иудейства, пророки, сознавая недостаточность этого внешнего союза, предчувствуют и возвещают другое, внутреннее соединение Божества с душою человеческой в лице Мессии, сына Давидова и Сына Божия, и этого Мессию они предчувствуют и возвещают не как высшего представителя иудейства только, а и как «знамя языков», как представителя и главу всего возрожденного человечества.

Если, таким образом, среда для вочеловечения божественного начала определялась национальным характером иудеев, то время его должно было зависеть и от общего хода истории. Когда идеальное откровение Слова в эллино-римском мире было исчерпано и оказалось недостаточным для живой души, когда человек, несмотря на огромные дотоле невиданные богатства культуры, нашел себя одиноким в пустом и скудном мире, когда



езде явилось сомнение в истине и отвращение от жизни и лучшие люди от отчаяния переходили к самоубийству, когда, с другой стороны, именно вследствие того, что господствовавшие идеальные начала оказались радикаль- 5 но несостоятельными, явилось сознание, что идеи вообще недостаточно для борьбы с жизненным злом, явилось требование, чтобы правда была воплощена в живой личной силе, и когда внешняя правда, правда людская, государственная действительно сосредоточилась в одном живом лице, в лице обожествленного человека, римско- 10 го кесаря, — тогда явилась и правда Божия в живом лице вочеловечившегося Бога, Иисуса Христа.

Чтение одиннадцатое и двенадцатое

Воплощение божественного Логоса в лице Иисуса Христа есть явление нового духовного человека, второго Адама. Как под первым Адамом, натуральным, разумеется не отдельное только лицо наряду с другими лицами, а всеединая личность, заключающая в себе все природное человечество, так и второй Адам не есть только *это* индивидуальное существо, но вместе с тем и универсальное, обнимающее собою все возрожденное, духовное человечество. В сфере вечного, божественного бытия Христос есть вечный духовный центр вселенского организма. Но так как этот организм, или вселенское человечество, ниспадая в поток явлений, подвергается закону внешнего бытия и должно трудом и страданием во времени восстанавливать то, что оставлено им в вечности, то есть свое внутреннее единство с Богом и природою, — то и Христос, как деятельное начало этого единства, для его реального восстановления должен низойти в тот же поток явлений, должен подвергнуться тому же закону внешнего бытия и из центра вечности сделаться центром истории, явившись в определенный момент — в полноту времен. Злой дух разлада и вражды, вечно бессильный против Бога и в начале времен осиливший человека, должен в середине времени быть осилён Сыном Божиим и Сыном Человеческим, как перворожденным всея твари, для того чтобы в конце времен быть изгнанным из всего творения, — вот существенный смысл воплощения. Латинские богословы средних веков, перенесшие в христианство юридический характер Древнего Рима, построили известную правовую теорию искупления как удовлетворения по поручительству нарушенного божественного права. Эта теория, как известно, с особенною тонкостью обработанная Анзельмом Кантербурийским и впослед-



ствии в различных видоизменениях сохранившаяся и перешедшая также и в протестантскую теологию, не совсем лишена верного смысла, но этот смысл совершенно заслонен в ней такими грубыми и недостойными представлениями о Божестве и его отношениях к миру и человеку, 5
какие равно противны и философскому разумению, и истинно христианскому чувству. Поистине, дело Христово не есть юридическая фикция, казуистическое решение невозможной тяжбы, — оно есть действительный подвиг, реальная борьба и победа над злым началом. Второй Адам 10
родился на земле не для совершения формально-юридического процесса, а для реального спасения человечества, для действительного избавления его из-под власти злой силы, для откровения в нем на деле царства Божия.

Но прежде чем говорить о деле Христовом, для которого совершилось воплощение, неизбежно ответить на два вопроса: 1) о возможности самого воплощения, то есть реального соединения Божества с человечеством и 2) о способе такого соединения. 15

Что касается первого вопроса, то, конечно, воплощение *невозможно*, если смотреть на Бога только как на отдельное существо, пребывающее где-то вне мира и человека. При таком взгляде (деизма) вочеловечение Божества было бы прямым нарушением логического закона тождества, то есть делом совершенно немыслимым. Но 20
точно так же невозможно воплощение и с той точки зрения (пантеизма), по которой Бог есть только всеобщая субстанция мировых явлений, универсальное «все», а человек лишь одно из таких явлений. При этом взгляде вочеловечение противоречило бы аксиоме, что целое (все) 25
не может быть равно одной из частей своих: Богу здесь так же нельзя стать человеком, как воде целого океана нельзя, оставаясь всей водою, быть вместе с тем одною из капель этого океана. Но есть ли необходимость понимать Бога или как только отдельное существо, или как 30
только общую субстанцию мировых явлений? Напротив, самое понятие Бога как всецелого или совершенного (абсолютного) устраняет оба односторонние определения и открывает путь иному воззрению, по которому мир, как совокупность ограничений, будучи вне Бога (в этих сво- 40



их границах), как вещественный, вместе с тем существенно связан с Богом своею внутреннею жизнью, или душою, которая состоит в том, что *каждое* существо, утверждая себя в своей границе как *это*, *вне* Бога, вместе с тем не

5 удовлетворяется этою границею, стремится быть и *всем*, то есть стремится к внутреннему единству с Богом; соответственно этому, по нашему воззрению, и Бог, будучи *сам по себе* трансцендентным (пребывающим за пределами мира), вместе с тем *по отношению* к миру *является* как дей-

10 ствующая творческая сила, водящая сообщить мировой душе то, чего она ищет и к чему стремится, — то есть полноту бытия в форме всеединства, водящая соединиться с душою и родить из нее живой образ Божества. Этим определяется уже и космический процесс в природе матери-

15 альной, оканчивающийся рождением натурального человека, и следующий за ним исторический процесс, подготавливающий рождение человека духовного. Таким образом, это последнее, то есть воплощение Божества, не есть что-нибудь чудесное в собственном смысле, то есть не есть

20 нечто *чуждое* общему порядку бытия, а, напротив, существенно связано со всей историей мира и человечества, есть нечто подготавливаемое и логически следующее из этой истории. Воплощается в Иисусе не трансцендентный Бог, не абсолютная в себе замкнутая полнота бытия (что было бы невозможно), а воплощается Бог-Слово, то есть про-

25 являющееся вовне, действующее на периферии бытия начало, и его *личное* воплощение в индивидуальном человеке есть лишь последнее звено длинного ряда других воплощений, физических и исторических, — это явление Бога

30 во плоти человеческой есть лишь более полная, совершенная теофания в ряду других неполных подготовительных и преобразовательных теофаний. С этой точки зрения, появление духовного человека, рождение второго Адама не более непонятно, чем появление человека природного на

35 земле, рождение первого Адама. И то и другое было новым, небывалым фактом в мировой жизни, и то и другое представляется в этом смысле чудесным; но это новое и небывалое было подготовлено всем прежде бывшим, составляло то, чего желала, к чему стремилась и шла вся пре-

40 жняя жизнь: к человеку стремилась и тяготела вся природа,



к Богочеловеку направлялась вся история человечества. Во всяком случае, когда говорится о возможности или невозможности вочеловечения Божества, то главное дело в том, как понимается и Божество и человечество; при том понятии Божества и человечества, которое дано в этих чтениях, воплощение Божества не только возможно, но и существенно входит в общий план мироздания. Но если факт воплощения, то есть личного соединения Бога с человеком, имеет свои основания в общем смысле вселенского процесса и в порядке божественного действия, то этим еще не решается вопрос о способе этого соединения, то есть об отношении и взаимодействии божественного и природного человеческого начала в богочеловеческой личности, или о том, что есть духовный человек, второй Адам?

Вообще, человек есть некоторое соединение Божества с материальною природою, что предполагает в человеке три составных элемента: божественный, материальный и связующий оба, собственно человеческий; совместность этих трех элементов и составляет действительного человека, причем собственно человеческое начало есть разум (ratio), то есть отношение двух других. Если это отношение состоит в прямом и непосредственном подчинении природного начала божественному, то мы имеем первобытного человека — прототип человечества, заключенный, еще не выделившийся из вечного единства жизни божественной; здесь природное человеческое начало содержится как зародыш, *potentia*, в действительности божеского бытия. Когда, напротив, действительность человека принадлежит его материальному началу, когда он находит себя как факт или явление природы, а божественное начало в себе лишь как возможность иного бытия, тогда мы имеем человека природного. Третье возможное отношение есть то, когда и Божество и природа одинаково имеют действительность в человеке, и его собственная человеческая жизнь состоит в деятельном согласовании природного начала с божественным, или в свободном подчинении первого последнему. Такое отношение составляет *духовного человека*. Из этого общего понятия о духовном человеке следует: во-первых, для того, чтобы согласование божественного начала с природным было действительностью в самом человеке, необ-



- ходимо, чтобы оно совершалось в единичном лице, — иначе было бы только реальное или идеальное взаимодействие между Богом и природным человеком, а не было бы нового духовного человека; чтобы было действительное соединение Божества с природой, необходимо лицо, в котором бы это соединение произошло. Во-вторых, чтобы это соединение было действительным соединением *двух* начал, необходимо реальное присутствие обоих этих начал, необходимо, чтобы эта личность была Богом и действительным природным человеком, — необходимы оба естества. В-третьих, для того, чтобы самое согласование богочеловеческою личностью обоих естеств было свободным духовным действием, необходимо, чтобы в нем участвовала человеческая воля, отличная от божественной и чрез отвержение возможного противоречия с божественною волей свободно ей подчиняющаяся и вводящая человеческую природу в полное внутреннее согласие с Божеством. Таким образом, понятие духовного человека предполагает *одну богочеловеческую личность, совмещающую в себе два естества и обладающую двумя волями*³⁰.

- Первобытное непосредственное единство двух начал в человеке — единство, представляемое первым Адамом в его райском состоянии его невинности и нарушенное в грехопадении, — не могло уже быть просто восстановлено. Новое единство уже не может быть непосредственным, невинностью: оно должно быть *достигнутым*, оно может быть только результатом свободного дела, подвига, и подвига двойного — самоотвержения божеского и человеческого; ибо для истинного соединения или согласования двух начал необходимо свободное участие и действие обоих. Мы видели прежде, как взаимодействием божественного и природного начала определяется вся жизнь мира и челове-

³⁰ Это определение, вытекающее из нашего понятия «о духовном человеке», или втором Адаме, безусловно тождественно с догматическими определениями Вселенских соборов V–VII веков, выработанными против ересей несторианской, монофизитской и монофелитской, из коих каждая представляет прямое противоречие одному из трех существенных логических условий для истинной идеи Христа.



ства, и весь ход этой жизни состоит в постепенном сближении и взаимном проникновении этих двух начал, сперва далеких и внешних друг другу, потом все ближе сходящихся, все глубже и глубже проникающих друг друга, пока в Христе природа не является как душа человеческая, готовая к всецелому самоотвержению, а Бог — как дух любви и милосердия, сообщающий этой душе всю полноту божественной жизни, не в силе подавляющей и не в разумении освещающем, а в благодати животворящей. Тут мы имеем действительную богочеловеческую личность, способную совершить двойной подвиг богочеловеческого самоотвержения. Такое самоотвержение представляет до известной степени уже и весь космический и исторический процесс; ибо здесь, с одной стороны. Логос Божий свободным действием своей божественной воли или любви отрекается от проявления своего божеского достоинства (славы Божией), оставляет покой вечности, вступает в борьбу с злым началом и подвергается всей тревоге мирового процесса, являясь в оковах внешнего бытия, в границах пространства и времени; является затем природному человечеству, действуя на него в различных конечных формах мировой жизни, более закрывающих, нежели обнаруживающих истинное существо Божие; с другой стороны, и натура мирская и человеческая в своем постоянном томлении и стремлении к все новым и новым восприятиям божественных образов непрерывно отвергается самой себя в своих данных действительных формах. Но здесь (то есть в космическом и историческом процессе) это самоотвержение с обеих сторон не есть совершенное; ибо для Божества границы космических и исторических теофаний суть границы внешние, определяющие его проявления для другого (для природы и человечества), но ничуть не касающиеся его внутреннего самоощущения³¹; с

³¹ Чтобы пояснить это сравнением из природного мира — человек как существо сравнительно высшее, действуя на какое-нибудь низшее животное, не может явиться ему во всей полноте своей человеческой жизни: но те ограниченные формы, в которых, напр., собака воспринимает явление своего хозяина, принадлежат только уму животного, нисколько не ограничивая и не изменяя собственное бытие воспринимаемого им человека.



- другой стороны, и природа, и природное человечество в своем непрерывном прогрессе отвергают себя не свободным актом, а лишь по инстинктивному влечению. В личности же богочеловеческой божественное начало, именно вследствие того, что оно относится к другому не чрез внешнее действие, полагающее границы другому, не изменяя себя самого, а чрез внутреннее самоограничение, дающее другому место в себе, — такое внутреннее соединение с другим есть действительное самоотвержение божественного начала; здесь оно действительно нисходит, уничтожает себя, принимает на себя зрак раба. Божественное начало здесь не закрывается только границами человеческого сознания для человека, как это было в прежних неполных теофаниях, а само воспринимает эти границы: не то чтобы оно всецело вошло в эти границы природного сознания, что невозможно, но оно *ощущает* актуально эти границы как *свои в данный момент*, и это самоограничение Божества в Христе освобождает Его человечество, позволяя Его природной воле свободно отречься от себя в пользу божественного начала не как внешней силы (каковое самоотречение было бы несвободно), а как блага внутреннего, и тем действительно приобрести это благо. Христос как Бог свободно отрекается от славы Божией и тем самым как человек получает возможность *достигнуть* этой славы Божией. На пути же этого достижения человеческая природа и воля Спасителя неизбежно встречаются с *искушением* зла. Богочеловеческая личность представляет двойственное сознание: сознание границ природного существования и сознание своей божественной сущности и силы. И вот, испытывая ограниченность природного бытия. Богочеловек может подвергаться искушению сделать свою божественную силу средством для целей, вытекающих из этой ограниченности.
- Во-первых, для существа, подчиненного условиям материального бытия, представляется искушение сделать материальное благо целью, а свою божественную силу средством для его достижения: «аще Сын еси Божий, рцы да камение сие хлебы будут», здесь божественное естество — «аще Сын еси Божий» и обнаружение этого есте-



ства — слово (“рцы”) должно служить средством для удовлетворения материальной потребности. В ответ на это искушение Христос утверждает, что Слово Божие не есть орудие материальной жизни, а само есть источник истинной жизни для человека: «не о хлебе едином жив 5
будет человек, но о всяком глаголе Божий». Преодолев это искушение плоти, Сын человеческий получает власть над всякою плотию.

Во-вторых, свободному от материальных побуждений Богочеловеку представляется новое искушение — 10
сделать свою божественную силу орудием самоутверждения своей человеческой личности, подпасть греху ума — гордости: «аще Сын еси Божий, верзися низу, писано бо есть, яко ангелом Своим заповесть о Тебе сохранить Тя, и на руках возьмут Тя, да не когда преткнеши о ка- 15
мень ногу Твою». Это действие (“верзися низу”) было бы гордым зовом человека Богу, искушением Бога человеком, и Христос отвечает: «паки писано есть: не искусиши Господа Бога Твоего»³². Победив грех ума, Сын человеческий получает власть над умами. 20

В-третьих, но тут представляется последнее и самое сильное искушение. Рабство плоти и гордость ума устрани- 25
ранены: человеческая воля находится на высокой нравственной степени, сознает себя выше всей остальной твари; во имя этой своей нравственной высоты человек может хотеть владычества над миром, чтобы вести мир к совершенству; но мир во зле лежит и добровольно не покорится нравственному превосходству, — итак, нужно принудить 30
его к покорности, нужно употребить свою божественную силу как насилие для подчинения мира. Но такое упо-

³² Эти слова иногда понимаются так, будто Христос говорит искустителю: не искушай *Меня*, так как Я Господь Бог твой. Но это не имело бы никакого смысла, потому что Христос подвергается искушению не как Бог, а как человек. На самом же деле второе возращение Христа, так же как и первое, представляет прямой ответ на то, что предлагается искушителем: предлагается дерзновенным действием искусить Бога, и против этого, как и против первого предложения, Христос ссылается на Писание, запрещающее искушать Бога.



требление насилия, то есть зла для целей блага, было бы признанием, что благо само по себе не имеет силы, что зло сильнее его, — это было бы *поклонением* тому началу зла, которое владычествует над миром: «и показа ему вся царствия мира и славу их, и глагола ему: сия вся тебе дам, аще пад поклонимися». Здесь для человеческой поли

5 прямо ставится роковой вопрос: во что она верит и чему хочет служить — невидимой ли силе Божией или силе зла, явно царствующей в мире? И человеческая воля Христа,

10 победив искушение благовидного властолюбия, свободно подчинила себя истинному благу, отвергнув всякое соглашение с царствующим в мире злом: «глагола ему Иисус: иди за мною, сатано, писано бо есть: Господу Богу твоему поклонимися и тому *единому* послужиши». Преодолев грех

15 духа, Сын человеческий получил верховную власть в царстве духа; отказавшись от подчинения земной силе ради владычества над землею, приобрел себе служение сил небесных: «и се ангели приступиша и служаху Ему».

Таким образом, преодолев искушения злого начала,

20 склонявшего его человеческую волю к самоутверждению, Христос подчиняет и согласует эту свою человеческую волю с волей божественной, обожествляя свое человечество вслед за вочеловечением Божества своего. Но внутренним самоотвержением человеческой воли еще не

25 исчерпывается подвиг Христов. Будучи вполне человеком, Христос имеет в себе не один только чисто человеческий элемент (разумную волю), но и природный материальный элемент: он не только вочеловечился, но и воплотился — *σὰρξ ἐγένετο*. Духовный подвиг — преодоление внутрен-

30 него искушения — должен быть довершен подвигом плоти, то есть чувственной души, претерпением страданий и смерти, поэтому-то в Евангелии после рассказа об искушении в пустыне сказано, что диавол отошел от Христа *до времени*. Злое начало, внутренне побежденное самоотвержением воли, не допущенное в центр существа человеческого, еще сохраняло свою власть над его периферией — над чувственной природой, и эта последняя могла быть

35 избавлена от него также только через процесс самоотрицания — страдание и смерть; и после того как человеческая воля Христа свободно подчинилась его Божеству, она

40



чрез это подчинила себе его чувственную природу и, несмотря на немощь сей последней (моление о чаше), заставила се осуществить в себе божественную волю до конца — в физическом процессе страдания и смерти. Так во втором Адаме восстанавливается нормальное отношение всех 5
трех начал, нарушенное первым Адамом. Человеческое начало, поставив себя в должное отношение добровольного подчинения или согласия с началом божественным как внутренним благом, тем самым получает вновь значение посредствующего, единящего начала между Богом 10
и природою, и эта последняя, очищенная крестною смертию, теряет свою вещественную раздельность и тяжесть, становится прямым выражением и орудием Божественного духа, истинным *духовным телом*. В таком теле воскресает Христос и является Церкви Своей. 15

Должное отношение между Божеством и природою в человеке, достигнутое лицом Иисуса Христа как духовного средоточия или главы человечества, должно быть усвоено всем человечеством как телом Его.

Человечество, воссоединенное с своим божественным 20
началом чрез посредство Иисуса Христа, есть *Церковь*, и если в вечном первобытном мире идеальное человечество есть тело божественного Логоса, то в природном происшедшем мире Церковь является как тело того же Логоса, но уже воплощенного, то есть исторически обособленного 25
в богочеловеческой личности Иисуса Христа.

Это тело Христово, являющееся сперва как малый зачаток в виде немногочисленной общины первых христиан, мало-помалу растет и развивается, чтобы в конце 30
времен обнять собою все человечество и всю природу в одном вселенском богочеловеческом организме; потому что и остальная природа, по словам апостола, с надеждою ожидает откровения сынов Божиих, ибо тварь покорилась суеде не добровольно, но по воле покорившего се в надежде, что и сама тварь освобождена будет от рабства 35
тлению в свободу славы сынов Божиих; ибо знаем, что вся тварь совокупно стелает и мучится донныне.

Это откровение и слава сынов Божиих, которой с надеждою ожидает вся тварь, есть полное проведение свободной богочеловеческой связи во всем человечестве во 40



все сферы его жизни и деятельности; все эти сферы должны быть приведены к богочеловеческому согласному единству, должны войти в состав свободной теократии, в которой Вселенская церковь достигнет полной меры
5 возраста Христова.

Таким образом, исходя из понятия Церкви как тела Христова (не в смысле метафоры, а метафизической формулы), мы должны помнить, что это тело необходимо
растет и развивается, следовательно, изменяется и совершенствуется. Будучи телом Христовым, Церковь доселе
10 еще не есть Его прославленное, всецело обожествленное тело. Теперешнее земное существование Церкви соответствует телу Иисуса во время Его земной жизни (до воскресения), — телу, хотя и являвшему в частных случаях
15 чудесные свойства (каковые и Церкви теперь присущи), но вообще телу смертному, материальному, не свободному от всех немощей и страданий плоти, — ибо все немощи и страдания человеческой природы восприняты Христом; но
как в Христе все немощное и земное поглощено в воскресении духовного тела, так должно быть и в Церкви, Его
20 вселенском теле, когда она достигнет своей полноты.

Достижение же этого в человечестве обусловлено тем же чем и в Богочеловеческой личности, то есть самоотвержением человеческой воли и свободным подчинением се Божеству.
25

Но если в Христе как единичном лице нравственный подвиг победы над искушениями злого начала и добровольного подчинения началу божественному совершился как дело по преимуществу внутреннее, как
30 субъективный психологический процесс, то в совокупности человечества это дело совершается как процесс объективный, исторический, — причем самые предметы искушения, которые в психологическом процессе суть
лишь представления, в историческом процессе получают
35 объективную действительность, так что часть человечества действительно подпадает искушениям злого начала и только собственным опытом убеждается в ложности путей, заранее отвергнутых совестью Богочеловека.

Так как все человечество представляет те же три
40 существенные элемента, что и отдельный человек, имен-



но — дух, ум и чувственную душу, то искушение зла для всего человечества представляется также трояким, — но в ином порядке, чем для личности Христа. Человечество уже получило откровение божественной истины в Христе, оно обладает этою истиною как действительным *фактом*, — поэтому первым искушением представляется 5 злоупотребление этою истиною как такою во имя самой этой истины, зло во имя добра, — грех духа; зло нравственное по преимуществу, то есть то, что у Христа было последним искушением (по ев. Матфею). 10

Церковь христианская исторически составила́сь из всех людей, принявших Христа: но Христа можно было принять внутренним и внешним образом. Внутреннее принятие Христа, то есть нового духовного человека, состоит в духовном возрождении, в том рождении свыше 15 или от духа, о котором говорится в беседе с Никодимом, то есть когда человек, сознав неистинность плотской, материальной жизни, ощущает в себе положительный источник другой истинной жизни (независимый ни от плоти, ни от ума человеческого), закон, который дан в откровении Христовом, и, признав эту новую жизнь, открытую Христом, за безусловно должную как благо и истину, добровольно подчиняет ей свою плотскую и человеческую 20 жизнь, внутренне соединяясь с Христом как родоначальником этой новой духовной жизни, главою нового духовного царства. Такое принятие Христовой истины освобождает от греха (хотя и не от грехов) и образует духовного человека. Но может быть и внешнее принятие Христа, только признание чудесного воплощения Божественного существа для спасения людей и принятие Его 30 заповедей по букве как внешнего, обязательного закона. Такое внешнее христианство включает в себе возможность подпасть первому искушению злого начала. А именно: историческое появление христианства разделило все человечество на две части: на христианскую Церковь, 35 обладающую Божественною истиною и представляющую собою волю Божию на земле, — и на остающийся вне христианства, не знающий истинного Бога и во зле лежащий мир; и вот внешние христиане, верующие в Христову истину, но не возрожденные ею, могут почувствовать по- 40



- требность и даже принять за свою обязанность покорить Христу и Его церкви весь этот вне лежащий и враждебный мир, а так как во зле лежащий мир добровольно не покорится сынам Божиим, то покорить его и *насильно*.
- 5 Этому искушению религиозного властолюбия подпала часть Церкви, предводимая римскою иерархией, и увлекла за собою большинство западного человечества в первый великий период его исторической жизни — средние века. Существенная ложность этого пути заключается в том скрытом неверии, которое лежит в его корне. В самом деле, при действительной вере в истину Христову предполагается, что она сильнее царствующего в мире зла и может сама собственной своей духовной нравственной силой покорить зло, то есть привести его к добру;
- 10 предполагать же, что истина Христова, то есть истина вечной любви и безусловной благодати, для своего осуществления нуждается в чуждых и даже прямо противных ей средствах насилия и обмана, значит признавать эту истину бессильной, значит признавать, что зло сильнее добра, значит не верить в добро, не верить в Бога. И это неверие, сначала незаметным зародышем скрывавшееся в католичестве, впоследствии явно обнаруживается. Так, в иезуитстве — этом крайнем и чистейшем выражении римско-католического принципа — движущим
- 20 началом становится уже прямо властолюбие, а не христианская ревность; народы покоряются не Христу, а церковной власти, от них уже не требуется действительного исповедания христианской веры, — достаточно признания папы и подчинения церковным властям³³. Здесь

³³ Несколько лет тому назад в Париже мне пришлось слышать от одного французского иезуита следующее рассуждение: «Конечно, в настоящее время никто не может верить в большую часть христианских догматов, например, в Божество Христа. Но вы согласитесь, что цивилизованное человеческое общество не может существовать без твердого авторитета и прочно организованной иерархии, но таким авторитетом и такою иерархией обладает только католическая церковь, поэтому всякий просвещенный человек, дорожающий интересами человечества, должен стоять на стороне католической церкви, то есть должен быть католиком».



христианская вера оказывается случайной формой, а суть и цель полагается во владычестве иерархии; но это уже есть прямо самообличение и самоуничтожение ложного принципа, ибо здесь теряется всякое основание той самой власти, ради которой действуют.

5

Ложность католического пути рано сознавалась на Западе, и наконец это сознание нашло себе полное выражение в протестантстве. Протестантство восстает против католического спасения как внешнего факта и требует личного религиозного отношения человека к Богу, личной веры без всякого церковного традиционного посредства. Но личная вера как такая, то есть как просто субъективный факт, не включает в себе никакого ручательства своей истинности, — необходим для такой веры критерий. — Таким критерием для протестантства первоначально является священное Писание, то есть книга. Но книга нуждается в *понимании*: для установления же *правильного* понимания необходимо исследование и размышление, то есть деятельность *личного разума*, который в конце концов и оказывается действительным источником религиозной истины, так что протестантство естественно переходит в рационализм — переход и логически неизбежный, и исторически несомненно совершающийся. Излагать моменты этого перехода здесь не место, и мы остановимся только на общем результате этого пути, то есть на чистом рационализме. Сущность его состоит в признании, что разум человеческий не только самозаконен, но что он дает законы и всему существующему в области практической и общественной. Этот принцип выражается в требовании, чтобы вся жизнь, все общественные и политические отношения были устроены и управляемы исключительно на основаниях, выработанных личным человеческим разумом, помимо всякого предания и всякой непосредственной веры, — требование, проникавшее собою все так называемое просвещение XVIII века и послужившее руководящей идеей первой французской революции. Теоретически начало рационализма выражается в притязании вывести из чистого разума (*a priori*) все содержание знания, или построить умозрительно все науки: притязание это

10

15

20

25

30

35

40



составляло сущность германской философии — наивно предполагаемое Лейбницем и Вольфом, сознательно, но в скромной форме и с ограничениями выставленное Кантом, решительно заявленное Фихте и, наконец, с 5 полною самоуверенностью и самосознанием и с таким же полным неуспехом проведенное Гегелем.

Эта самоуверенность и самоутверждение человеческого разума в жизни и знании есть явление ненормальное, это есть гордость ума, и западное человечество в 10 протестантстве и вышедшем из него рационализме подпало второму искушению. Но ложность этого пути скоро обнаружилась, обнаружилась в резком противоречии между чрезмерными притязаниями разума и его действительным бессилием. В практической области разум 15 оказался бессильным против страстей и интересов, и возведенное французской революцией царство разума окончилось диким хаосом безумия и насилия; в области теоретической разум оказался бессильным против эмпирического факта, и притязание создать универсальную науку на началах чистого разума разрешилось построением системы пустых отвлеченных понятий.

Конечно, неудачи французской революции и германской философии сами по себе не доказывали бы еще несостоятельности рационализма. Но дело в том, что историческое крушение рационализма было лишь выражением его внутреннего логического противоречия, противоречия между относительною природою разума и его безусловными притязаниями. Разум есть некоторое отношение (*ratio*) вещей, сообщающее им некоторую форму. Но отношение предполагает относящихся, 30 форма предполагает содержание; рационализм же, ставя разум человеческий сам по себе верховным началом, тем самым отвлекает его от всякого содержания и имеет в разуме лишь пустую форму; но вместе с тем, вследствие такого отвлечения разума от всякого содержания, от всего данного в жизни и знании, все это данное остается для него неразумным, поэтому когда он с сознанием своих верховных прав выходит против действительности в жизни и знании, то находит в ней все для себя чуждым, темным, непроницаемым и ничего с нею сделать 40



не может; ибо разум, отвлеченный от всякого содержания, превращенный в пустое понятие, естественно не может иметь никакой власти над действительностью. Таким образом, самовозвышение человеческого разума, гордость ума — ведет неизбежно к его конечному падению и унижению. 5

Ложность этого пути, изведенная на опыте, была признана западным человечеством, но оно освободилось от него только для того, чтобы подпасть третьему, последнему искушению. 10

Разум человеческий не мог совладать в жизни со страстями и низшими интересами человеческими, в науке — с фактами эмпирической действительности, то есть и в жизни, и в знании он оказался бессильным против *материального* начала: не следует ли заключить отсюда, что это материальное начало в жизни и знании — животная природа человека, вещественный механизм мира — и составляет истинную суть всего, что в возможно большем удовлетворении материальных потребностей, в возможно полном познании эмпирических фактов и состоит вся цель жизни и знания? И вот господство рационализма в политике и науке европейской сменяется преобладанием материализма и эмпиризма. Этот путь еще не пройден до конца, но ложность его уже сознана передовыми умами на самом Западе. Так же как и предыдущий, этот путь страдает внутренним противоречием. Исходя из материального начала, начала розни и случайности, хотят достигнуть единства и цельности, создать правильное человеческое общество и универсальную науку. Между тем материальная сторона существующего, влечения и страсти человеческой природы, факты внешнего опыта — все это составляет лишь общую подкладку жизни и знания, материал, из которого они создаются; но для того чтобы из этого материала действительно что-нибудь создалось, необходимо образующее, единящее начало и некоторая форма единства, и если оказалось уже, что разум человеческий не в силах служить таким образующим началом и не содержит в своей отвлеченности никакой действительной формы единства; если оказалось, что начало рационализма не 40



в состоянии образовать ни правильной общественности, ни истинной науки, то отсюда следует, что должно обратиться к другому, более могущественному началу единства, а никак не то, что следует ограничиться материальной стороною жизни и знания, которая сама по себе не образует ни общества человеческого, ни науки. Поэтому когда мы видим, что экономический социализм хочет в основу всего общества положить материальный интерес, а позитивизм в основу всей науки — эмпирическое познание, то мы можем заранее предсказать неудачу обеим этим системам с такою же уверенностью, с какою мы бы утверждали, что куча камней сама собою, без архитектора и плана, не сложится в правильное и целесообразное здание.

Попытка действительно положить в основание жизни и знания одно материальное начало, попытка на деле и до конца осуществить ту ложь, что о хлебе едином жив будет человек, такая попытка неизбежно привела бы к распадению человечества, к уничтожению общественности и науки, к всеобщему хаосу. В какой мере суждено западному человечеству, впадшему в последнее искушение злого начала, испытать все эти его последствия, заранее сказать нельзя. Во всяком случае, изведав на опыте ложность трех широких путей, испытав обманчивость трех великих искушений, западное человечество рано или поздно должно обратиться к богочеловеческой истине. Откуда же и в какой форме явится теперь эта истина? и прежде всего, есть ли это сознательное, но невольное обращение к истине путем испытания на деле всякой лжи единственный возможный для человечества путь? Фактически не все христианское человечество пошло этим путем: его избрал Рим и воспринявшие римскую культуру германо-романские народы. Восток же, то есть Византия и воспринявшие византийскую культуру народы с Россией во главе, остались в стороне.

Восток не подпал трем искушениям злого начала, он сохранил истину Христову; но, храня ее в душе своих народов. Восточная церковь не осуществила ее в внешней действительности, не дала ей реального выражения, не создала *христианской культуры*, как Запад создал



культуру антихристианскую. И она не могла создать ее, не могла осуществить христианскую истину. Ибо что должно разуметь под таким осуществлением, что должно разуметь под истинно христианскою культурою? Установление во всем обществе человеческом и во всех его 5 деятельности того отношения грех начал человеческого существа, которое индивидуально осуществлено в лице Христа. Это отношение, как мы знаем, состоит в свободном согласовании двух низших начал (рационального и материального) высшему божественному 10 чрез их добровольное подчинение ему не как силе, а как благу. Для такого *свободного* подчинения низших начал высшему, для того, чтобы они *сами от себя* пришли к признанию высшего начала как блага, нужно, чтоб они имели самостоятельность. Иначе истине не на чем будет 15 проявить свое действие, не на чем будет осуществиться. Между тем в Православной церкви огромное большинство ее членов было пленено в послушание истины непосредственным влечением, а не пришло сознательным ходом своей внутренней жизни. Вследствие этого собственно 20 человеческий элемент оказался в обществе христианском слишком слабым и недостаточным для свободного и разумного проведения божественного начала во внешнюю действительность, а вследствие этого и последняя (то есть материальная действительность) пребывала вне божест- 25 венного начала, и христианское сознание не было свободно от некоторого *дуализма* между Богом и миром. Таким образом христианская истина, искаженная и потом отвергнутая человеком западным, оставалась несовершенною в человеке восточном. Это несовершенство, зависящее от 30 слабости человеческого начала (разума и личности), могло быть устранено только с полным развитием этого последнего, которое и выпало на долю Запада. Таким образом, это великое западное развитие, отрицательное в своих прямых результатах, имеет косвенным образом 35 положительное значение и цель.

Если истинное богочеловеческое общество, созданное по образу и подобию самого Богочеловека, должно представлять свободное согласование божественного и человеческого начал, то оно очевидно обуславливается 40



как действующею силою первого, так и содействующею силою второго. Требуется, следовательно, чтобы общество, во-первых, сохраняло во всей чистоте и силе божественное начало (Христову истину) и, во-вторых, со всею полнотою развило начало человеческой самодеятельности. Но по закону развития или роста тела Христова совместное исполнение этих двух требований, как высший идеал общества, не могло быть дано разом, а должно быть достигаемо, то есть прежде совершенного соединения является разделение, которое при солидарности человечества и вытекающем из нее законе разделения исторического труда выражается как распадение христианского мира на две половины, причем Восток всеми силами своего духа привязывается к божественному и сохраняет его, вырабатывая в себе необходимое для этого консервативное и аскетическое настроение, а Запад употребляет всю свою энергию на развитие человеческого начала, что необходимо совершается в ущерб божественной истине, сначала искажаемой, а потом и совсем отвергаемой. Отсюда видно, что оба эти исторические направления не только не исключают друг друга, но совершенно необходимы друг для друга и для полноты возраста Христова во всем человечестве; ибо если бы история ограничилась одним западным развитием, если бы за этим непрерывным потоком сменяющихся друг друга движений и взаимно уничтожающихся принципов не стояло неподвижное и безусловное начало христианской истины, все западное развитие лишено было бы всякого положительного смысла, и новая история оканчивалась бы распадением и хаосом. С другой стороны, если бы история остановилась на одном византийском христианстве, то истина Христова (богочеловечество) так и осталась бы несовершенною за отсутствием самодеятельного человеческого начала, необходимого для ее совершенства. Теперь же сохраненный Востоком божественный элемент христианства может достигнуть своего совершенства в человечестве, ибо ему теперь есть на что воздействовать, есть на чем проявить свою внутреннюю силу, именно благодаря освободившемуся и развившемуся на Западе началу че-



ловеческому. И это имеет не только исторический, но и мистический смысл.

Если осенение человеческой Матери действующею силою Божиею произвело вочеловечение Божества, то оплодотворение божественной матери (церкви) действующим началом человеческим должно произнести свободное обожествление человечества. До христианства природное начало в человечестве было данное (факт), божество было искомое (идеал) и как искомое действовало (идеально) на человека. В Христе искомое было дано, идеал стал фактом, событием, действующее божественное начало стало материальным. Слово плоть бысть, эта новая плоть есть божественная субстанция церкви. До христианства неподвижною основою жизни была натура человеческая (ветхий Адам), божественное же было началом изменения, движения, прогресса; после христианства, напротив, само божественное, как уже воплощенное, становится неподвижною основою, стихией жизни для человечества, искомым же является человечество, отвечающее этому божественному, то есть способное от себя соединиться с ним, усвоить ею. Как искомое, это идеальное человечество является действующим началом — истории, началом движения, прогресса. Как в дохристианском историческом ходе основою, материей, была натура, или стихия человеческая, действующим и образующим началом — разум божественный, *ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ*, и результатом (порождением) — Богочеловек, то есть Бог, воспринявший человеческую натуру, так в процессе христианства основою, или материей, является натура, или стихия божественная (Слово, ставшее плотью, или тело Христово, София), действующим и образующим началом является разум человеческий, а результатом является человеко-бог, то есть человек, воспринявший божество; а так как воспринять божество человек может только в своей безусловной целостности, то есть в совокупности со *всею*, то человеко-бог необходимо есть коллективный и универсальный, то есть всечеловечество, или Вселенская церковь, Богочеловек индивидуален, человеко-бог универсален; так радиус круга один и тот же для всей окружности в любой из ее точек и, следовательно-



- но, сам по себе есть уже начало круга, точки же периферии лишь в своей совокупности образуют круг. В истории христианства представительницею неподвижной божественной основы в человечестве является церковь
- 5 Восточная, представителем человеческого начала — мир Западный. И здесь, прежде чем стать оплодотворяющим началом церкви, разум должен был отойти от нее, чтобы на свободе развить все свои силы, и после того как человеческое начало вполне обособилось и познало затем
- 10 свою немощь в этом обособлении, может оно вступить в свободное сочетание с божественною основою христианства, сохраняемою в Восточной церкви, и вследствие этого свободного сочетания породить духовное человечество.

[ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ]



Первое начало теоретической философии

I

Достоинство наших целей и поступков зависит от их сообразности с тою триединою идеей Добра¹, которая рассматривается в нравственной философии¹. Наша *жизнь*, чтобы иметь настоящий *смысл*, или быть *достойною* духовной природы человека, должна быть *оправданием* добра. 5
Этого требует и этим удовлетворяется наше нравственное существо. Кто ставит своею высшею целью в полную меру своих сил участвовать в историческом делании добра в мире, пользуясь при этом всякою доброю помощью, внутреннею и внешнею, тот свободен от нравственного 10
разлада, примирен с жизнью, и голос совести говорит в нем лишь как желанный исправитель частных уклонений и заблуждений, а не как страшный обличитель всего жизненного пути.

Чтобы жизнь человека имела такой смысл, или была 15
оправданием добра, кроме естественных добрых *чувств* стыда, жалости и благочестия, принадлежащих к самой природе человеческой, необходимо еще нравственное *учение*, которое не только *закрепляет* эти чувства в форме *заповедей*, но и развивает заложенную в них идею добра, приводя в разумную связь все ее, в природе и истории 20
данные, проявления и выводя из нее полноту нравственных норм для направления, управления и исправления всей личной и общественной жизни.

Такое учение, в положительной религии сообщаемое 25
догматически и принимаемое на веру, подвергается отчету и проверке философского мышления — теми и для тех, которые к тому способны и имеют в том потребность.

¹ См. Оправдание Добра, в особенности главы I—IV, VII и XVI.



Если нравственное учение необходимо для всех людей вообще, то из числа этих «всех» мы не имеем никакого права исключать то непрерывно возрастающее меньшинство, которое хочет и может не только принимать, но и понимать нравственные нормы или отчетливо мыслить о них. Хотя положительная вера, связывающая требования добра и утверждение истины с данными особого, религиозного опыта, личного и всечеловеческого, не может быть по существу заменена философией, которая сама по себе таких твердых основ не имеет, но столь же ясно и то, что весь законный авторитет религиозного нравоучения, даже при полной вере в него, никак не может упразднить или заменить собою в мыслящей части человечества тех формальных, умственных требований, которые создают этику философскую. Ведь и сама религия, поскольку она неудержимо становится учением, или системой, тем самым неизбежно впадает в различные умствования, не только допускающие, но и вызывающие контроль философского мышления, который затем, конечно, не может быть ограничен одною практическою или жизненною стороною нашего существования. Все ходячие указания на ближайшую практическую бесполезность, опасность и зловредность философских умствований, если бы даже они были верны, во всяком случае ровно ничего не доказывают, ибо кроме практических целей жизни существует в нашем духе самостоятельная потребность, чисто умственная, или теоретическая, без удовлетворения которой ценность самой жизни становится сомнительною.

30

II

В области нравственных идей философское мышление, при всей своей формальной самостоятельности, по существу прямо подчинено жизненному интересу чистой воли, которая стремится к добру и требует от ума отчетливее и полнее выяснить, в чем состоит *истинное* добро в отличие от всего того, что кажется или считается добром, не будучи им в самом деле.

40



Мы, во-первых, хотим, в силу нашей нравственной природы, жить сообразно истинному добру и *для этого* знать его подлинную сущность и настоящие требования. Но наряду с этим мы хотим просто знать, знать истину ради нее самой. И эта наша вторая воля безусловно одобряется нашей совестью, которая, таким образом, заранее утверждает коренное единство между добром и истиною — очевидно необходимое, так как без этого единства самое понятие *истинного добра*, которым держится вся нравственность, не имело бы смысла. Если добро, как такое, непременно должно быть истинным, то ясно, что истина по существу не может быть чем-то противоречащим и чуждым добру.

В предисловии к одному своему сочинению Бэкон Веруламский говорит, что он находит себя «сделанным» для созерцаний истины более, чем для чего-нибудь другого. Он основывает это на свойствах своего ума, достаточно подвижного для узнавания сходства вещей и достаточно сосредоточенного и напряженного для наблюдения тонких различий; обладая, как он уверяет, и желанием исследования, и терпеливостью в сомнении, и способностью наслаждаться размышлением, и медлительностью в утверждении, и легкостью в отречении от заблуждений, и заботливостью о правильном расположении мыслей и знаний, Бэкон при этом не увлекался новизною, не восхищался древностью и *ненавидел всякий обман*. Поэтому он полагал, что его природа имеет некоторую близость и сродство с истиной².

Указанные здесь качества умственного характера, делающие их обладателя особенно способным к *теорети-*

² «Me ipsum autem ad veritatis contemplationes quam ad alia magis fabrefactum deprehendi, ut qui mentem et ad rerum similitudinem (quod maximum est) agnoscendum satis mobilem, et ad differentiarum subtilitates observandas satis fixam et intentam haberem, — qui et quaerendi desiderium, et dubitandi patientiam, et meditandi voluptatem, et asserendi cunctationem, et respiscendi facilitatem, et disponendi sollicitudinem tenerem, — quique nec novitatem affectarem, nec antiquitatem admirarer, et omnem imposturam odissem. Quare naturam meam cum veritate quandam familiaritatem et cognitionem habere judicavi» (Impetus philosophici, De Interpretatione Naturae Prooemium)¹¹.



- ческой деятельности, суть большею частью хорошие *нравственные* свойства. Главное из них — ненависть ко всякому обману — есть то же, что любовь к правде, и входит в самое существо доброй воли. Все пространное описание Бэкона может быть сокращено в одно определение: наибольшая *добросовестность* в деле мышления и познания, а это, несомненно, есть определение нравственное. Значит, то, что сближает и роднит нас с истиною, есть то же самое, что сближает и роднит нас с добром.
- Жизнь и знание единосущны и нераздельны в своих высших нормах; но вместе с тем сохраняется различие практического и теоретического отношения к предмету: добрая воля и истинное знание, при всей своей неразрывности, остаются двумя различными внутренними состояниями, двумя особыми способами существования и деятельности. Этому соответствует как единство, так и различие между нравственною и теоретическою философией.

20

III

- Идея добра формально требует от всякого деятеля, чтобы он *добросовестно* относился к предмету своей деятельности. Это требование имеет всеобщее значение и не терпит никаких исключений. В силу его мыслитель-теоретик прежде всего обязан к добросовестному исследованию истины. Хотя бы он верил, что она дана или открыта, он имеет потребность и обязанность испытать или оправдать свою веру свободным мышлением. Философ отличается от не-философа никак не содержанием своих убеждений, а тем, что он считает для себя непозволительным принимать окончательно в теории какое бы то ни было принципиальное утверждение без предварительного отчета и проверки разумным мышлением.

- Хотя собственно философский интерес относится ни к чему другому, как к истине, но нельзя остановиться на этом слишком широком, общем определении. Моралист, изыскующий истинное добро, богослов, толкующий истинное откровение Божества, также заняты истиною, и,



однако, не все они бывают философами. Точно так же интерес к истине вообще не составляет отличительного признака философии по отношению к математике, истории и другим специальным наукам, которые все стремятся к истине. Если, таким образом, отличительный характер философии не состоит в том, что она относится к истине, то он может определяться лишь тем, *как* она к ней относится, с *какой стороны* к ней подходит, *чего* в ней ищет. Мы называем философским умом такой, который не удовлетворяется хотя бы самую твердую, но безотчетную уверенность в истине, а принимает лишь истину удостоверенную, ответившую на все запросы мышления. К достоверности стремятся, конечно, все науки; но есть достоверность относительная и достоверность абсолютная, или безусловная: настоящая философия может окончательно удовлетвориться только последнею.

Отсюда нельзя заключать, что философия заранее уверена и ручается в достижении безусловно достоверной истины; она *может* ее никогда не найти, но она *обязана* ее искать *до конца*, не останавливаясь ни перед какими пределами, не принимая ничего без проверки, требуя отчета у всякого утверждения. Если бы она оказалась не в состоянии дать положительного ответа на вопрос о безусловно достоверной истине, то за нею осталось бы великое, хотя и отрицательное приобретение: ясное знание, что все, выдаваемое за абсолютную истину, на самом деле не имеет такого значения. *Или* действительным мышлением преодолеть все возможные сомнения в приятной истине и тем оправдать свою уверенность в ней, *или* прямодушно признать все известное сомнительным в последнем основании и отказаться от теоретической уверенности — вот два положения, которые достойны философского ума и между которыми ему приходится сделать решительный выбор.

Само собою понятно, как уже замечал Декарт, что заранее составленное намерение всегда и окончательно сомневаться так же противно существу философской мысли, как и принятое наперед решение устранить во что бы то ни стало все сомнения, хотя бы с помощью произвольных ограничений исследования. В предвзятом скептицизме, как и в предвзятом догматизме, проявляются только два



типа умственной боязливости: один боится поверить, другой боится потерять веру (которая, очевидно, не очень крепка у него), и оба вместе боятся самого процесса мышления, который еще неизвестно, к какому концу
 5 приведет — к желательному или к нежелательному. Но для философа по призванию нет ничего более желательного, чем осмысленная или проверенная мышлением истина; поэтому он любит самый процесс мышления, как единственный способ достигнуть желанной цели, и от-
 10 дается ему без всяких посторонних опасений и страхов. К нему еще более, чем к поэту, приложима заповедь:

Дорогою свободной
 Иди, куда влечет тебя свободный ум^{III}.

15

IV

Итак, существенная особенность философского умо-
 зрения состоит в стремлении к безусловной *достовер-*
 20 *ности*, испытанной свободным и последовательным (до конца идущим) мышлением. Частные науки, как издавна замечено философами, довольствуются достоверностью относительно, принимая без проверки те или другие предположения. Никакой физик не побуждается своими
 25 занятиями ставить и решать вопрос о подлинной сущности вещества и о достоверности пространства, движения, внешнего мира вообще, в смысле бытия реального; он *предполагает* эту достоверность в силу общего мнения, которого частные ошибки он поправляет, не подвергая
 30 его, однако, генеральной ревизии. Точно так же историк самого критического направления, исследуя достоверность событий во временной жизни человечества, безотчетно принимает при этом ходячее понятие о времени как некой реальной среде, в которой возникают и исчезают
 35 исторические явления. Я не говорю о множестве других предположений, допускаемых без проверки всеми специальными науками.

Отличительный характер философии с этой стороны ясен и бесспорен. Частные науки в своем искании до-
 40 стовой истины основываются на известных данных,



принимаемых на веру как непреложные пределы, не допускающие дальнейшего умственного испытания (так, например, пространство для геометрии). Поэтому достоверность, достигаемая частными науками, непременно есть лишь условная, относительная и ограниченная. Философия, как дело свободной мысли, по существу своему не может связать себя такими пределами и стремиться изначала к достоверности безусловной, или абсолютной. В этом она сходится с религией, которая также дорожит безусловною достоверностью утверждаемой ею истины; но религия полагает эту безусловность не в форму мышления, а в содержание веры. Религиозная вера в собственной своей стихии не заинтересована умственною проверкою своего содержания: она его утверждает с абсолютной уверенностью, как свыше данную, или открытую, истину. Философский ум не станет заранее отрицать этого откровения — это было бы предубеждением, несвойственным и недостойным здравой философии; но вместе с тем, если он даже находит предварительные основания *в пользу* религиозной истины, он не может, не отказываясь от себя, отказаться от своего права подвергнуть эти основания свободной проверке, отдать себе и другим ясный и последовательный отчет в том, почему он принимает эту истину. Это его право имеет не субъективное только, но объективное значение, так как оно почерпает свою главную силу из одного очень простого, но удивительным образом забываемого обстоятельства, именно из того, что не одна, а *несколько* религий утверждают безусловную достоверность своей истины, требуя выбора в свою пользу и тем самым волей-неволей подвергая свои притязания исследованию свободной мысли, так как иначе выбор был бы делом слепого произвола, желать которого от других — недостойно, а требовать — бессмысленно. Оставаясь в пределах разума и справедливости, самый ревностный представитель какой-либо положительной религии может желать от философа только одного: чтобы свободным исследованием истины он пришел к полному внутреннему согласию своих убеждений с догматами данного откровения — исход, который был бы одинаково удовлетворителен для обеих сторон.



Если, как сейчас указано, философское мышление не может иметь незыблемой опоры ни в чувственном, ни в религиозном опыте, которые являются для него как испытываемое, а не как основы испытания, или критерии истины, то, спрашивается, на чем же основывается, чем держится и руководствуется само философское мышление, где ручательство его правильности и, следовательно, достоверности его результатов? Первое нами ощущаемое и фактически несомненное основание теоретической философии есть та бесконечность человеческого духа, которая выражается здесь в несогласии мыслящего ума поставить заранее какие-нибудь внешние границы или пределы своей деятельности, заранее подчиниться каким-нибудь предположениям, не вытекающим из самой мысли, не проверенным и не оправданным ею. Итак, первая основа философского мышления, или первый критерий философской истины, есть ее *безусловная принципиальность*: теоретическая философия должна иметь свою исходную точку в себе самой, процесс мышления в ней должен начинаться с самого начала. Это не значит, конечно, что философская мысль должна вновь создавать из себя самой все свое содержание, ничего не принимая извне. Если бы так, то деятельность мысли должна бы начинаться до всякого содержания, т. е. в состоянии чистого ничтожества, а философия была бы самосозданием всего из ничего. Но такая задача заключала бы в себе внутреннее противоречие и упраздняла бы сама себя. Ибо тут ради отрицания *всякого* предположения пришлось бы как раз начинать с *некоторого* произвольного предположения, именно с предположения, что человеческая мысль сама по себе есть всемогущая творческая сила, существующая в абсолютной пустоте, чего на самом деле за нею не замечается. А замечается на самом деле вот что: с одной стороны, мысль как бесконечная сила, но только не творческая, а *проверочная*, или контролирующая, а с другой стороны, бесконечное множество всего, подлежащего этому контролю. Таким образом, истинное начало чистого мышления, или теоретической философии, состоит



не в том, чтобы отвергать все существующее, пока оно не будет создано мыслью из нее самой, а в том, чтобы не признавать достоверным никакого положения, пока оно не будет проверено мыслью. Этот предварительный критерий истины говорит сам за себя, ибо, отрицая всякое произвольное или неоправданное предположение, он сам, как и должно, ничего произвольного не предполагает, а выражает только наличное стремление к философскому мышлению, или самый факт существования «воли к философствованию», как сказал бы немец: я хочу мыслить философски и потому устраняю вначале из своего убеждения все не-философское, т. е. безотчетное и непроверенное.

Настоящая чистая мысль совпадает, таким образом, с чистым фактом, т. е. с наличным, несомненно существующим *требованием* философского мышления, как такого.

Если чисто философская деятельность ума состоит в том, чтобы все проверять или ко всему прилагать мерило критической мысли, то спрашивается: в чем же состоит самое это мерило, или критерий, истины? Ясно, что *предварительный* ответ на этот вопрос может быть лишь весьма общим и неопределенным, чтобы не быть связанным с каким-нибудь произвольным или безотчетным предположением. Мы можем пока сказать только, что мерило достоверности для мысли заключается не в чем-нибудь внешнем, а присуще ей самой, ее собственной природе. На каком-нибудь представлении или понятии о предмете мысль может остановиться как на достоверной истине, когда весь ее запрос исчерпан, когда дело для нее совершенно ясно и добытое знание вполне и окончательно ее удовлетворяет. А что, если она остановится раньше, не дойдя до конца? Это, конечно, может случиться и слишком часто случается с мыслью Ивана Ивановича или Петра Петровича. Если эта мысль, остановившись, просто душно заявит: я устала, не могу идти дальше! — то такая частная беда к делу не относится, ибо помогать слабым есть задача практической благотворительности, а не теоретической философии. Если же по самообольщению или по склонности к шарлатанству остановившаяся мысль провозгласит: я дошла до конца, больше идти некуда, я



- уперлась в ту стену, около которой мужики на небо зипуны вешают, то ничто не мешает другой, более *добросовестной* мысли хорошенько пощупать эту стену, не есть ли она со всем этим небом и со всеми мужицкими зипунами
- 5 только бумажная декорация?

- Итак, в мериле истины заключается понятие *добросовестности*: настоящее философское мышление должно быть *добросовестным исканием достоверной истины до конца*. Но, требуя от мышления добросовестности, не
- 10 вводим ли мы нравственный элемент в теоретическую философию, не подчиняем ли мы ее этике? Но разве теоретическая философия обязалась заранее ни в каком случае, ни в каком смысле и ни с какой стороны не допускать в себя нравственного элемента? Такое обязательство было
- 15 бы, напротив, *предубеждением*, противным самому существованию теоретической философии. Поскольку нравственный элемент требуется самими логическими условиями мышления, он не только может, но должен быть положен в основу теоретической философии. Так оно и есть в
- 20 настоящем случае.

- Попробуем мысленно устранить это требование от философского мышления — быть добросовестным исканием истины *до конца*, попробуем серьезно утверждать, что философское мышление не нуждается в добросовестности и последовательности. Что, собственно, значило бы такое утверждение? Дозволение в искании истины обманывать себя и других, т. е. стремиться к истине посредством лжи, есть совершенная бессмыслица, пока целью остается сама истина; следовательно, устранить требование добросовестности от философии можно, только допустивши в нее *другие интересы* помимо и вопреки интересу истины. Кто позволяет своему мышлению уклоняться от изыскания чистой истины, кто находит возможным кривить душою в этом деле, тот, конечно, имеет для этого ка-
- 30 кой-нибудь мотив, значение которого перевешивает в его уме интерес к истине; если он не остается ей верен до конца, то, разумеется, лишь в силу чего-нибудь такого, что для него важнее и дороже, чем она. Но философия отличается ото всего другого и философский ум — ото всякого
- 35
- 40 иного лишь тем именно, что интерес чистой истины



есть здесь самое важное и ценное и ничему другому подчинен быть не может; следовательно, отказ от добросовестного искания истины до конца есть отказ от самой философии.

Таким образом, наше требование, или первоначальный критерий истины, есть, собственно, не более как аналитическое суждение, которое может быть сведено к простому тождеству: философское мышление должно быть верным себе, или, еще проще: философия есть философия, $A = A$. Очевидно, в требовании умственной добросовестности нравственный интерес совпадает с теоретическим.

Требование от философа этого рода добросовестности, или неуклонного искания истины, не только весьма часто нарушается на практике, но иногда и принципиально оспаривается под разными благовидными предлогами; поэтому я и счел необходимым указать на логическую сущность этого требования, рискуя показаться педантичным. Но лучше быть принятым за педанта, чем за контрабандиста.

20

VI

Иметь в виду с начала и до конца мыслительного процесса одну чистую истину, без всяких произвольных предположений и сторонних целей — такое основное требование и после того, как оно принято в принципе, может вызывать сомнение с другой стороны. Где *ручательство* действительного исполнения и где доказательства неисполнения этого требования в каждом случае? Тут уже спрашивается не о самом мышлении в его внутреннем направлении, а о *наружных признаках*, по которым можно было бы оценивать его качество, уже выразившееся объективно. Но хотя бы такие признаки и существовали, нет ни надобности, ни возможности определять их заранее: ведь прежде, чем стать предметом чужой оценки — снаружи, мышление подлежит непосредственно внутренней самооценке. Оно так же автономично (самозаконно), как и нравственная воля:

Ты сам свой высший суд!

40



В самом мыслящем уме есть знание о существенной доброкачественности или недоброкачественности своего мышления в каждом действительном случае, а со стороны ему может быть предъявлено лишь такое общее требование с такою общею санкцией: мысли добросовестно, будь верен самому себе, не уклоняйся до конца от чистого стремления к истине, *иначе* твое мышление не даст ничего прочного и удовлетворительного. Другими словами, только настоящее, подлинное философствование создает настоящую, подлинную философию, только идущий к истине приходит к ней, $A = A$. Вот единственный основной критерий, а по одним наружным признакам не только философские мысли, но и лошадей на базаре безошибочно не распознаешь: и в том и в другом случае найдется довольно цыган, ловких зубы заговаривать.

Вся обязанность теоретического философа, *как такового*, состоит лишь в решении и способности отвлекаться в своем деле ото всех возможных интересов, кроме чисто философского, забыть сперва о всякой другой воле, кроме воли обладать истиною ради нее самой.

Но хотя теоретическое мышление может и должно оставить в стороне отношение своего предмета к практической воле, это не значит, однако, чтобы оно могло брать свой предмет вне всякого отношения. Такое требование мыслить предмет в его абсолютной безотносительности не имело бы смысла, ибо самый акт мышления о предмете есть некоторое соотношение между ним и мыслию, от которого отвлечься значило бы для мысли отвлечься от самой себя. Без этого соотношения предмет был бы совершенно неведом и немислим, т. е. его вовсе бы не было налицо, не о чем было бы говорить и не мог бы возникнуть самый вопрос о достоверности мышления в смысле знания, или вопрос о том, имеется ли и при каких условиях имеется право принимать существование предмета в мысли или соотносительно с мыслию — за свидетельство его подлинного существования и сущности?



VII

Теоретическая философия, отвечая чисто умственному интересу, ставит вопрос об истине в ее отношении к *знанию*, или рассматривает свой предмет не со стороны его нравственного или вообще практического, а лишь со стороны его умственного достоинства, которое состоит прежде всего в достоверности; и так как предмет не существует для нас иначе, как чрез наше знание о нем, то вопрос о достоверности предмета есть собственно вопрос о *достоверности знания* о нем.

Существует множество различных знаний — житейских, научных, религиозных, имеющих свою *относительную* достоверность, совершенно достаточную для практических целей. Но основной вопрос теоретической философии имеет в виду достоверность самого знания по существу. Знанием вообще называется совпадение данной мысли о предмете с его действительным бытием и свойством. *Каким образом возможно вообще такое совпадение и чем удостоверяется его действительность в каждом случае?*

Несомненно, мы обладаем некоторым родом знания, достоверность которого безусловна и не подлежит добросовестному оспариванию; такое знание мы и должны взять исходной точкой при разрешении гносеологической задачи. Но при этом нужно быть осторожным. Нельзя начинать с какого-нибудь отвлеченного определения этого рода знания, ибо ко всякому такому определению непременно примешиваются предвзятые понятия и взгляды, которые сделают наше рассуждение в лучшем случае неудовлетворительным, а в худшем — обманчивым. Начиная с общего определения, мы волей-неволей нарушим основное требование добросовестного мышления — не допускать произвольных или непроверенных предположений. Всякая отвлеченная формула имеет слишком растянутую границу, и нет возможности закрыть ее для мыслей-контрабандисток, которые вместе с несомненно законным всегда готовы провести и неоправданные на умственной таможне истины, и даже прямо фальшивые деньги — заблуждения. Итак, необходимо



начать сперва простым, описательным указанием основного и бесспорного знания, взявши его *in concreto*.

Сегодня, после раннего обеда, я лежал на диване с закрытыми глазами и думал о том, можно ли признать подлинным Платонов диалог «Алкивиад Второй». Открыв глаза, я увидел сперва висящий на стене портрет одной умершей писательницы, а затем у противоположной стены железную печку, письменный стол и книги. Вставши и подойдя к окну, я вижу посаженные под ним турецкие бобы с красными цветами, дорожку садика, далее проезжую дорогу и за нею угол парка; является какое-то сначала неопределенное, болезненное ощущение, но сейчас же определяется как воспоминание о прекрасной молодой ели в парке, которую соседний мужик Фирсан воровским образом срубил для своих личных целей; я чувствую сильную жалость к бедному дереву и крайнее негодование на глупость этого Фирсана, который легко мог бы без всякого нарушения божеских и человеческих законов добыть необходимые ему для Никольского кабака деньги, попросивши их у меня. «Ведь встречался со мною, в лицо знает, кланялся, анафема!» Я решаюсь настаивать перед владельцем парка на действительных мерах для его охраны. Вид сияющего дня успокаивает несколько душевное волнение и возбуждает желание пойти в парк наслаждаться природой, но вместе с тем чувствуется расположение писать о гносеологическом вопросе; после некоторого колебания второе намерение побеждает, я иду к столу, беру перо — и просыпаюсь на диване. Придя в себя и удивившись яркости и реальности сновидения, я подошел к окну, увидел, конечно, то же, что и во сне, испытал снова те же ощущения и после некоторого колебания между двумя желаниями — идти гулять или заниматься философией — остановился на последнем и стал писать (начиная со слов «теоретическая философия, отвечая чисто умственному интересу») то, с чем сейчас познакомился читатель, для успокоения которого спешу теперь заметить, что оставшая часть дня проведена мною в бодрственном состоянии и что снова заснул я лишь ночью, легши в постель.

Из описанного здесь со всевозможною точностью факта при внимательном взгляде легко вывести двоякое



свидетельство: о присутствии в нашем знании элемента безусловной, непосредственной и неоспоримой *достоверности* и о непреложных *границах такой достоверности*.

5

VIII

Если бы во время только что описанного сновидения меня спросили: знаю ли я, что действительно вижу то-то, думаю о том-то, испытываю такое-то чувство и желание, принимаю такое-то решение, исполняю такое-то движение — словом, переживаю все описанные состояния, я, конечно, сказал бы: да, знаю, и притом с безусловною достоверностью, не требующею доказательства и не подлежащею оспариванию. И затем, проснувшись, я должен бы был по совести подтвердить этот мой ответ относительно прошедшего сна. Пусть этого не было *наяву*, но это *было*. То, *что* (was? quid) мне виделось, не было действительностью в данный момент, но что (dass, quod) оно мне *виделось*, есть факт действительный и безусловно достоверный. Конечно, эта достоверность принадлежит сновидению лишь в процессе его явления, дальнейшее воспоминание может быть по существу совершенно обманчивым; но в таком случае самый факт воспоминания, хотя бы объективно-ложного, остается все-таки безусловно достоверным в указанном смысле, т. е. как наличное субъективное состояние. Вообще, во сне ли, наяву ли, испытывая известные внутренние состояния и действия: ощущения, представления, душевные волнения, желания, решения и т. д., мы вместе с тем *знаем*, что испытываем их, и это знание факта, непосредственно и нераздельно связанное с самим фактом, с ним и при нем неотлучно находящееся и потому справедливо называемое *со-знанием*, *con-scien-tia*, *Bewusstseyn* (т. е. *Bei-wusstseyn*), должно быть признано безусловно достоверным, ибо здесь знание непосредственно совпадает со своим предметом, мысль есть простое повторение факта, суждение есть выражение чистого тождества: $A = A$.

Пока не нарушено это непосредственное тождество между сознанием и его предметом, мы находимся на почве

40



безусловной достоверности и не можем ошибаться. Пока знание покрывает только наличный факт, оно причастно всей его несомненности; между таким знанием, то есть *чистым сознанием*, и его предметом нельзя продеть и самой тончайшей иглы скептицизма.

Безусловная самодостоверность наличного сознания есть коренная истина философии, и с ее утверждения начинается каждый обширный круг философского развития. В преддверии древней философии в некоторых из Упанишад с детским восторгом возвещается эта истина, яснейшее ее изложение находим у родоначальника средневековой философии, блаженного Августина, и ею же через двенадцать веков начинает новую философию Декарт.

Свою безусловную достоверность чистое сознание, или *знание о психической наличности*, искупает крайнею теснотою своих пределов. Это знание при своей бесспорности само по себе очень скудно и никак не может удовлетворять стремлению ума к истине. Что мне до того, что я с абсолютною достоверностью знаю тот факт, что мною испытывается то-то или то-то, что мне представляются такие-то и такие-то предметы, когда это бесспорное знание не только не открывает мне собственной природы испытываемого и представляемого, но даже не может ответить на вопрос: во сне ли или наяву все это мною испытывается и представляется, ибо та субъективная действительность, за которую одну только ручается сознание, *равно достоверна* в обоих случаях. А как только мы хотим распространить это свидетельство сознания за пределы внутренней наличности, так сейчас же теряется его безусловная достоверность и открывается с возможностью ошибок законное основание для всяких сомнений.

Вы видите перед собою пылающий камин и с бесспорным правом утверждаете безусловную достоверность этого факта, т. е. присутствие известного зрительного представления с определенными признаками цвета, очертания, положения и т.д., — об этом, но только об этом, свидетельствует ваше сознание, непосредственно повторяющее самый факт. Но если вы идете далее и начинаете утверждать, что все ощущаемые вами теперь свойства ка-



мина, а равно и другие свойства и отношения, которые в настоящий момент не испытываются, но в которых вы тем не менее уверены, как-то: твердость и вес мрамора, из которого сделан этот камин, химический состав и т.д., — что все эти свойства принадлежат некоторому реальному телу, существующему независимо от вашего теперешнего представления, засвидетельствованного непосредственным сознанием, то вы, очевидно, переходите из области достоверного факта в область спорных предположений, о которых чистое сознание, как такое, т. е. самый факт сознания, не дает никакого прямого показания и ошибочность которых может скоро обнаружиться. Вы, несомненно, видите этот камин, но, может быть, лишь в сновидении, как я в описанном сне, несомненно, ощущал себя видящим различные предметы и подходящим к окну и потом к столу, между тем как неподвижно лежал на диване с закрытыми глазами. Итак, в этом случае ваше утверждение относительно материальной твердости и самостоятельной реальности видимого вами камина оказалось бы явно ошибочным, ибо все согласны в том, что сонные грезы не творят твердых и непроницаемых тел, и никто еще не приписывал независимого бытия тем или другим частям сновидения, вне самого явления.

Но и помимо сна, предполагая бодрствующее состояние, чистое сознание факта, что вы видите этот камин, не включает еще само по себе никакого свидетельства и никакого ручательства насчет собственного бытия этого предмета: он может оказаться оптическим фокусом, или галлюцинацией.

Тот несомненный факт, что человек, утверждающий данную наличность известного предмета, может, однако, в некоторых случаях оказаться совершенно обманутым, т. е. принимающим призрак предмета, напр. камина, за его реальность, — этот факт нисколько не подрывает безусловной достоверности чистого сознания в его собственных пределах: ибо *во всяком* случае остается здесь бесспорным существование для данного сознания в данный момент того представления, которое обозначается словом «камин» и которое имеет известные, определенные признаки зрительного очертания, положения и т.д.,



одинаковые при сновидении, при галлюцинации, при оптическом фокусе и при нормальном восприятии, ибо камин всегда есть камин, а не шахматная доска и не самовар, вижу ли я его во сне или наяву, в зеркале или прямо перед собою. Во всех этих случаях имеется налицо одинаково достоверный факт: данное сознание непосредственно занято известным, определенным представлением. Свидетельство чистого сознания этим фактом и ограничивается и, следовательно, не может ошибаться. На вопрос о подлинной действительности или, напротив, только видимости данного предмета непосредственное сознание *не может* давать *ошибочного* ответа, во-первых, потому, что оно не дает на этот вопрос *никакого* ответа, а во-вторых, потому, что не ставит и самого вопроса. Пока я непосредственно сознаю присутствие перед собою камина, я не спрашиваю: что это такое?

Самая возможность какого бы то ни было «обмана чувств» именно и обусловлена первоначальной *прямотой* наличного сознания, т. е. тем, что оно не различает заранее видимости предмета от его действительности, будучи занято лишь самим представлением в его фактической наличности, *одинаковой* и в том и в другом случае. Если бы этого не было, если бы уже в самом наличном сознании фактически испытываемых состояний заключалось какое-нибудь различие кажущегося от действительного, то этим, очевидно, предотвращалась бы возможность всяких ошибок на этот счет: видя сон, я тут же всегда замечал бы, что это сон; подвергаясь галлюцинации или иллюзии, я сразу бы видел, что это галлюцинация или иллюзия, следовательно, не успевал бы даже им подвергнуться в смысле психологическом, а испытывал бы только физиологическую аномалию.

Но на самом деле в чистом сознании нет никакого различия между кажущимся и реальным, — для него все одинаково действительно, а когда привходящая рефлексия принимает эту безусловную самодостоверность субъективной наличности за указание на внешнюю реальность, то происходят те ошибки суждения, которые издревле давали повод к скептицизму, имеющему, однако, своим предметом не данные сознания, никакому со-



мнению не подлежащие, а только те или другие выводы из них.

Мы не имеем права утверждать заранее, чтобы вообще не было никаких оснований и признаков для различения кажущегося от подлинно существующего, сновидения от 5 реальности, галлюцинации от действительного происхождения, — мы уверены, напротив, что такие основания и признаки должны существовать; несомненно только, что они *не находятся в наличности сознаваемого факта* и что на них не может распространяться присущая этой наличности 10 непосредственная самодостоверность. Мы знаем, что приводящая к фактическому сознанию работа ума подвержена ошибкам, и если от них удастся освободиться и достигнуть полной достоверности, то это уже будет *другая* достоверность, выходящая за пределы элементарной 15 самоочевидности субъективного факта. К счастью, простое сознание (в изъясненном смысле) есть основной и первоначальный, но не единственный род знания.

20

IX

Если действительное и абсолютно-самодостоверное сознание несколько не ручается, как мы видели, в каждом частном случае за отдельную и независимую от него 25 действительность данных в нем фактов, каковы осязательные представления протяженных тел, пространственных движений и т.п., то мы, конечно, не имеем права утверждать, что действительность внешнего мира самого по себе дана в наличном сознании. На самом деле дана 30 известная совокупность фактов, осязательных, представляемых, мыслимых, называемая миром, но никакой гносеологической оценки этих фактов или этого факта нельзя найти в первичном сознании по самому существу его. Самое требование такой оценки, или вопрос о собственной 35 реальности внешнего мира, не может явиться в непосредственном сознании, — не может быть *дан*, а только *задан*. Как только он ставится в рефлектирующей мысли, так тотчас является в ней же и первый предварительный ответ: мы *верим* в реальность внешнего мира, а 40



- задачей философии становится дать этой вере разумное оправдание, разъяснение или доказательство³. Уклоняться от этой задачи под тем предлогом, будто реальность внешнего мира *дана в непосредственном сознании*, — значит на место философии ставить произвольное и фальшивое *мнение*. При всей распространенности такого мнения его смутность и неосновательность видны уже из того, что оно спокойно уживается с первоначальным утверждением, что мы *верим* в реальное бытие внешнего мира.
- Это утверждение принимается без возражений, и действительно против него ничего дельного сказать нельзя, а между тем оно было бы совершенно нелепо, если бы реальность внешнего мира была дана в непосредственном сознании, ибо нельзя верить в то, что присутствует, или находится в наличности. Я сказал бы абсурд, если бы стал утверждать, что *верю* в то, что сижу теперь за столом и пишу это рассуждение: я не верю в это, а сознаю это как наличную действительность, испытываемую, а не утверждаемую. Я могу верить и в самом деле совершенно уверен, что этот наличный факт имеет место не во сне, а наяву: *это* есть предмет веры (подлежащей затем разумному оправданию) именно потому, что этого не дано в непосредственном сознании, которое само ничего не говорит о различии между реальностью и видимостью; распространение же его внутренней самодостовренности на не подлежащий ему вопрос о внешней реальности ведет, как известно, к ошибкам. И теперь моя уверенность в том, что я бодрствую, могла бы, вообще говоря, оказаться ошибочной, и если эта отвлеченная возможность ошибки

³ Иногда вера называется непосредственным знанием, и это справедливо в сравнительном смысле, так как факт веры есть более основной и менее опосредствованный, нежели научное знание или философское размышление. Также говорят о непосредственном чувстве или ощущении (наприм., бесконечного, Божества), опять-таки не в безусловном смысле, а лишь по противоположению с рефлексией (см. выше). В теоретической философии и особенно в гносеологии следует избегать этих выражений, оставляя слово «непосредственный» для чистого сознания данных внутренних состояний как фактов.



не имеет в настоящем случае серьезного значения, то лишь потому, что я могу оправдать свою уверенность различными разумными соображениями, причем мне и в голову не придет ссылаться на непосредственное сознание, которое в этом деле не имеет не только решающего, но и совещательного голоса, так как оно в своей самодовлеющей простоте не ведает самого различия между 5
видимостью и реальностью, между сном и явью.

Непосредственное наше сознание видимого мира так мало ручается за его собственную реальность, что такой 10
трезвый мыслитель, как Декарт, считает сомнение в этой реальности необходимою предпосылкою философского исследования истины. Такое сомнение было бы прямо невозможным, если бы в непосредственном сознании сверхсубъективной действительности, или наличности 15
фактов, составляющих мир, была бы дана и их собственная реальность. Но Декарт понимал, что первое не ручается за второе, и основательность его предварительного сомнения только подчеркивается безуспешностью его 20
дальнейших попыток перейти без солидного моста на положительную почву.

X

25

Самодостоверность наличного сознания, как внутреннего факта, не ручается за достоверность сознаваемых предметов, как внешних реальностей; но нельзя ли из этого сознания прямо заключать о подлинной реальности *сознающего субъекта*, как особого самостоятельного 30
существа, или мыслящей субстанции? Декарт считал такое заключение возможным и необходимым, и в этом за ним доселе следуют многие⁴. И мне пришлось пройти через эту точку зрения, в которой я вижу теперь весьма

⁴ В русской философской литературе талантливую и обстоятельную защиту этого спиритуалистического взгляда мы находим у московского профессора Л.М. Лопатина как в его диссертации «Положительные задачи философии», так и в ряде последующих статей в «Вопросах философии и психологии»^{IV}.



существенное недоразумение. Чтобы не усугублять его еще другим, я должен прежде всего заявить, что и теперь, как прежде, я имею твердую уверенность в собственном своем существовании, а равно и в существовании всех обоого

5 пола лиц, входящих и даже не входящих в перепись народонаселения различных стран. Но я более прежнего заинтересован разумными основаниями такой уверенности, и не только ради их доказательной силы, но еще также ради той точности и отчетливости, которые чрез рациональное

10 исследование сообщаются самим понятиям о предмете нашей уверенности; ибо без такого исследования человек, наиболее уверенный в истине своего мнения, не может знать как следует, в *чем* он, собственно, уверен.

Итак, спрашивается: имеем ли мы в простом или пря-

15 мом сознании самодостовверное свидетельство о существовании сознающего, как этого подлинного субъекта? Есть ли такое существование нашего *я* самоочевидный факт сознания, могущий быть выраженным в логически обязательной форме?

20

XI

Чтобы связать достоверность существования субъекта

25 с тою простою самодостовверностью сознания, которая при-суща каждому его состоянию, Декарт остроумно берет именно состояние *сомневающегося* сознания^V. Пусть я сомневаюсь, говорит он, в существовании всего, но я не могу при этом сомневаться в существовании самого сомнева-

30 ющегося, так как оно налицо в самом факте сомнения. *Dubito ergo sum*, или, общее: *Cogito ergo sum*^{VI 5}. Так ли это?

Родоначальник новой философии, основательно начиная свое дело с непосредственной достоверности прямого или чистого сознания, т. е. знания о данных психических

⁵ Хотя частица *ergo* придает этому утверждению вид формального умозаключения, но, как уже давно замечено, оно есть в сущности лишь указание на предполагаемую самоочевидность факта. Сам Декарт в одном письме называет свой принцип «une connaissance intuitive» (*Oeuvres choisies de Descartes*, p. 414)^{VII}.



состояниях, как таких, — был ли прав, распространяя эту
самодостоверность или самоочевидность на убеждение в
собственном существовании субъекта? Можно упрекать
Декарта не за то, конечно, что он оставил позади себя
предварительный скептицизм своей методы, а лишь за 5
то, что он сделал это слишком поспешно.

Утверждаемая Декартом *несомненность* существова-
ния субъекта сейчас делает его точку зрения *сомнитель-*
ною. В самом деле, ему приходится настаивать на том, что
сомневаться в собственном существовании субъекта *невоз-* 10
можно. Между тем такое сомнение в действительности
бывает. При встрече с ним, как фактом, картезианцу при-
шлось бы его отрицать, т. е. отрицать действительное явле-
ние на основании его невозможности, против чего скептик
с большим правом может привести обратный аргумент: 15
я действительно сомневаюсь, следовательно, такое со-
мнение возможно — *ab esse ad posse valet consequentia*. Во
всяком случае картезианство должно уступить скепти-
цизму свою первую позицию — самый факт спора дока-
зывает, что дело идет не об истине *самоочевидной* — о 20
таких не спорят. Нужно уже для защиты картезианского
положения доказывать, что скептик, сомневающийся в
собственном своем существовании, неправильно мыслит;
что он не имеет ясных и раздельных понятий о терминах
вопроса и т.д. Итак, вместо исходной точки мышления у 25
нас теперь предмет для исследования.

Находятся ли достаточно ясные и раздельные поня-
тия о терминах вопроса у самого Декарта? «Я вижу очень
ясно, — говорит он, — что для того, чтобы мыслить, нуж-
но быть» (*Je vois très clairement que, pour penser, il faut être.* 30
Discours de la méthode, 4-me partie)^{viii}. Однако для объек-
тивной ясности и раздельности этого положения следова-
ло бы точнейшим образом уяснить значение слова *быть*
(*être*), которое, несомненно, может употребляться в раз-
личных смыслах. На свое «весьма ясное» усмотрение того, 35
что мышление предполагает бытие, Декарт ссылается на
пояснение своего основного принципа: «я мыслю, значит,
я существую», которого интуитивный характер (см. выше)
не обеспечивает его, как видно, от неясности. Итак, не-
обходимо его подвергнуть старательному исследованию. 40



Перед нами три термина: *мышление* (*Cogito, je pense*), бытие (*ergo sum, donc je suis*) и тот субъект, которому одинаково принадлежит и то и другое, который мыслит и тем самым существует. Из этих трех терминов Декартом действительно выяснен только первый — мышление. В различных местах его философских произведений с полной ясностью и несомненностью показано, что под мышлением он разумеет всякое внутреннее, психическое состояние, *сознаваемое как такое*, то есть безотносительно к его действительным или предполагаемым предметам, а также независимо от какой бы то ни было оценки этого состояния с точки зрения тех или иных норм, теоретических или практических. То мышление, из которого исходит Декарт, есть только *замечаемый факт психического происхождения* и ничего более: то самое, что выше нами рассматривалось как *сознание* в тесном смысле, как тождественная со своим содержанием прямая, простая или непосредственная *форма* сознания. Мышление в этом смысле есть нечто самодостовверное и не может вызывать никакого сомнения, спора или вопроса. Нельзя сказать того же о *мыслящем*, или субъекте.

Конечно, наше сознание самих себя есть факт несомненный, но *что* же, собственно, мы сознаем, когда сознаем себя? У Декарта ясного и определенного ответа мы не находим. Он везде *предполагает*, что мышление принадлежит какой-то особой, отличной от тела реальности, которую он безразлично называет *душой* (*âme*), духом (*esprit*), мыслящею вещью (*res cogitans, chose qui pense*), наконец, умственной субстанцией (*substance intelligente*). Когда ему возражали, что настоящий субстрат мышления может заключаться в теле и что поэтому выводить бестелесность души из факта мышления можно только, предполагая именно то, что должно быть доказано, он отвечал: я признал в себе *мышление, которому я дал название духа, и этим названием я не хотел обозначить ничего другого, как только то, что мыслит* (*rien de plus qu'une chose qui pense*); значит, я не предполагал, что дух бестелесен, а доказал это в моем шестом Размышлении, и, сле-



довательно, я не впадал в *petitio principii*^{IX 6}. Действительно, в шестом метафизическом размышлении доказывалась бестелесность *мышления*, откуда, однако, ничего нельзя заключить относительно мыслящего как чего-то *отличного* от мышления. Если же такого отличия и нет вовсе (к 5 чему очень близок смысл приведенных слов), то зачем же давать два названия с таким различным значением одному факту?

Несомненно, есть мышление (в Декартовском смысле), как факт *замечаемых* ощущений, представлений, 10 волнений и *составляемых* понятий, суждений, умозаключений, решений. Одно в являющихся в мышлении понятиях есть понятие *я*, или субъекта, имеющее то свойство, что оно связывается со всеми прочими мысленными фактами (или данными состояниями) как привходящий, втори- 15 чичный акт. Является, положим, или видится красный круг на четырехугольном зеленом поле; первичный факт сознания в данном случае состоит только в том, что замечается такой круг на таком поле: вот он! — но сейчас же привходит акт причисления этого частного факта к 20 целому ряду или группе таких фактов, связанных одним мысленным субъектом, и, таким образом, выходит: *я вижу* красный круг на зеленом четырехугольнике. Как функция неопределенного ряда психических фактов, это *я* естественно выделяется из их совокупности, выносит- 25 ся, так сказать, за скобку и принимает вид чего-то самостоятельного, то есть является мысль, что логический субъект сознаваемого ряда явлений есть выражение чего-то более реального, чем эти явления. Чего же, однако? Забудем на минуту о всякой метафизике и обратимся к 30 общему людскому мнению, которое во всяком случае, насколько оно известно, есть одно из данных при решении философской задачи и в этом качестве имеет право голоса на нашем предварительном совещании (*sine prae-* 35 *judicio* против дальнейшей проверки).

Чтобы иметь человеческое мнение, не испорченное предубеждениями, спросим только что приходящих в сознательный возраст детей. Несомненно, что настоящим

⁶ Oeuvres choisies de Descartes. Изд. Carnier 10, стр. 180^x.



- носителем своего *я* они считают свое тело; произнося свое имя, они для объяснения, *к кому*, к какому реальному субъекту оно относится, с полной уверенностью показывают пальцем себе на грудь, на живот или на голову.
- 5 Если мы возьмем памятник исторических детских лет собирательного человека — «Илиаду», то на первой же странице найдем тот же самый взгляд. Гнев Ахиллеса, затянувший войну, послал в Аид множество душ или теней храбрецов, *самых же их* распростер в поле на добычу
- 10 хищных птиц и зверей. *Сам* человек, реальный субъект, есть тело, даже мертвое, а Декартова chose qui pense есть только *тень*. — И теперь консервативный английский народ, говоря о человеческом субъекте, называет его телом: некто, или кто-нибудь, по-английски some body или
- 15 any body, т. е. некоторое *тело*, никто — no body, т. е. никакое тело, кто-нибудь другой — some body else, т. е. какое-нибудь другое тело.

- Итак, по первоначальному человеческому воззрению, реальный субъект психической жизни, настоящее
- 20 наше *я*, или мы сами, это — телесный организм. Это естественное мнение, как увидим впоследствии, не будучи само истиною, связано со многими важными истинами; взятое же в отдельности, вне этой связи, оно, конечно, не выдерживает и самой элементарной философской
- 25 критики. Следует заметить, что «методическое сомнение» не помешало самому Декарту заплатить невольную и довольно крупную дань этому наивно-реалистическому воззрению. Достаточно вспомнить его психологию с материальным сидением души в одном пункте мозга
- 30 (glandula pinealis)^{XI} и с беззаботным употреблением термина «дух», который в «Метафизических размышлениях» выражает бестелесного субъекта мысли или даже само мышление (см. выше), а в других сочинениях, напр. в трактате des passions de l'âme^{XII}, служит для обозначения
- 35 особых не то токов, не то газов (ésprits animaux), грубо-механически действующих в животном теле.



XIII

Предполагать тело, как настоящий субстрат мышления, как то, что мыслит, мы не имеем философского права уже потому, что собственное бытие тела, как и других чувственных предметов, еще не доказано. До сих пор мы имеем право утверждать лишь самодостовверное или самоочевидное, т. е. то, что дано в чистом сознании, которое, как мы видим, свидетельствует лишь об ощущениях, представлениях и других психических состояниях без всякого отношения к реальности соответствующих предметов, ибо чистое сознание (или, по Декарту, мышление) с равной силой свидетельствует о помянутых психических состояниях и тогда, когда даже наивный реализм должен признаться, что никаких реальных предметов не дано (во сне, при галлюцинациях и т.д.).

Итак, возвращаясь вместе с Декартом к точке зрения методического сомнения, будем твердо помнить, что никакого внешнего мира, никаких чувственных предметов и реальных происшествий нам не дано, а известен лишь ряд внутренних явлений, составляющих содержание чистого сознания, или мышления. Но *pour penser il faut être*^{XIII}, мышление предполагает существование мыслящего. Мы не знаем еще, однако, что такое бытие, или существование (кроме того, что дано в чистом сознании и о чем нет вопроса), а главное — мы все еще не узнали, что такое сам этот мыслящий (помимо являющейся в чистом сознании мысли и понятия о мыслящем). Ясно, однако, что нет смысла ставить и решать вопрос о существовании чего-нибудь, когда неизвестно, что это такое. Когда Декарт для выражения сущности субъекта называет его *res cogitans, substantia intellectualis, seu spiritualis*^{XIV}, то нам известно (из внутреннего опыта, или чистого сознания) только содержание причастий и прилагательных, а существительные остаются во мраке. Термины *res, substantia*^{XV}, которые именно должны обозначать самого субъекта, поскольку он есть нечто большее, чем атрибут мышления, — эти главные термины взяты Декартом без всякой критической проверки из той самой схоластики, которую прежде всего должно было выкинуть за борт мето-



дическое сомнение и к которой наш философ вообще относился с большим пренебрежением. В своих «Метафизических размышлениях» и приложениях к ним он не дает никакого объяснения или вывода этих терминов.

- 5 В «Principia»^{xvi} есть только схоластическое определение субстанции, но без всякого указания на возможность какого-нибудь реального содержания для этого понятия.

Декартовский субъект мышления есть самозванец без философского паспорта. Он сидел некогда в смиренной
10 келии схоластического монастыря, как некоторая *entitas*, *quidditas* или даже *haecceitas*^{xvii}. Несколько переодевшись, он вырвался оттуда, провозгласил *cogito ergo sum* и занял на время престол новой философии. Однако ни один из его приверженцев не мог толком объяснить, откуда взял-
15 ся этот властитель дум и кто он такой.

Всего курьезнее решается вопрос позднейшим издателем и благоговейным комментатором Декарта, известным Виктором Кузеном. Знаменитый принцип *cogito ergo sum* есть утверждение личного существования (*l'existence personnelle*). Декарт «знает умственный прием (*le procédé intellectuel*), открывающий нам личное существование, и он описывает этот прием так же и еще более точно, чем
20 какой-либо из его противников. Это не есть, по Декарту, умозаключение, а одно из тех первичных понятий (*conceptions premières*), которым сто лет спустя Рид и Кант доставили такую знаменитость под именем *конститутивных принципов человеческого ума и категорий рассудка*⁷.

Разумеется, искать таких вещей, как *l'existence personnelle*, в таблице Кантовых категорий столь же тщетно, как
30 и в таблице умножения. Речь идет, очевидно, о другом Канте, подобно тому как Юрий Милославский, сочиненный Хлестаковым, был другой, а не тот. На следующей странице читаем: «От личного существования, или от человечества (человечности? — *l'humanité*), Декарт вос-

⁷ *Victor Cousin*. Vrai sens de l'enthymème cartésien: je pense, donc je suis, в приложении к *Oeuvres choisies de Descartes* 433–434 [Виктор Кузен. Истинный смысл декартовской энтимемы: я мыслю, следовательно, существую. — В приложении к «*Oeuvres choisies de Descartes** (P. 433–434).].



ходит к Богу и нисходит затем к вселенной. Личное существование есть краеугольный камень постройки; все им держится; оно держится только собою. Душа доказывает Бога и чрез Него — вселенную; но никакой предшествующий принцип не доказывает душу; ее достоверность первоначальна; она нам открыта (*elle nous est révélée*) в отношении (*dans le rapport*) мысли к мыслящему существу»⁸. Вот так категории! Можно считать такие вещи, как *existence personnelle, humanité, âme*, за самый прекрасный товар, но нельзя не видеть, что это сплошная контрабанда.

XIV

От несомненного и самодостовверного факта мышления автор «Речи о методе» прямо перескочил к субъекту метафизическому, унаследованному от схоластики, но оказавшемуся у него еще более бессодержательным, чем там. Были упущены из внимания два другие различные понятия субъекта, и это есть первое различие, которое должен сделать всякий желающий *bene docere*⁹.

Когда говорится: *я мыслю*, то под *я* может разумеаться или чистый субъект мышления, или же эмпирический субъект, т. е. данная живая индивидуальность, другими словами, субъект в смысле *отвлеченном* или субъект в смысле конкретном. Не сделавши с самого начала с достаточной ясностью и отчетливостью этого необходимого различения, Декарт впал в роковую путаницу, смешавши вместе признаки обоих понятий о субъекте и создавши незаконным образом третье — несомненного ублюдка, ибо, с одной стороны, Декартова духовная субстанция до того отвлеченна, что совпадает до неразличимости с *мышлением вообще* (см. выше), а с другой стороны, она есть индивидуальное существо, или вещь (*res, chose*), заседающее в середине мозга каждого отдельного человека. Я

⁸ Там же, стр. 435.

⁹ Старое правило: *qui bene distinguit bene docet* [кто хорошо выявляет различия, тот хорошо учит (*лат.*).].



не говорю, что кроме картезианского ублюдка не может быть истинного третьего понятия о субъекте. Но прежде всего нужно ясно различать два первые. Чистый субъект мышления есть *феноменологический* факт, не менее, но и не более достоверный, чем все другие, т. е. он достоверен безусловно, но *только* в составе наличного содержания сознания, ибо как явление в собственном, теснейшем смысле этого слова. Когда является в сознание мысль о я, то это *я* очевидно есть факт психической наличности, или непосредственного сознания. *Я* фактически дано, или является так же, как и все прочее. Когда я сознаю себя как видящего этот портрет, висящий на стене, то оба термина этого данного отношения имеют, конечно, одинаковую достоверность. Это ясно как для общего мнения, или наивного реализма, так и для философской рефлексии. С первой точки зрения и я, и то, что дано в этом моем зрительном представлении, существуют равно реально и независимо друг от друга, и если я остаюсь самым собою и сохраняю неизменно свою реальность, смотрю ли на этот или на какой-нибудь другой предмет, а также и когда вовсе ни на что не смотрю, то ведь и эта стена с портретом также остается (для наивного мнения) тем же реальным предметом, смотрит ли на нее кто-нибудь или не смотрит. Такое наивное мнение устранено методическим сомнением, указавшим, что бесспорная действительность принадлежит этой стене лишь как содержанию данного представления, которому, может быть, не соответствует никакой другой действительности; но точно так же и видящее эту стену *я* самодостовренным образом существует лишь как субъект представления, или другого данного психического состояния, и приписывать ему бесспорную или очевидную действительность *за пределами* таких данных состояний мы не имеем никакого философского права, тем более что нам даже невозможно прямо сказать, чем бы, собственно, был этот субъект за пределами своего феноменологического бытия, или имманентного явления. Есть, правда, между чистым *я* и теми психическими состояниями, с которыми оно соотносится, то различие, что последние многообразны и изменчивы, а сопровождающий всех их мысленный субъект — один и



тот же. Но это несомненное различие между подвижной окружностью сознания и его постоянным центром не выходит за пределы феноменологической, или имманентной области. Из того, что всевозможные психические состояния соотносятся с одною и тою же мыслью *я*, никак не следует, чтоб это *я* было не мыслью, а чем-то другим. Непременный член какого-нибудь присутствия не есть в этом качестве представитель высшей инстанции. Другое дело, если бы существовало сознание творческой деятельности нашего *я* в самом возникновении его представлений, чувств, желаний и т.д., если бы между ними было такое различие, что *я* выступало бы в сознании как творческая энергия, или подлинный акт, а все прочее характеризовалось бы только как его пассивное произведение, — если бы, например, теперь, смотря на эту стену с висящим на ней портретом, я непосредственно сознавал, *что она произведена мною*, моим собственным, внутренним действием, а также сознавал бы и *как* это сделано. Но не только по отношению к таким представлениям, которые связаны с так называемыми внешними чувствами и принимаются наивным мнением за независимые реальности, но и относительно более простых внутренних явлений, каковы желания и душевные волнения, никакого сознания о них как о произведениях субъективного творчества не существует. Всякий сознает себя желающим и чувствующим, но, насколько известно, никто никогда, ни наяву, ни даже во сне, не сознавал себя творцом своих желаний и чувств, т. е. их настоящей причиной, или достаточным основанием. Выражая этот факт в схоластических терминах, следовало бы сказать, что *я сознаю себя всегда как только субъекта своих психических состояний, или аффектов, и никогда как их субстанцию*¹⁰. Таким образом, на почве наличной действительности нет повода приписывать субъекту сознания, *как таковому*, другой реальности, кроме феноменологической. Мы находим его как постоянную форму, связывающую все многообразие пси-

¹⁰ Этому отвечает и этимология двух слов, *subjectum* и *substantia*: в состав первого входит причастие страдательное, а второго — активное.



- хических состояний, как неизменный, но пустой и бесцветный канал, через который проходит поток психического бытия. И если мы, однако, не признаем себя или свое *я* такою пустотой и бесцветностью, то лишь потому, что
- 5 под самодостовверного субъекта сознания представляем нечто другое, именно нашу эмпирическую индивидуальность, которая, конечно, может быть весьма содержательной, но зато — увы! — не представляет собою той самоочевидной, непосредственной действительности,
- 10 которая принадлежит чистому *я*, или феноменологическому субъекту. Когда *я* мыслю, *я* не могу сомневаться в себе как мыслящем, или в этом *я*, как феноменологическом условии данного мышления, но ничто не мешает усомниться в достоверности той самой эмпирической индивидуальности, которая до того представлялась дей-
- 15 ствительным и постоянным воплощением этого *я* или отождествлялась с ним самим. В этом смысле можно, а предварительно и должно, сомневаться в собственном существовании. Тут нет никакого логического противоре-
- 20 чия, ибо сомневающийся и предмет сомнения не будут здесь тождественны между собою: первый есть постоянный и неизменный субъект сознания — чистое *я*, а второй — та конкретная изменяющаяся в своих очертаниях и объеме «процессирующая» (*werdende*)^{xviii} особь, от ко-
- 25 торой нефилософское *мнение* не отличает мыслящего субъекта, как такого. Практически существование этого конкретного *я* или человеческой индивидуальности предполагается как несомненное, но изъять вопрос о нем из области теоретического или методического сомнения
- 30 значило бы сделать из философии вместо проверенного знания о безусловной истине только правильное рассудочное мнение (*ὁρθὴ δόξα κατὰ λόγον*)^{xix}.



Если так называемые обманы чувства (иллюзии и галлюцинации) дают нам право сомневаться в достоверности ощущения как свидетельства о предметной реальности мира физического, то замечаемые, хотя и не столь часто, обманы самосознания побуждают равным образом сомневаться в его показаниях о подлинной действительности нашего психического субъекта.

В одном специальном издании не так давно сообщалось, что во время эксперимента по гипнотизму, во Франции, одна скромных нравов молодая девица из рабочего класса под влиянием внушения принимала себя, судя по ее минам, жестам, словам и поступкам, сначала за пьяного пожарного, а потом за архиепископа парижского. Не ручаясь, конечно, за полную достоверность именно этого факта, привожу его только как пример многих компетентно засвидетельствованных и занимающих науку случаев раздвоения, растроения и т.д. личности. Ясно, что такие факты, хотя бы их было гораздо меньше, в корне подрывают мнимую самодостоверность нашего личного самосознания, или обычную уверенность в существенном, а не формальном, или феноменологическом только, тождестве нашего я. Не количество снов, разумеется, а самый факт сновидения имел значение для Декартова сомнения в реальности внешнего мира. Но если факт субъективных призраков, принимаемых спящим за внешнюю реальность, колеблет в философе абсолютное доверие и к той реальности, которую мы воспринимаем, по-видимому, в бодрственном состоянии, то и факт гипнотического лже-сознания о своем я должен возбуждать предварительное недоверие и к тому самосознанию, которое, по-видимому, не связано ни с какою аномалией. Ведь безусловного и внешнего критерия для нормальности наших состояний или *готового* ручательства за отсутствие в данном случае гипноза или чего-нибудь подобного мы, философски говоря, допустить не можем. Да и житейски говоря, как спящий обыкновенно не знает, что он спит, и безотчетно считает себя бодрствующим или, точнее, не ставит вопроса о различии этих состояний, так и загипнотизи-



рованный субъект не отдает себе отчета в своем положении и чужие внушения прямо принимает за собственное самосознание. Следует заметить, что формальный, или феноменологический, субъект при этом вовсе не изменяется: *я, мне, меня, мое* остаются как ни в чем не бывало. Оно и неудивительно: субъекту сознания, как такому, нечего изменять в себе, так как в нем самом по себе ничего и не содержится, — это только форма, могущая с одинаковым удобством вмещать психический материал всякой индивидуальности — и модистки, и пожарного, и архиепископа.

XVI

15

Факт мнимого самосознания прежде всего наводит на мысль, что древние римляне не ошибались, может быть, когда вместо *лицо*, или *личность*, говорили *личина* («*persona*» первоначально значит «маска»). Если в одном случае, как в приведенном выше, те лица, в виде которых определяется эмпирическое самосознание данной особи, бесспорно признаются и житейским мнением лишь за гипнотические маски, невольно надетые на себя субъектом другого пола и звания, то философски нельзя отрицать а priori и без исследования возможности того же и во всяком другом случае. Как эмпирический субъект, сознающий себя пьяным пожарным или же архиепископом парижским, может, по общему признанию, быть на самом деле молодой модисткой, так возможно и то, что данный теперь в моем самосознании Владимир Соловьев, пишущий главу из теоретической философии, есть в действительности лишь гипнотическая маска, надетая каким-нибудь образом на королеву мадагаскарскую Ранавало или на госпожу Виргинию Цукки, и если у меня нет положительных оснований и поводов признавать такую метапросопею как факт, то нет также и философского права отрицать заранее и безусловно ее возможность. Положим, я не думаю серьезно, что я могу быть только гипнотическою маской посторонних женщин или мужчин; но ведь точно так же я не думаю серьезно в на-



стоящую минуту и того, что эта комната, которую я вижу кругом себя, и этот сад, который я вижу в окно, могут быть лишь субъективными состояниями моего сознания; я твердо уверен в являемой реальности этих предметов, однако незадолго перед сим я сам мог убедиться, что на 5 такую уверенность безусловно полагаться невозможно и что методическое сомнение в реальности внешнего мира не есть праздная игра ума. Конечно, и Декарт не думал серьезно, что весь окружающий его мир может быть сновидением, произведением его мысли или обманом его 10 чувств; и все-таки не напрасно положил он такую гипотезу в основу философии, и если его можно в чем упрекать, то лишь в том, что он слишком поспешно покинул эту основу и вместо того, чтобы на ней возводить прочное здание проверенного мышления, стал строить догматические 15 карточные домики на зыбком песке полунаивно-го, полупедантического реализма.

Во всяком случае и живая *сила* уверенности, практически устраняющей сомнение, и логическое *право* требовать отчета в такой уверенности, и, наконец, философская 20 *обязанность* не отказывать в этом требовании — все это совершенно одинаково для обоих свидетельств: как для свидетельства эмпирической чувственности в пользу реального бытия внешних предметов, так и для свидетельства эмпирического самопознания в пользу подлинной 25 действительности нашего психического субъекта. Одинакова для обоих и польза методического сомнения.

Я не хотел бы ни уменьшать, ни преувеличивать важности этого сомнения. Философское мышление должно быть искренним, и я признаюсь откровенно, что я уверен 30 не только в действительном существовании мира природного со всем живущим в нем и не только в бытии своей души и тела и в тождестве своей личности, но еще уверен и в том, что с Божией помощью могу философски оправдать свою уверенность. Но именно ради этого и 35 дорого предварительное методическое сомнение как относительно внешней, так и относительно внутренней реальности, ибо этим сомнением не только полагается начало философского процесса проверки наших мнений, но и обуславливается желанный конец его, который ни- 40



как не будет простым возвращением к прежнему верованию, а должен выразиться в новом, лучшем понимании мира, не только формально более осмысленном, но и по существу глубоко преобразованном. Я не могу заранее
5 ручаться за такой результат будущей философии, но знаю только, что без предварительного сомнения во *всех* догматических взглядах он совершенно невозможен. Впрочем, относительно внешнего мира дело уже наполовину сделано. Если в настоящее время точки зрения субъективного
10 идеализма, солипсизма, иллюзионизма едва ли представляются соблазнительными и опасными для какого-нибудь философа, то, с другой стороны, не найдется, конечно, и такого мыслителя, который бы придавал элементам и формам физического мира, веществу, пространству, вре-
15 мени ту безотносительную реальность, какую они имеют для умов, непочатых критическим сомнением. Но такой же, а может быть, и гораздо больший переворот должна произвести последовательная философская проверка наших понятий об элементах и формах мира внутрен-
20 него; а первое условие для этого есть методическое сомнение в принятых на веру положениях о психическом субъекте. Это сомнение не есть игра в жмурки, а необходимый возбудитель преобразовательной работы мышления.

25

XVII

Если в обычном течении жизни сомнение в собствен-
30 ном существовании, или в тождестве своей личности, не имеет практической серьезности, то ходячие мниморациональные соображения, которые противопоставляются этому сомнению, еще менее могут быть признаны серьезными в смысле философском. Указывают, например, на
35 то, что гипнотический подмен самосознания есть состояние преходящее, кратковременное, вызванное определенными искусственными причинами, тогда как нормальное сознание своего личного тождества непрерывно и связано со всею совокупностью прошедшего опыта. Не гово-
40 ря о том, что раздвоение и растроение личности бывает



иногда долговременным, правильно периодическим и независимым от постороннего видимого гипнотизирования, приведенное выражение само по себе может иметь какой-нибудь смысл лишь на почве нашего реализма.

Конечно, мне представляется, что я не со вчерашнего дня сознаю себя этим, а не иным субъектом, мое самосознание захватывает значительную сумму явлений прошедшего. Но что же такое, собственно, эта сумма прошедшего? Разве она лежит у меня в кармане или находится в банке на текущем счету? Ведь она существует в данную минуту лишь как *воспоминание*, т. е. как состояние сознания, нераздельное с тем, что я испытываю *теперь*, и само собою понятно, что в случае иллюзии самосознания она включает в себя и иллюзию памяти: сознавая себя доктором философии, а не мадагаскарскую королевою, я, естественно, могу и вспоминать, т. е. представлять, как прошедшее, университетские диспуты, лекции, печатные труды, а не какие-нибудь сцены из африканской жизни. Вместо доказательства моего личного тождества это могло бы быть ассоциацией иллюзий во времени, как во сне бывает такая ассоциация иллюзий в пространстве: так, перенесенный сновидением в Шотландию, я вижу шотландские озера и холмы. Конечно, и та модистка, когда воображала себя парижским архиепископом, если б ее навести на линию воспоминаний, вспомнила бы, по всей вероятности, не то, как ее отдавали к мастерице на выучку, а то, как ее рукополагали в священный чин.

XVIII

Уверенность в самотождестве эмпирического субъекта колеблется и независимо от фактов, открываемых гипнозом и другими ненормальными состояниями. Раз мы подвергаем вопросу собственную реальность внешних существ и предметов (а не подвергать ее вопросу значит отказаться от философии), мы логически не можем удерживать реальность эмпирического субъекта, так как она неразрывно связана с неопределенным множеством фактов внешнего опыта в пространстве, времени и причин-



- ности и не может иметь большей достоверности, чем они. Конечно, отдельные факты внешнего опыта, с которыми связано мое существование, могут быть заподозрены в своей действительности без заметного ущерба для моей
- 5 уверенности в собственном бытии как *этого* лица; но другое дело, когда сомнение относится к целым группам фактов или даже ко всей их совокупности. В мою уверенность, что я существую как Владимир Соловьев, т. е. как субъект этого определенного жизненного содержания,
- 10 ния, несомненно, входит и уверенность, что я родился в Москве, в 1853 году, и крещен в церкви Воскресения, что на Остоженке, священником Добровым. Конечно, если бы мне было доказано, что это ошибка, что на самом деле я родился в другом месте, в другом году и крещен другим
- 15 священником, то это не изменило бы твердость моего сознания, тем более что помянутые факты я принимал по доверию к чужому свидетельству, а не по собственному воспоминанию. Но, следуя методическому сомнению, я должен ведь допустить нечто большее — не только то, что
- 20 я родился не в Москве и т.д., а еще и то, что самой Москвы вовсе нет в действительности, что этот город со всеми улицами и церквями в нем, а равно и все сословие священников и даже самый чин крещения — все это существует только в моем сновидении, которое может сейчас
- 25 же исчезнуть без следа: при такой мысли мое самосознание, конечно, должно сильно шататься, и необходимо является вопрос: да я-то сам — кто такой? А так как подобное сомнение в реальности фактов должно быть допущено неограниченно относительно всего находящегося в окружающем мире и так как все данные моей физической,
- 30 духовной и общественной жизни по самому содержанию или понятию своему неотделимы от фактов внешнего мира, то с устранением всех этих фактов, как сомнительных, не останется и во мне самом ничего несомненно-
- 35 го — самодостоверность субъекта превратится в пустое место. С исчезновением всякой психологической действительности индивидуальное я совпадает с безразличным феноменологическим субъектом, и личное тождество сводится на форму тождества вообще $A = A$. Ничего большего по праву не может заключать в себе декартовское
- 40



cogito ergo sum. Ибо с устранением внешнего содержания жизни необходимо устраняется и соотносительное с ним внутреннее, и сохраняется только пустая форма.

5

XIX

Итак, нам все еще не дается подлинный субъект внутреннего мира: есть, с одной стороны, самодостовверная, но совершенно пустая форма сознания, а с другой 10 стороны — обильное, но призрачное его содержание. Указывают, правда, некоторый благовидный выход из этого заколдованного круга, именно через понимание нашего субъекта как *потенции* психологического бытия, способной переживать все те, хотя бы и обманчиво ре- 15 ализуемые или объективируемые, состояния, которые образуют всю нашу эмпирическую действительность. Но и при такой уступке методическому сомнению понятие души как пребывающей потенции не может быть пропущено без внимательного рассмотрения его вида на жи- 20 тельство в области теоретической философии.

Мы имеем здесь дело не с прямым фактом сознания, а с произведением рефлексии, с отвлеченным понятием. Оно отвлечено от некоторых фактических отношений, внешних и внутренних. Так, например, когда мы замеча- 25 ем, что дуб вырастает не из другого какого-нибудь зерна, а единственно только из желудя, в котором, однако, определенные формы и свойства зрелого дуба так же отсутствуют, как во всяком другом предмете, то, не находя возможным ни признать, что дуб, как наличный предмет, 30 заключен в желуде, ибо это противоречит очевидности, ни допустить, что его там вовсе нет, ибо тогда он возникал бы из ничего, мы различаем два состояния бытия — актуальное и потенциальное (действительное и возможное) — и говорим, что желудь есть потенция дуба. Ничто не мешает 35 нам приводить таким способом в порядок свои представления, но мы должны помнить при этом, что дубы, желуды, а следовательно, и необходимые отношения между ними суть только части того внешнего мира, реальное существование которого еще находится для нас под сомнением. 40



Другой, более близкий к цели и, по-видимому, более надежный источник, из которого почерпается понятие потенции, находится в опыте внутреннем. Пробуждаясь каждый день ото сна, мы находим душевную жизнь нашу в том самом составе и положении, в каком, по нашему воспоминанию, она была в момент усыпления. Ввиду этого, признавая, с одной стороны, действительный перерыв в нашей психической жизни, а с другой стороны, не считая возможным понимать его как полное ее прекращение на время, ибо тогда она возникала бы без всякой внутренней основы и пробуждение было бы творением из ничего, мы говорим, что эта жизнь существовала во время сна потенциально, или в скрытом состоянии. Точно так же и о психическом бытии тех явлений, которые мы вспоминаем после временного забвения, мы говорим, что они существуют в нашей памяти в скрытом виде, или потенциально. Во всех подобных случаях понятие потенции отвлечено от фактов относительности и непостоянства нашего явного, или наличного, сознания. Обыкновенно с этим отвлечением от фактических данных соединяется *представление* о потенции как особом реальном существе, поочередно вбирающем и выпускающем свои действительные состояния, подобно щупальцам какого-нибудь элементарного животного.

25

XX

Может быть, понятие потенциальной сущности не очень далеко от истины, но во всяком случае это есть создание рефлексии, требующее философской проверки, а не прямое данное сознания. Ясно также, что определение души как особой потенции может иметь смысл лишь в силу предполагаемого тождества индивидуального субъекта и, следовательно, само никак не может служить основанием для утверждения этого тождества. В самом деле, *предполагая*, что я сегодня реально тот же, как и был вчера, по своему теперешнему воспоминанию, я заключаю, что во мне есть нечто неистребимое промежуточным состоянием актуальной бессознательности, или иносос-



знательности. Но ведь подлинность, или реальное тождество личности, и есть именно то, что требуется доказать. Непосредственно за это тождество ручается только данное воспоминание, которое, однако, может быть так же ошибочно во времени, как чувственное восприятие бывает ошибочно в пространстве. Из того, что я теперь отчетливо помню все то, что было вчера, никак не следует, чтобы этот вчерашний день не мог быть сегодняшней иллюзией.

На вопрос, в чем и как сохраняется душевная жизнь во время сна, никакой прямой ответ не обязателен с точки зрения предварительного сомнения. Может быть, эта жизнь не сохраняется ни в чем и никак, ибо возможно, что самого этого сна вовсе не было в действительности, а возможно также и то, что он еще продолжается и теперь. Я не говорю уже о том, что и *время*, в котором предполагается пребывание личного тождества при смене состояний, вызывает, как и пространство, вопрос о своей подлинной природе и о достоверности своего реального бытия, и без философского решения этого вопроса нельзя строить чего-нибудь на данных, имеющих смысл только по отношению ко времени, которое, однако, может оказаться чистою иллюзией.

Итак, понятие души как потенции не может служить прочной опорой для философского убеждения в достоверном, или подлинном, бытии психического субъекта, ибо само это понятие, чтобы стать показателем чего-нибудь истинно существующего, еще нуждается в опоре и оправдании. Следовательно, мы остаемся при необходимости распространять предварительное сомнение равномерно на обе стороны мыслимого — как на предметы внешнего мира, так и на субъекта собственной душевной жизни.

XXI

35

Нельзя ни в каком случае сомневаться в одном: в *наличной* действительности, в факте, *как таком*, в том, что *дано*. Создается присутствие таких-то ощущений, мыслей, чувств, желаний, следовательно, они существуют как



такие, как сознаваемые, или как состояния сознания. Тут обычно ставится вопрос: *чьего* же сознания? — причем подразумевается, что самый этот вопрос уже предпрещающим образом указывает на реальное участие, в деле сознания, нашего *я* как подлинного субъекта, потенции, субстанции и т.п.

Я и сам прежде так думал и с этой точки зрения возражал в своей магистерской диссертации¹¹ против Гегелева панлогизма и Миллева панфеноменизма; возвратившись в последнее время к пересмотру основных понятий теоретической философии, я увидел, что такая точка зрения далеко не обладает той самоочевидною достоверностью, с какой она мне представлялась. Дело в том, что не только всякий ответ должен быть проверен отчетливою мыслью, но то же требуется от всякого вопроса. В житейском обиходе можно, не задумываясь, спрашивать: чей кафтан? или чьи калоши? Но по какому праву можем мы спрашивать в философии: чье сознание? — тем самым предполагая подлинное присутствие разных *кто*, которым нужно отдать сознания в частную или общинную собственность? Самый вопрос есть лишь философски-недопустимое выражение догматической уверенности в безотносительном и самотождественном бытии единичных существ. Но именно эта-то уверенность и требует проверки и оправдания чрез непреложные логические выводы из самоочевидных данных. Такого оправдания я не нашел для нее ни в Декартовой презумпции *cogito ergo sum*, ни в Лейбницево́й гипотезе монад, ни в Мэн-де-Бирановых указаниях на активные элементы сознания^{xx}.

При настоящем положении дела на вопрос, *чье* это сознание или кому принадлежат данные психические факты, составляющие исходную точку философского рассуждения, можно и должно отвечать: *неизвестно*; может быть, никому; может быть, любой индивидуальности эмпирической: Ивану Ивановичу или Петру Петровичу, парижской модистке, принимающей себя за парижского архиепископа, или архиепископу, принимающему себя за модистку; может быть, наконец, тому общему трансцен-

¹¹ Кризис западной философии. М., 1874 г.



дентальному субъекту, который, по причинам совершенно неизвестным а priori, впал в иллюзию сознания, в распадение на множество мнимых лиц, подобных тем, которые создаются в сновидениях. Какая из этих возможностей имеет для себя преимущества достоверности, — это, очевидно, может быть решено только исследованием, ибо не только Иван Иванович, или модистка, или архиепископ, но даже сам трансцендентальный субъект — все они не представляют простого, непосредственного данного факта сознания, а суть лишь выражения психологически опосредствованной уверенности, требующей своего логического оправдания.

XXII

15

Цель предыдущих рассуждений состояла не в том, чтоб утвердить какую-нибудь положительную истину или опровергнуть что-нибудь ошибочно принимаемое за истину, а единственно в том, чтобы ограничить *беспорную* область *наличного* сознания от области всяких утвердительных и отрицательных мнений, верований и убеждений, которые могут оказаться истинными или ложными, но которые уже оказываются *спорными*. Единственный интерес здесь пока в том, чтобы охранить самый источник философского мышления от каких бы то ни было посторонних влияний. Этим интересом руководствовались и родоначальники новой философии, Бэкон и Декарт, особенно последний; и если бы он остался всесторонне верен своему началу методического сомнения, позднейшим мыслителям не приходилось бы начинать теоретическую философию с азбуки.

Возражения против картезианства в настоящем рассуждении имеют в виду не какие-нибудь идеи Декарта, а только его отказ от сомнения перед известною идеей. Предварительный скептицизм Декарта оказался односторонним без всякой серьезной попытки объяснить и оправдать эту односторонность. Он прекрасно различил относительно внешних предметов бесспорное от спорного, наличное от предполагаемого. Тот стол с книгами, ко-



торый я вижу теперь перед собою, есть нечто бесспорное и наличное, в смысле присутствия в сознании этого представления с отличающимися его геометрическими и чувственными признаками (оно бесспорно; если я вижу стол, то ни мне, ни кому-нибудь другому не придет в голову утверждать, что я вижу верблюда); но затем возникает вопрос: что такое этот стол в смысле реальности — сновидение ли, явь ли, обусловленная всецело природой субъекта, ее испытывающего, или же независимый от субъекта (и в какой мере, и с каких сторон независимый) реальный предмет или вещь? Любой из ответов может быть истинным, т. е., другими словами, все эти ответы предварительно (до исследования и доказательства) суть только спорные предположения: если бы какое-нибудь из них было бесспорно, то в чем же был бы вопрос, и если бы оно было не предположением, а очевидною наличностью, то другие предположения, его исключающие, оказались бы в противоречии с очевидностью, были бы немыслимы.

На этом остановилось методическое сомнение Декарта. Между тем такое же различие между наличным и предполагаемым, между бесспорным и спорным находимы и по отношению к субъекту, сознаваемому как нечто отличное от других явлений. Поскольку мысленное различие *я* от того, что не есть оно, присутствует в данном сознании, *я* должно быть признано бесспорным наличным фактом, делается ли это различие между *я* и *не-я* по поводу данного представления о внешнем предмете, по поводу чувствования, желания, усилия, или же оно происходит чисто теоретически, в отвлеченной мысли или рефлексии. Во всех этих случаях, поскольку различие субъекта как ото всего другого, так и от его собственных состояний *присутствует* при самих этих состояниях, *я* должно быть признано как бесспорный наличный факт. Это — вне вопроса. Никто не может сомневаться в том, что *я сознается*, когда оно сознается. Но затем возникает вопрос: что же такое *есть я*? Исчерпывается ли оно этим своим являемым, или феноменологическим, бытием, относительно которого нет сомнений? Есть ли оно только одно из множества психических состояний, мысль, как и всякая другая, явление среди других явлений (*мнение* англ-



лийской психологической школы)^{xxi}? Или *я* есть нечто особое и единственное в своем роде, не одно из явлений, а общее, формальное условие всех, априорный связующий акт мысли, соприсущий *implicite*, хотя бы и незаметным образом, всякому явлению, но не существующий, однако, 5 вне этой своей связующей функции (точка зрения Канта)? Или, наконец, *я* есть некоторая сверхфеноменальная сущность, или субстанция, реальный центр психической жизни, имеющий собственное бытие независимо от данных своих состояний (мнение, смутно принятое Декартом и с большей ясностью и раздельностью защищаемое 10 позднейшими спиритуалистами, у нас в последнее время проф. Лопатиным)?

Нескончаемый спор между этими тремя мнениями с достаточною очевидностью показывает, что ни одно из 15 них не может быть признано бесспорным — вот все, что я пока утверждаю, ничего не предрешая. Ясно, что дело идет об истинности или неистинности известного предположения, а не о самодостоверности наличного факта. Допустим, например, что бытие нашего *я*, или души, как 20 субстанции, было бы дано непосредственно в наличных состояниях сознания, — ясно, что никакого вопроса и сомнения об этом бытии не могло бы и возникнуть, как не возникает вопроса или сомнения относительно присутствия в сознании какого-нибудь представления, аффекта 25 или желания, когда они действительно там присутствуют. А как только есть вопрос и спор, так уже ясно, что дело может идти об истинности предположения, но никак не о наличности факта. *Истина* может быть не данной, скрытой, требующей исследования и открытия, но не данная, 30 скрытая, открываемая *наличность* есть *contradictio in adjecto*, т. е. бессмыслица.

Итак, всякий имеет философское право утверждать и доказывать, что душа есть реальное существо, или субстанция, — что это есть истина; но никто без оскорбления 35 логики не может утверждать и доказывать, что эта истина есть наличный факт, ибо если бы она в самом деле была дана в наличном сознании, то это уже и было бы полным доказательством, а если она не дана, то бессмысленно доказывать, что не данное есть данное. 40



Данная, или, точнее, даваемая в сознании психическая наличность, или психический процесс, как такой, не зависит ни от каких мнений; факт присутствия или отсутствия чего-нибудь в сознании одинаков со всех точек зрения. Отсюда, очевидно, не вытекает никакого предпочтения для того мнения, которое, внимательнее других останавливаясь на этой наличности, признает только ее одну. Из того, что наличные факты существуют, не следует, чтобы не было ничего другого, и из того, что эта наличность известна нам в форме чистого сознания, не следует, чтобы не было никакого другого способа знать то, что есть.

Мы должны начинать с разграничения между данным и заданным, между наличностью и предположениями. Но разграничивать одно от другого не значит ограничиваться одним. Только элементарные умы живут одною психическою наличностью, как только первобытные хозяйства существуют одним натуральным имуществом.

На почве наличного сознания вырастает требование выйти за ее пределы; среди колеблющейся пестроты эмпирических явлений *является* искание чего-то более прочного и верного. Мы еще не можем сказать, к чему приведет нас это искание, но ясно, что само оно есть нечто достоверное. Если мы не довольствуемся наличностью сознания, потоком душевных состояний и явлений, ясно, что есть у нас что-то кроме него: $A + b$ не может быть равно A .

Мы определили область чистого сознания, или психической наличности. Эта область, представляющая *самодостоверные* данные, должна быть исходною точкой философии. Мы видим, что истина не дана здесь, а только задана. Если бы она была фактом наличного сознания, то ее не нужно и невозможно было бы искать, следовательно, не могло бы быть и никакой философии. Но, к неудовольствию одних и к утешению других, философия *есть*. Есть наличная действительность и есть требование другого, большего: есть *сознание факта* и есть *стремление к познанию истины*. Посмотрим, куда оно нас приведет.

Достоверность разума

I

Есть безусловно достоверное, никакому сомнению к спору не подлежащее знание, — именно знание того, что дается или происходит в различных душевных состояниях, поскольку они берутся в своей простой наличности, как психические факты. Испытывая, например, ощущение 5
тепла, мы знаем, что нам тепло, т. е. что данное ощущение действительно существует (как ощущение этого качества); дальнейшие выводы из этого факта могут быть сомнительны и ошибочны, но знание о самом психическом факте как данном безусловно, достоверно и ничем 10
опровергнуто быть не может. Какой-нибудь спор в этом отношении возможен лишь по явному недоразумению, вроде спора между Тургеневым и его слугою: «Мне холодно, затопи печку!» — «Помилуйте, Иван Сергеевич, какое холодно — совсем тепло: ведь с утра топлено». — 15
«Ну, послушай! Положим, я глуп, положим, я набитый дурак, но не до такой же степени я глуп, чтобы не знать, холодно мне или тепло».

Это прямое сознание психической наличности есть знание не только безусловно достоверное, но при всей 20
своей скудости всеобъемлющее в известном смысле. Ибо все бывает и психическою наличностью, область которой, очевидно, не ограничивается одними ощущениями, а включает в себя *с известной стороны* и всякую мысль, как самую отвлеченную и формальную, так и самую сложную 25
и многосодержательную. Положим, нам дано какое-нибудь универсальное и утонченнейшее метафизическое учение, логически объясняющее все существующее из одного абсолютного начала. Достоверна или нет такая система в смысле объективном, т. е. имеет ли какую-ни- 30



будь действительную силу и значение та связь понятий и явлений, которая утверждается в этой системе, заранее нельзя знать; но уже *заранее* можно и должно утверждать полную достоверность этой системы как данного сознания: пока о ней мыслится, она составляет такой же непрерываемый, безусловно-достоверный факт, как то ощущение холода, которое Тургенев отстаивал против своего слуги.

Решительно все, о чем только мы можем говорить, обладает безусловною достоверностью этого рода, и если этот способ знания, т. е. непосредственное сознание психической наличности, мы находим скудным и неудовлетворительным, то не потому, чтобы какие-нибудь явления или предметы в него не входили, а потому, что все возможные предметы и явления входят сюда только одною стороною, берутся в одном лишь отношении. Точнейшим образом отграничить эту сторону, или это отношение, в котором всякое данное содержание обладает бесспорной достоверностью, составляло первую задачу теоретической философии¹. Имелась в виду не достоверность вообще, а именно этот особый вид достоверности — непосредственной, самоочевидной достоверности данных сознания как таких, или психической наличности, независимо от метафизического вопроса об отдельном от этих данных бытии каких бы то ни было объектов и субъектов, *как существ.*

Предварительно выделить и ограничить простую, непосредственную достоверность текущей психической наличности ото всякой другой возможной достоверности есть дело необходимое для философии именно ради того, чтобы получить точку отправления *действительно бесспорную*. Мы знаем, что зачинатель новой философии таким бесспорным пунктом ошибочно считал существование субъекта как мыслящего духа, видя здесь факт непосредственного сознания. Мы не говорим о какой-нибудь ошибке по существу, ибо мы не имеем права заранее решать такие метафизические вопросы, как существование духа, или мыслящей субстанции, — оно, может быть,

¹ См. статью «Первое начало теоретической философии». Вopr. фил. и псих., ноябрь — декабрь, 1897 г.



окажется совершенно достоверным, — но мы говорим об очевидной ошибке Декарта, принявшего спорное за бесспорное. Он сам по необходимости признал, хотя и не оценил должным образом, эту свою ошибку, когда ему пришлось вступить в продолжительный и сложный, письменный и печатный спор со многими серьезными мыслителями из-за его мнимо-бесспорного принципа. Конечно, можно отвергать и очевидность, спорить против бесспорного, но только или по грубому и легко обнаруживаемому недоразумению (как в случае тургеневского слуги, оспаривавшего внутреннее состояние своего хозяина — «холодно» — внешним состоянием печки — «топлена»), или при заведомой недобросовестности. Но ни того, ни другого не было в полемике Декарта с Гассенди и другими мыслителями, и, следовательно, должно признать, что дело шло о спорном мнении, а не о самоочевидной истине, или аксиоме. И до Декарта, и при нем, и после него можно было добросовестно и сознательно сомневаться в существовании духа, или мыслящей субстанции; но что существует некоторая психическая *наличность*, что существуют *эти, теперь испытываемые*, ощущения и чувствования, представления и понятия, усилия и хотения, что они *существуют* как познаваемые состояния, когда сознаются, или как душевные процессы, когда происходят, — в этом никакого сомнения быть не может. Значит, только этот бесспорный факт, а не декартовское *cogito ergo sum* может служить твердой точкой опоры для отчетливого философского мышления. В порядке этого мышления первоначальная достоверность есть только достоверность наличного сознания, в котором не даны никакие существа и субстанции, ни протяженные, ни мыслящие, а разве только *мысли* о таких существах и субстанциях, — мысли, не содержащие в себе *заранее* никакого ручательства в особом действительном, вне данной мысли, существовании мыслимого и мыслящего.

35

II

Итак, бесспорно утверждается: все имеет непосредственную достоверность, или самоочевидность, как пси- 40



хически данное, или как факт сознания. Но что такое самое это утверждение? Во-первых, оно также есть факт сознания, или некоторое психическое данное. Ясно, однако, что оно есть еще нечто другое. Факт сознания здесь только в том, что в данный момент возникла *эта* мысль; но ведь в этой же мысли, как она дана, отчетливо содержится не она только, как психический факт, но и совокупность всех других мыслей и всяких психических фактов вообще в их отношении к тому, что теперь утверждается в этой самой мысли: про все мысли, ощущения и т.д. я говорю, что они, как психические факты, непосредственно достоверны, или самоочевидны. Так как *все* психические состояния, о которых это мыслится теперь, не существуют теперь же в наличной действительности, т. е. сами не признаются *раздельно* в данной мысли о них, то мы пока и не имеем права считать эту мысль непосредственно достоверной в ее всеобщем значении, но самая форма *всеобщности* здесь *налицо*. Говоря: *все* психические факты *вообще* безусловно достоверны, как такие, я, может быть, ошибаюсь по существу, но что я при этом говорю именно о *всех* фактах, что здесь разумеются все, — это несомненно, это дано в самой наличности *этой* теперь существующей мысли.

Итак, в данном потоке психических состояний, одинаково достоверных в факте своей наличности и с этой стороны безразличных к истине и лжи, необходимо, однако, сделать важное различие. Смотря на все как на психический факт, мы уже с этой точки зрения находим два рода таких фактов. А) Испытывается, например, ощущение холода; в непосредственном сознании этого факта нет ничего выходящего за его собственные пределы: холодно и больше ничего. Но Б) если на ваше заявление об испытываемом вами ощущении какой-нибудь самоуверенный потомок второго сына Ноева возразит: ну, нет, холодно-то вам — вовсе не холодно, и вы, желая принципиально подорвать эту отрицательную критику, формулируете такую мысль: «*Все* непосредственно сознаваемые фактические состояния безусловно достоверны, как такие», то эта ваша мысль, будучи сама, как мыслимая в данный момент, простым фактом психической налично-



сти, есть вместе с тем и нечто большее, поскольку ею не только выражается безусловная достоверность ее самой, как данной (подобно первому заявлению об ощущении холода), но и постулируется такая же достоверность *всех* психических фактов, могущих быть налицо, но не находящихся налицо в данный момент. Здесь, таким образом, существует наличный психический факт, собственное содержание которого (мысль о *всеобщей* достоверности прямого сознания) выходит за пределы всякой наличности, — дан факт, *означающий* нечто большее всякого факта.

Это формальное значение данной мысли (ее всеобщность) неотделимо от самого факта этой мысли, и, следовательно, такой фактический переход в сверхфактическую область имеет такую же несомненную достоверность, как и всякий факт непосредственного сознания: если достоверно, что существуют различные ощущения, чувства, желания, представления, то не менее достоверно, что существуют мысли *всеобщего значения*, существуют понятия, суждения, умозаклучения, то есть что существует *разум*. Если, как было выше указано, самая всеобъемлющая система мыслей имеет такую сторону, которою она не отличается от всякого единичного психического факта, хотя бы самого простого и бессодержательного (например, *ощущается* горький вкус во рту, *мыслится* философия Гегеля — и то и другое суть *одинаково* наличные состояния сознания), то теперь нам открывается другая точка зрения, с которой, напротив, самая несложная и скудная мысль, если только она имеет в себе формальный, логический элемент всеобщности, или постулат к сверхданному, тем самым выделяется из всего потока психической наличности, как такой.

III

Тот род достоверности, который присущ всякому психическому факту, не может быть отнят и у факта логического мышления, то есть у того факта, что некоторые мысли сверх своего (субъективного) существования в качестве данных психических состояний существуют



вместе с тем и в (формально-объективном) значении всеобщих положений, так что самая их психическая наличность заключает в себе переход за пределы этой наличности. Чтобы пояснить этот факт тем, кому он может показаться противоречивым, позволю себе повторить — в модернизированном виде — сравнение несколько тривиальное, но (в первоначальном виде) освященное седым авторитетом Гераклита. Существуют бумажные листки, не имеющие другого значения, кроме своей реальной наличности; но есть и такие — как банковые билеты и другие ценные бумаги, — которые кроме своей данной реальности представляют еще все возможные реальности в пределах обозначенной на них цены. Всякий понимает, что единичный характер такого листка, как этого наличного предмета, несколько не противоречит его *общему* значению как представителя или эквивалента всяких других предметов, которые не находятся с ним вместе налицо и, однако, имеют с ним несомненно осуществимое соотношение. Подобным же образом существуют психические состояния, прямое знание о которых, или непосредственное сознание, не заключает в себе ничего, кроме их наличности, каковы единичные ощущения, представления, аффекты, влечения и т. д., но также существуют и такие психические состояния, каковы положения логической мысли (понятия, суждения, заключения), которые говорят в сознании не только за себя, за факт своего наличного существования, но и за всевозможные другие факты, в наличности не существующие, а лишь обозначаемые в своем *общем* свойстве.

Конечно, формальная всеобщность мысли не ручается за материальную истинность ее содержания (как и денежные знаки бывают фальшивыми). Тем не менее во всякой данной мысли логического характера мы имеем кроме непосредственного сознания самого факта (что эта мысль мыслится) еще другое, столь же достоверное знание, что эта мысль имеет всеобщее значение, что она есть нечто большее, чем наличный психический факт. Это достоверное знание о логическом свойстве данного факта мышления, сверх его свойства психического, несколько не зависит от дальнейшей оценки определенного смысла и содержания данной мысли. Логическая природа мыш-



ления, как формально-всеобщего, есть как бы некоторый character indelebilis¹, дающий себя знать при самом нелепом и вздорном содержании данной мысли, подобно тому как самые тяжкие личные грехи священника не упраздняют всеобщей силы совершаемого им таинства. Чтобы привести пример логически безупречной нелепицы, не выдуманной ad hoc¹¹ и, однако, достаточно яркой, я обращусь к действительному сновидению, так как наяву всем умам свойственно избегать слишком уже вопиющей бессмыслицы. Двадцать три года тому назад я видел весьма сложный и во многих отношениях замечательный сон, из которого одна подробность относится к нашему предмету. Между прочим, я видел себя едущим на пароходе из Петербурга в Бразилию. Только что скрылся из виду Кронштадт, как я услышал от капитана, что через три часа мы войдем в устье реки Амазонки. На мой вопрос о причинах столь необычайно скорого хода капитан, взглянувши на меня иронически, сказал: «Где вы учились физике? Вы даже не знаете основного гидродинамического закона, что на море время идет несравненно быстрее, чем на суше, *потому что течение морских волн, присоединяясь к течению времени, производит его ускорение*». Я сейчас же вспомнил этот закон, и ничто в жизни не повергало меня в такой глубокий конфуз, как это непонятное забвение столь элементарной истины.

Разберем с точки зрения гносеологической этот случай, подобных которому, хотя и менее ярких, не трудно было бы найти наяву. Можно ли по совести утверждать, что мое прямое и достоверное знание о предмете этого разговора (сохранившееся в моей памяти) ограничивалось только непосредственным сознанием психического факта, именно факта той нелепой мысли, высказанной воображаемым капитаном и сейчас же усвоенной мною? Ведь кроме этого единичного факта, что я услышал, или мысленно повторил эту мысль, я несомненно знал, что эта мысль, которую я тогда считал истинною, а теперь должен признать нелепою, *во всяком случае* имеет формально-всеобщее значение. Ибо совершенно несомненно, что независимо от противоположной оценки по существу я и тогда, слыша ее, думал и теперь, вспоминая, думаю о



- чем-то *не единичном, сверх-данном, сверхфактическом*. Я знал и знаю, что под волнами, о которых я мыслил, разумелись не те только, что находились у меня перед глазами, а *всякие* морские волны вообще, что под временем, 5 будто бы к ним присоединявшимся, разумелось не время этого дня и часа, а *всякое* время вообще, равно как такой же всеобщий смысл имело и воображаемое его ускорение. То, что здесь мыслилось, та определенная связь, в которую ставились явления известного рода, оказалось 10 нелепостью. Но я знал — и это знание было *абсолютно достоверно*, — что дело идет о чем-то всеобщем, о мировом законе, а не об одном психическом факте этой мысли в ее единичной наличности. Повторяю еще раз: *всякая* мысль, хотя бы самая отвлеченная и общая, сознается как 15 единичное, испытываемое в данный момент психическое состояние, но *вместе с тем* мы имеем о всякой же мысли, хотя бы самой пустой и даже нелепой, знание еще и с другой, *логической* стороны, знание о формальной всеобщности составляющих ее терминов совершенно независимо 20 от реального содержания самой мысли.

IV

- 25 Итак, имеется два рода достоверного знания: *непосредственное сознание испытываемых психических фактов, как таких, и непосредственное разумение логического значения некоторых из этих фактов: сознается текущая психическая наличность и понимается формальная всеобщ-* 30 *ность предполагаемой истины.*

- Мы *необходимо различаем* наличность данной мысли, как единичного психического факта, от мыслимой истины, содержащейся в факте этой же мысли, но относящейся не к нему одному, а имеющей всеобщее значение. Тут 35 возможно важное недоразумение, требующее очень тонкого разъяснения. Можно спросить: разве достоверность непосредственного сознания, о которой говорилось в «Первом начале теоретической философии», не представляет также всеобщую *истину* своего рода? Без сомнения, 40 но ведь это есть истина нашего *размышления* о непо-



средственным сознании, а не самого этого сознания, *как такового*. Сознаваемая психическая наличность может возбуждать о своей достоверности и о качестве этой достоверности *общий* вопрос, но самая общность этого вопроса и его разрешения показывает, что дело здесь происходит в области логического мышления, выступающего за пределы простой психической наличности, которая в других случаях сознается непосредственно, не возбуждая никакого общего вопроса. Ведь животные и большинство людей сознают же свои психические состояния, не предаваясь, однако, по этому поводу никаким гносеологическим размышлениям. Размышляя о достоверности непосредственного сознания и о его пределах, мы, очевидно, *тем самым* выступали за эти пределы в область логического мышления. Что мы в этом случае *мыслили*, а не испытывали другие какие-нибудь состояния сознания, это было, конечно, наличным и единичным психическим фактом, но то, *что* здесь мыслилось, имело сверх своей фактической наличности всеобщее логическое значение. *Сознавалось*, что мыслится, сознавалось также, что мыслится то-то и то-то, и кроме этого понималось, что мыслимое относится не к этому только психическому факту, а и ко всем другим того же рода.

Если бы наши мысли не имели сверх своей единичной психической наличности еще всеобщего логического значения, то нельзя было бы даже прийти к понятию о достоверности непосредственного сознания: переживаемые состояния сознавались бы непосредственно, но не сознавалось бы это сознание и его достоверность. В *размышлении* о психической наличности эта наличность превращается в нечто другое, в логический предмет, и самый факт размышления оказывается зараз и фактом, и чем-то большим, чем факт. Сознание психической наличности, как такой, становится достоверным, лишь теряя свою непосредственность, переставая быть *только* наличным психическим состоянием, превращаясь в мысль о всяких таких состояниях.

Психическое *состояние* сознается непосредственно, но *достоверность* этого сознания, как такого, не создается только, а *признается*, и это признание, обнимая вместе



с данным и все другие состояния, относится не к их единичности, как такой, а к тому, что у них есть общего, то есть возводит их на степень логической мысли.

Ясно, что уже в «Первом начале теоретической философии», как и во всяком размышлении, имело неизбежно нечто двойное: психическая наличность, как материя размышления, и логический процесс, как самый акт размышления. Мы остановились тогда на другом, еще более общем пункте, именно — мы получили *данное* от *искомого*. Данным мы признали всю психическую наличность, как такую, следовательно, и логическое мышление с *этой стороны*, как психический факт. Но мы знаем теперь, что логическое мышление, как такое, имеет значение, выходящее за пределы данного психического факта. Это не значит, конечно, что в нем должно признать наше искомое: ясно, напротив, что это мышление в той мере, в какой оно нам пока открылось, будучи уже чем-то больше, чем данным, чем-то переходящим или перехватывающим за психическую наличность (трансцендентальным), не есть еще то, чего мы ищем, не есть сама настоящая истина. Если бы логический характер мышления по своему отличительному признаку (всеобщности) уже представлял собою самое истину (по существу), то должно было бы признать истиной и тот мнимый закон гидродинамики, который несомненно имеет логический характер всеобщности и, однако, столь же несомненно должен быть признан нелепостью. Значит, логическая всеобщность мышления не есть еще то, чего мы ищем, — не есть сама истина.

Это пока есть только путь к истине, средство искания. Но так как интерес *теоретической* философии состоит не только в обладании истиною, но и в полной отчетливости этого обладания — не в том только, чтобы прийти к истине, но чтобы видеть и помнить, как приходят к ней, — то мы должны теперь, прежде чем стремиться дальше к искомому, исследовать внимательно самый способ или средство искания, то есть логическое мышление.



V

Задача особого рода предварительного исследования мышления встречается с недоуменным вопросом, который был всего яснее высказан Гегелем, убедительно оспаривался Куно Фишером, но до сих пор еще повторяется 5
иными философствующими писателями².

Можно ли предварительно исследовать мышление в его достоверности, когда само такое исследование, очевидно, может совершаться только мышлением, так что 10
исследуемое уже предполагается в виде способа исследования, как известное и достоверное? Это затруднение держится обыкновенно на ошибочном представлении мышления как какого-то материального орудия, которым добывается истина. Как щипцами нельзя взять сами 15
эти щипцы, так, думают, и мышлением нельзя исследовать самое это мышление. Но при такой неразборчивости в пользовании метафорами не только гносеология, но и более простые науки оказались бы невозможными. Однако если бы на замечание, что солнце село, какой- 20
нибудь скептик стал спрашивать, на какой стул оно село и на каком полу стоит этот стул, то едва ли бы такой вопрос испугал астрономов за существование их науки. Не более опасен для гносеологии вопрос, *чем* можем мы исследовать мышление? 25

Если не ошибаюсь, и между машинами есть такие, которые имеют приспособления для регулирования и контролирования собственного хода. Что же касается до мышления, то его несомненно характерное свойство, открываемое в непосредственном сознании и хорошо отмеченное в философии еще Платоном и Аристотелем, состоит именно в способности обращаться на самого себя, мыслить не только о предмете, но и о самом мышлении о предмете, т. е. делать себя своим предметом. Исследование о мышлении есть самоисследование мысли, 35

² Последний раз я встретился с ним года четыре тому назад, если не ошибаюсь, на страницах нашего журнала в статье покойного Н.Н. Страхова, который даже прямо высказывался в смысле невозможности гносеологии^{III}.



и, таким образом, падает другое, гегелевское метафорическое возражение против гносеологии — что нельзя научиться плавать, прежде чем бросишься в воду. Исследуя природу мышления, мы тем самым уже бросаемся в поток мысли, и задача гносеологии похожа здесь лишь на осторожность пловца, желающего испытать и оценить свои силы в прибрежном плавании, прежде чем пускаться в открытое море.

10

VI

Хотя для мыслителя извинительно может быть желание признать мышление безусловным, себедовлеющим началом и концом всего, но искушение принять это желание за истину и философствовать так, как будто бы все-ленная действительно создавалась нашей мыслью, — это искушение не может более манить ум тайною неизведанного подвига и неиспытанного наслаждения. После того как опыт построения всего из чистой мысли был в полной мере испробован (в гегельянстве), легче становится исполнить нравственное требование философии — мыслить добросовестно, заботясь прежде всего не о великолепии, а об основательности своих мысленных построений. Следуя этому правилу, должно признать, что наше мышление не только не есть начало всего, но и не заключает в себе *всецелого* начала себя самого. Оно может и должно обращаться на себя, давать отчет о себе, регулировать и контролировать себя, но оно не есть нечто самосоздающееся и вполне самосозданное (т. е. во всяком смысле, а не в формальном только). Условия его действительности не могут быть выведены из него одного; они определяются другим, и мышление, таким образом обусловленное, есть *реакция на нечто другое*, на то, что не есть мышление. Логическое мышление (а значит, и исследование о нем) не может начинаться *вполне* с себя самого без всякой другой точки отправления. И в самом деле, прежде чем мыслить логически, мы испытываем различные психические состояния — ощущения и душевные волнения, стремления и хотения. На их почве, хотя не прямо из них,



вырастает или к ним прививается логическое мышление. Оно начинается не с себя самого, а с мысли о том, что дано в других психических состояниях. Ближайшая материя логического мышления заключается в тех или других фактах непосредственного сознания. Следует ли отсюда, что все данное в непосредственном сознании есть *тем самым* прямое условие логического мышления, так чтобы это второе вытекало из первого, как поток из источника?

На самом деле мы этого не находим. Можно сколько угодно испытывать ощущения тепла и холода, мягкого и жесткого, горького и сладкого, сколько угодно волноваться страхом и надеждой, враждою и любовью, предпринимать и исполнять всевозможные движения, и, однако, из всего этого не выходит никаких логических размышлений, как это вообще и признается относительно животных. Логическая мысль не есть всецело продукт других психических состояний, а образуется из них при известных, определенных *условиях*. В них-то нам и нужно отдать себе прежде всего отчет.

Возьмем такую простую мысль: *днем* (при прочих равных условиях) всегда бывает *теплее, чем ночью*. Ясно, что эта мысль материально обусловлена теми фактами непосредственного сознания, которые заключались в ощущениях тепла и холода, света и тьмы. Без этих ощущений наша аксиома, за отсутствием содержания, была бы невозможна. Но простое возникновение и исчезновение тепловых и световых ощущений, очевидно, само по себе не могло бы обуславливать нашу мысль. А именно: если бы эти ощущения, сознаваемые при своей наличности, сейчас же *забывались*, т. е. оставались для нас *за бытием*, то никакой общей мысли из них, как уже не существующих, не могло бы образоваться. Нельзя утверждать: *бывает*, если не помнятся те многие случаи, когда *было*. Итак, если психические факты сами по себе возникают и исчезают, то материей или первым условием логической мысли могут быть не эти факты, как такие, а только их *сохранение*. Непрерывное возникновение и исчезновение есть *время*, и мы должны признать время условием всякого психического бывания, а следовательно, и мышления с



- его *психической*, субъективной стороны; но мы видим, что то же мышление в *логическом* своем значении не только не имеет времени своим условием, но, совершенно напротив, логическое мышление, как такое, обусловлено
- 5 тем относительным упразднением времени, которое называется *памятью*, или *воспоминанием*³. Говоря образно, то, что помнится или воспоминается, тем самым *отнято* у времени, и только этими отнятыми жертвами времени питается логическая мысль.
- 10 Итак, логическое мышление прежде всего обусловлено *реакцией против времени со стороны чего-то сверх-временного, действующего в воспоминании*.

15

VII

- Ясно, что мыслить было бы невозможно, если бы то, о чем мыслится, возникая, сейчас же исчезало из сознания, сменяясь другим, также исчезающим, и т.д. — мыш-
- 20 ление в таком случае было бы *материально* невозможно за отсутствием предмета мысли. Прежде всего нужно, чтобы этот предмет, т. е. та или другая совокупность психических состояний, сохранялась в течение времени в виде воспоминания. Без этого мышление невозможно; но
- 25 одного этого для мышления еще недостаточно. Память есть психический факт, сам по себе еще не имеющий логического значения. Положим, воспоминается целый ряд испытанных состояний, целые картины пережитых явлений, — это представляет очень сложный, но все-таки
- 30 лишь субъективный, частный факт, особый вид психологической наличности, приподнятой, так сказать, над формою времени, но все-таки не выходящей за пределы данного процесса. Помнится то-то и то-то — в этом факте, самом по себе, не видно никакой возможности ручательства или представительства каких-нибудь других
- 35 фактов. Но когда высказывается хоть бы такое немудреное положение, что «днем бывает теплее, чем ночью», то

³ В настоящем рассуждении эти два психологические термина могут употребляться независимо от различия между ними.



тут кроме памяти пережитых тепловых и световых ощущений заключается еще кое-что другое, и прежде всего *обобщение* сохраненных памятью психических фактов — в *слове*. Бессловесные животные не мыслят логически, хотя имеют память. Слово есть для мышления вторая необходимая основа, без которой одна первая недействительна. Приведенное положение, несмотря на свою простоту и пустоту, несомненно переносит нас, благодаря слову, в область логического, т. е. всеобщего, мышления. В слове «днем» разумеется всякий день, а не те только дни, которые действительно находятся в данном воспоминании, и под словом «тепло» разумеется тепло вообще, а не те только тепловые ощущения, которые остались в памяти.

Память поднимается над психической наличностью лишь в том смысле, что состояние, исчезнувшее в настоящем, сохраняется в сознании как бывшее; но этому сохранению подлежат единицы и группы психических состояний в том же виде, в каком они были непосредственно даны: то, что помнится или воспоминается, есть именно *это* бывшее и ничего более. Оно может быть очень простым или очень сложным, но и простота и сложность здесь имеют чисто фактический, единичный или изолированный характер. Вспоминается *только это*. Между тем каждое слово означает, наоборот, не «это» (единичное), а «все такое».

Воспоминание представляет то, чего нет в наличности, но что было наличным фактом, тогда как слово вовсе не имеет *непрерывного* отношения к какой бы то ни было фактической наличности, настоящей или прошедшей, — оно представляет и то, чего нет и никогда еще не бывало, но что может быть, или что *мыслимо*. Притом если воспоминаемое есть группа различных состояний, то фактическое отсутствие внутреннего единства между этими состояниями не упраздняется памятью о них, которая никакого нового единства не создает: воспоминаемые факты остаются такими же *разрозненными, отдельными* в воспоминании, какими были в прошедшей действительности. Напротив того, слово создает своему содержанию новое единство, не бывшее в наличности непосредственного сознания. Между тою розою, которую я видел и нюхал



- двадцать лет тому назад, и тою, на которую смотрю теперь, нет никакой фактической связи (разумею между этими двумя группами психических состояний), точно так же между ними и теми розами, которые, как мне представляется, цветут в саду китайского мандарина или генерал-губернатора Канады. Но общее обозначение — слово «роза» (звучащее так или иначе или вовсе не звучащее — все равно) делает из всего этого настоящее одно и совершенно упраздняет *отдельность* ощущений, не оставляя на нее даже никакого намека.

- Слово есть собственная стихия логического мышления, которое без слов так же невозможно, как воздух без кислорода и вода без водорода. Разумеется, дело идет о слове вообще, независимо от тех или других образов его проявления. Слово есть слово независимо от того, держится ли оно в уме, или произносится вслух, или пишется, или печатается. Существенно для слова только общность выражаемого, или обозначаемого, и постоянство выражения, или обозначения, а не то, чтобы эти выражения или знаки воспринимались через это, а не другое внешнее чувство. Исключительная зависимость слова от определенных звуковых сочетаний достаточно опровергается как существованием идеографического письма, имеющего значение только для зрения, без всякого отношения к слуху, так и возможностью усвоить несколько языков или перевода с одного на другой, причем слово-звук наглядно оказывается подвижной оболочкой слова-смысл⁴. Слово вообще есть *символ*, т. е. знак, совмещающий в себе наличную единичность со всеобщим значением. Слово есть элемент всякой мысли, и нужно оставить, как неточное, хотящее утверждение, что слова сами по себе служат для

⁴ Положим, известные нам памятники идеографии (например, у китайцев или у египтян) созданы людьми говорившими, хотя и молчаливыми. Но если бы существовал где-нибудь целый народ глухонемых, то, конечно, при благоприятных условиях во всех других отношениях он неминуемо пришел бы к какому-нибудь идеографическому обозначению мыслей, т. е. к *беззвучному слову*. Нельзя же, в самом деле, глухонемого человека считать существом по природе бессловесным.



выражения именно *понятий*. Это ограничение слова лишь *одною* формой мышления противоречит действительности. Такие слова, как *смеркается, рассветает, вечереет* и т.п., выражают каждое не понятие, а целое суждение. Но самое это различие между понятием и суждением, как формальными элементами мысли, может быть нам еще неизвестно или спорно, когда слово с логическим своим значением всеобщности уже несомненно существует. Говоря «смеркается» или «рассветает» для выражения того, что у нас перед глазами, мы безотчетно проявляем такой знак, который всегда и везде и для всех может обозначать всякий случай для рассвета или вечерних сумерек, — нам дана здесь и хранится в памяти такая готовая печать, которая может налагаться на неограниченное число соответственных явлений, чтобы сверх их ошутимости сделать их еще и мыслимыми.

Но откуда же берется слово? Пусть на это отвечают сразу те, для которых уже совершенно ясно, что значит здесь этот термин «откуда». А для нас *пока* термин «откуда» обозначает в собственном смысле только пространственное отношение, которое до природы слова вовсе не касается. В смысле же вопроса чувствуется что-то другое, но что именно — пока неизвестно. Мы можем о слове с ясностью и достоверностью утверждать лишь следующее: 1) слово существует как психический факт; 2) всякому слову сверх фактического присутствия его в наличном сознании присуще универсальное значение; 3) слово получает свой психический материал посредством памяти, т. е. посредством особого психического факта, состоящего в реакции чего-то сверхвременного против непрерывной смены наличных состояний сознания; 4) предполагая факт памяти, слово само предполагается мышлением, которое без слов не может быть соединением *определенных* и *всеобщих* элементов, т. е. не может иметь *логического* значения⁵; 5) хотя те или другие слова могут быть выдуманы, т. е.

⁵ В просторечии называются мыслями и такие состояния сознания, которые лишены определенности и действительной всеобщности; но это лишь зачатки мысли, которые в этом виде не образуют настоящего мышления.



явиться условным продуктом мыслительного процесса, но только на основе уже существующего слова, без которого невозможен и самый процесс; первоначально же слово, как основа раздельного и отчетливого мышления, не может
 5 быть на нем же основано, а есть факт, предвещающий всякую рефлексию и не обусловленный субъективно ничем другим, кроме сохраненных памятью данных психических состояний, так что само слово может быть
 10 определено лишь как прямое воздействие чего-то сверхфактически всеобщего на ту или другую отдельность единичных психических фактов, подобно тому как память есть прямая реакция чего-то сверхвременного на процесс непрерывного возникновения и исчезания психических состояний. Как *память*, поднимаясь над сменой моментов
 15 непосредственного сознания, *удерживает исчезающее* и возвращает исчезнувшее, так *слово*, поднимаясь, *кроме того, над сосуществованием drobных явлений, собирает разрозненное* в такое единство, которое всегда шире всякой данной наличности и всегда открыто для новой. Память
 20 есть надвременное в сознании, слово есть и надвременное и надпространственное. Ставя пространство и время как первоначальные формы чувственного созерцания, а чрез это и всего дальнейшего познания, Кант ошибся, не оценив достаточно гносеологического значения двух психических основ, непосредственно освобождающих сознание
 25 от полного подчинения времени и пространству.

VIII

30

Внутренняя, сверхвременная и сверхпространственная связь психических состояний, или данных прямого сознания, представляемая словом, сама по себе еще не образует мышления. Слово есть ближайшее предположе-
 35 ние всякой возможной мысли, собственный ее элемент, но оно еще не дает действительной мысли. Если мы будем произносить те или другие слова поодиночке или соединяя их внешним образом (например, по созвучию), то из этого никакой мысли не выходит. Точно так же ког-
 40 да мы соединяем различные представления — как те,



которые уже обобщены и обьективированы словом, так и те, которые остаются на степени индивидуальных воспоминаний, — когда мы их соединяем по правилам так называемой ассоциации — по смежности, по сходству и по контрасту, воспроизводя при этом лишь тот порядок, в котором одно представление фактически напоминает нам другое, то и тут мы не входим в область мышления: так называемые «законы ассоциации идей» суть лишь приемы памяти, а вовсе не мысли. Ими руководствуется ум или тогда, когда он случайно бездействует (например, в разговоре о пустяках), или тогда, когда он вовсе теряет способность мышления (например, при прогрессивном параличе мозга, один из верных признаков которого есть именно безотчетное подчинение внешним ассоциациям представлений).

Мышление происходит из воспоминаний чрез слова. Память дает ему устойчивость против смены состояний во времени, слово освобождает его и от временной, и от пространственной дробности; таким образом, создаются условия для возможности мышления. Но что же требуется для его собственной действительности? В чем настоящая мысль?

Когда раздается какая-нибудь речь (т. е. производится некоторое соединение слов), то хотя бы значение отдельных слов и было совершенно известно, но если *цель* их соединения, или общий смысл речи, остается не ясен, то мы спрашиваем: что он хочет этим сказать? — и если на этот вопрос получаем ответ: ничего! — то окончательно оставляем всю речь без внимания в полной уверенности, что это не мысль, а лишь набор слов, хотя самый вопрос показывал, что всякая речь (уже заключающая в самых своих элементах, т. е. словах, общую возможность мышления) предполагается как выражение определенной мысли, которая, однако, при отсутствии определенной воли, или намерения, оказывается не действительной, а только кажущейся мыслью.

Итак, для мысли действительной, кроме *мыслительного состава* с его общим значением, требуется еще *предпоставленное назначение этого состава служить некоторой положительной цели*. Это намерение, предшествующее



действительной мысли и, следовательно, стоящее *за* мыслью, очень метко называется поэтому (на русском языке) *замыслом*.

Таким образом, определились три неперменные условия мышления:

1) *память*, дающая мышлению первый пребывающий, или *времеупорный*, материал;

2) *слово*, придающее этому материалу первоначальную форму всеобщности, или свободу от эмпирических условий субъективного, психического процесса;

3) и к таким двум условиям возможности мышления, чтобы сделать его действительным, привходит третье — *замысел*, создающий мысль как необходимый путь к задуманной цели.

Форма разумности и разум истины

I

Формальная достоверность разума прямо *вырастает* из бесспорной достоверности, из самоочевидности непосредственного сознания, или данных психической наличности. Если не может быть спора о факте *ощущаемого* мною здесь и теперь холода, то так же бесспорна и *мысль* о самом холоде, или холоде *вообще*, — мысль, которая хотя возникла у меня также *теперь* и *здесь*, но которая не покрывается этим психическим фактом, а сознается, и притом так же прямо и непосредственно сознается, сверх того, как относящаяся одинаково и безразлично ко всем ощущениям холода, кем бы, когда бы и где бы они ни испытывались. 5 10

С тою же самою непосредственною достоверностью, с которою мы ощущаем наличную действительность холода, с тою же самою мы *разумеем* возможность всеобщего значения того *качества*, которое дано в этом нашем ощущении; потому что когда мы утверждаем хотя бы только то, что холод есть ощущение, бывающее иногда приятным, а иногда неприятным, то, откуда бы мы ни почерпнули такое утверждение (об этом речь еще впереди), мы во всяком случае знаем с абсолютною несомненностью, *что*, собственно, мы в этом утверждении *разумеем*, *к чему*, собственно, оно относится, а именно: не к тому ощущению холода, которое мы в данный момент испытываем или не испытываем, а ко *всякому* холоду, который во всякий момент и во всяком месте всяким субъектом может испытываться или не испытываться. Короче сказать, мы разумеем это определенное качество совершенно независимо ни от какой наличности, и, однако же, эта самая свобода от наличности несомненно есть *налицо* 15 20 25 30



существующий, непосредственно психически данный и с этой стороны безусловно достоверный факт сознания. Я ведь прямо и непосредственно знаю, что *теперь и здесь думаю о том, что не есть теперь и здесь*. Разумное мышление, хотя бы в самом зачаточном состоянии, в виде какого-нибудь отвлеченного понятия о том или другом конкретном, чувственном качестве или явлении, уже дано в непосредственном сознании, как некоторая его наличность, *перерастающая саму себя*, как психический факт, переставший быть *только* психическим фактом, — непосредственно перехватывающий своим всеобщим значением через свою единичную действительность.

Эта формальная, объективная сущность разума по своей неоспоримой достоверности составляет, в связи с такою же безусловною достоверностью субъективных данных непосредственного сознания, вторую исходную точку теоретической философии, и я желал бы сделать ее настолько же ясною и несомненною для всякого философствующего читателя, насколько она ясна и несомненна для меня с тех пор, как я стал отдавать себе отчет в том, что такое мышление. Пусть же не посетуют на меня, что прежде, чем перейти к особому предмету настоящей статьи, я еще раз остановлюсь на этой первичной истине. Тот читатель, которому дело и без того ясно, может вовсе пропустить то, что сейчас следует под цифрой II.

II

Прежде всего должно помнить, что об отдельных душах, как независимых субстанциях, о разных степенях их развития и возрастания, а также, с другой стороны, о теле как реальности, о мозге, нервах и их физиологических отправлениях и в связи с этим — о происхождении высших видов душевной жизни из низших у нас теперь не может быть никакой речи, так как ничего достоверного об этом мы *заранее* не знаем, а главная забота теоретической философии — о достоверности того, что она утверждает.

Когда, испытывая известное ощущение (а также не испытывая его), мы мыслим о нем в его всеобщей значи-



мости, то эта мысль есть тут единичное и наличное состояние сознания, самым делом перерастающее данную наличность душевной жизни¹.

Всякая мысль, хотя бы самая простая и пустая, не может, однако, быть настолько проста и пуста, чтоб в ней 5
нельзя было различить двух самостоятельных, хотя и существенно связанных между собою сторон; всякую мысль можно и неизбежно брать, во-первых, как единичное состояние субъективного сознания, или как данное текущей психической наличности, и, во-вторых, как то мыслимое, 10
что в этом единичном состоянии обозначается не единичным, а всеобщим образом, как нечто объективное, если не по содержанию, то во всяком случае *по форме*. Эти две стороны так же невозможно разделить между собою, как и свести их одну на другую. Разделить нельзя, потому 15
что никакая *мысль* (и в этом ее специфическое отличие от прочих состояний сознания) никогда не бывает только состоянием сознания, а с другой стороны, невозможно допустить и такое *мыслимое*, которое бы не было дано и как некоторое психическое состояние, так как иначе это 20
было бы мыслимое, которое вовсе не мыслится, что нелепо. Что же касается до сведения одной из этих сторон на другую, то оно невозможно потому, что, придавая по необходимости объективное значение тому, о чем мы мыслим, мы никогда вместе с тем не переносим такого 25
значения и на самый факт этой мысли, оставляя за ним, напротив, его свойство субъективного состояния сознания; так, я знаю с полною несомненностью, что мыслимый мною холод, т. е. самое понятие холода, есть по моей же мысли одно и то же, независимо от времени, места и 30

¹ Кому слово *перерастать* кажется слишком простым для философии, тот безвозбранно может заменить мое выражение таким: «Эта мысль самым актом своего объективного формулирования трансцендирует свою субъективную актуальность и императивно постулирует универсальность интеллекта». Впрочем, вообще и кроме шуток я желал бы узнать, что можно иметь против пользования в философии общими понятиями органического порядка (как «рост», «перерастание») после того, как вся психология и у Гербарта и в английской школе наводнена понятиями механического значения.



различия субъектов, но тот факт, что я теперь мыслю именно о холоде, никакой объективной и всеобщей значимости не имеет и есть совершенно такое же единичное и преходящее субъективное состояние, как и тот *ощущаемый* мною озноб, по поводу которого, положим, возникла эта моя мысль и которого я, конечно, не стану объективировать и обобщать. Ни в каком случае не стану я утверждать, что самый этот психический факт, как такой (факт ли ощущения или факт мысли — все равно), есть что-нибудь за пределами данной своей наличности. Таким образом, не только в отношении между ощущением и мыслью, но и в пределах самой мысли непосредственно сознается и пребывает различие между испытываемым психическим состоянием и тем, что в этом состоянии выражается, или обозначается. Первое есть наличный факт мышления, второе есть мыслимое как всеобщее. В этой моей единичной, субъективной мысли мыслится не она только, но также ее другое и всеобщее. Поскольку мыслимое есть по необходимости *не мое* только состояние, а и нечто другое — мышление имеет природу *объективную*; поскольку мыслимое есть по необходимости не в этом только случае, а во всяком — мышление имеет природу *универсальную*, или вселенскую.

В прежнем рассуждении², как пример разумного мышления, я нарочно выбрал мысль *безумную*, такую, которая могла быть формулирована только во сне или в психиатрической лечебнице, выбрал для того, чтобы яснее показать, что дело идет пока не об особенном содержании той или другой мысли, которое может быть истинным и ложным, осмысленным и нелепым, достоверным и невероятным, а только о всеобщей *форме* всякого мышления, которая всегда одна и та же, для всех случаев имеет одинаковый смысл, во всяком случае истинна и безусловно достоверна. Точно так же, когда я говорил о непосредственном сознании³, я нарочно взял пример странного сновидения — опять-таки, чтобы показать, что важна пока не проблематическая реальность сознаваемого или

² См. выше «Достоверность разума».

³ См. выше «Первое начало теоретической философии».



того, *что* испытывается, а лишь безусловная достоверность самого факта, что это *испытывается*.

III

5

Итак, мы имеем двоякую достоверность, одинаково неоспоримую: субъективную достоверность непосредственного сознания в данных его наличных состояниях и объективную достоверность разумного мышления в его всеобщей форме. 10

Но разве это то, что нужно, настоящее искомое? Существует все переживаемое как факт, существует все мыслимое как логическая форма. Но уже в самом этом понятии формы заключается требование содержания, и притом не 15
какого-нибудь, а сообразного с формой (адекватного ей). В логическом образе мысли, хотя бы мысли самой пустой, самой нелепой, самой ложной, содержатся неперемненные признаки объективности, всеобщности, необходимости. Между тем со стороны содержания не только пустые, не- 20
лепые и ложные мысли не соответствуют этим формальным требованиям мышления, но им не адекватен и самый богатый научный опыт. Ибо этот опыт в окончательном анализе всегда представляет два элемента: он всегда может быть сведен к фактам сознания, так или иначе пере- 25
житым и затем так или иначе переработанным умственной деятельностью, т. е. введенным в логическую, или разумную, форму мышления. Но никакая совокупность состояний сознания, пережитых или переживаемых тем или другим (эмпирическим) субъектом или наличною 30
совокупностью субъектов, не может наполнить собою логической формы, т. е. не может удовлетворить разума, по той простой причине, что форма разума *безусловна*, именно требует или формально полагает безусловную объективность, безусловную всеобщность, а тем самым и безус- 35
ловно необходимую связность своего содержания. Между тем опыт, хотя бы самый обширный и научный, исходя из данных наличного сознания, или из текущей, неисчерпанной совокупности фактического переживания, может иметь притязание лишь на *условную* объектив- 40



ность, условную общность, или обобщенность, и условную связность своего содержания.

С другой стороны, имеется элемент безусловного в нашем знании — именно, во-первых, безусловная достоверность переживаемых состояний сознания, как таких, и, во-вторых, безусловная достоверность логической формы мышления, как такой. Но это безусловность пустая, как ограниченная, *одномерная* бесконечность линии в одном случае, *двухмерная* бесконечность плоскости — в другом.

Пустота безусловной формы есть данное, бесспорно существующее, искомое же есть ее наполнение. Само ищание, требование есть несомненный факт. Им уже по необходимости определяется и свойство искомого, требуемого. Мы знаем, чего ищем. Уже в древности было обращено внимание на этот парадоксальный факт: есть хотение, стремление, ищание познать истину, следовательно, она уже известна, ибо неизвестного нельзя и желать — *ignoti nulla cupido*. Затруднение устраняется сразу очевидным различием между известностью истины как *понятия* и знанием *самой* истины⁴.

А в чем же дается понятие об истине, как не в той форме разумности, которая есть несомненный факт? Мы видели, что эта форма для повседневного сознания находится в состоянии *рассеяния* и *безразличия*, так что облекает и такие мысли, которые по содержанию могут быть характеризованы как сонный бред. Сосредоточить эту рассеянную форму в ней самой, отрешить ее от не соответствующего ей условного содержания, оставляющего ее саму по себе бессодержательною, — то есть из безраз-

⁴ У Гегеля, согласно его точке зрения, это различие принимает такой вид, что известное изначала понятие истины есть общее, неопределившееся или неразвитое понятие (только *an sich*), а та самая истина, которая ищется, есть то же понятие, диалектически развитое в полноту своих определений (*an und für sich*). Нет надобности заранее пререкаться с таким взглядом. Заметим, однако, что по диалектической методе самого Гегеля понятие истины, развившись до полноты своих определений, должно перейти в свое другое, то есть полная истина не может вестись в сферу понятия вообще (хотя бы в самом широком, гегелианском смысле).



личного понятия превратить ее в живой *замысел* — вот первая» существенная задача философии.

Фактически несомненно, что замысел вообще — всякий замысел — есть начало живого движения, оплодотворяющее всякую мысленную материю. Замысел есть то творческое *да будет*, которое из хаоса фактических состояний сознания создает умственные мирки и миры. Существует *память* как общий, неопределенный подъем сознания над потоком временной смены, но память сама по себе лишь фактически, случайно спасает кусочки и куски пережитых психических состояний, и ее содержание остается сверхвременным, увековеченным, но все-таки *хаосом*, и только с замысла житейского и научного *познания* начинается новый процесс образования, превращающий личную и собирательную память в житейский, исторический, научный *опыт*.

Существует *слово* — второй подъем сознательной жизни над текущей наличностью, над *πάντα ῥεῖ*¹. Но и полнота слова есть лишь обилие всяких обломков пережитого, приведенных к возможному схематическому порядку, в пределах которого текущая жизнь создает действительность новых бесчисленных хаосов, и только замысел — и цепь замыслов — *логического рассуждения* в некоторой мере спасает сознание от этого *словесного безначалия* и дурной бесконечности.

Но кроме всех этих частных замыслов эмпирического и логического познания, разрастающихся в более широкие круги научного опыта и формального понимания, есть единый, единственный по своему предмету замысел — *знать саму истину*. Этот замысел, как и всякий другой, есть, во-первых, самодостовверный факт наличного сознания: поскольку он имеется, постольку и познается. Во-вторых, и так же подобно всем прочим замыслам, замысел безусловного познания самой истины, т. е. не истины единичного факта и не истины всеобщей (*allgemein gültige*)^{II}, логической формы, а познания истины по существу, или как безусловно-сущего, — этот замысел, если только он есть действительный, живой акт решения, а не призрачная *velleitas*^{III}, становится началом движения, собирающего психическую наличность в матерьял слож-



- ного процесса, направленного к исполнению первоначально замышленного. В-третьих, — и здесь отличительная особенность этого собственно философского замысла от всех других — он безусловен не только в смысле своей субъективной самодостоверности, но и со стороны своего предмета или содержания. Этот предмет сам по себе уже имеет безусловное значение, безусловную ценность. Он уже заранее признан в своем абсолютном достоинстве, которое не отвергается и никаким скептицизмом.
- Сомнение относится лишь к возможности исполнения, а не к достоинству самой задачи по предмету ее. Но и возможность исполнения лишь по недоразумению отвергается с точки зрения скептицизма. Обыкновенно познание истины по существу признается невозможным на основании предположения, которое в грубой схеме может быть представлено так: есть, с одной стороны, некоторое *X*, называемое истиной, о котором известно только, что есть нечто огромное — *μεγάλη ἡ ἀλήθεια*^{IV}, а с другой стороны, есть нечто по природе ограниченное, или сравнительно малое, называемое человеческим умом, и задача философии, предполагается, состоит в том, чтобы это огромное вместить в этом малом, — задача очевидно неисполнимая для философа, хотя бы его ум вместительностью своею был подобен шароварам философа Хомя Брута. Словом сказать, этот вульгарный скептицизм — ищущий обыкновенно более тонких и прикрашенных выражений, не изменяющих существа дела, — зиждется на пространственно-механическом представлении истины, познающего ума и отношения между ними. Так как подобное представление во всяком случае неосновательно, как принимаемое вполне безотчетно, то скептик серьезный и последовательный должен заявить, что о существовании истины, о познающем уме и об отношении между ними он ровно ничего не знает, а потому и не может предрешать заранее неисполнимость философской задачи; но, видя наличность чужого замысла, должен отойти в сторону и смотреть, что из этого выйдет.

IV



Итак, кроме наличности психических состояний, как таких, и наличности логической формы мышления, как такой, дается философский замысел познания истины по существу. Этот замысел уже самою наличностью своею, как фактическое требование настоящей, подлинной безусловности, расширяет наше мышление. Разумность — так безразличная форма всякого содержания переходит в требование определенного содержания, именно безусловного, или всецелого, — определяет себя как утверждение самой истины, стремящееся стать разумом истины.

В непосредственно-достоверном, самоочевидном факте *неудовлетворения* формальной разумностью субъект философии являет себя как *становящийся разум истины*. Тут житейское воззрение — то самое, для которого солнце встает с востока и в виде блестящей тарелочки передвигается по огромной голубой чаше, опрокинутой над землю, — это самоуверенное, но до чрезвычайности недостоверное воззрение, по-видимому исправленное, но на самом деле лишь запутанное и испорченное школьным догматизмом Декарта и Комп., — опять выступает со своим излюбленным вопросом: «Да *кто* же этот субъект? Чтобы становиться разумом истины, нужно существовать, а существовать в собственном смысле значит быть субстанцией, — так не есть ли этот ваш *субъект* мыслящая субстанция или вещь Декарта, монада Лейбница, отдельная индивидуальная “душа” старой спиритуалистической психологии? А если нет, то о ком же вы говорите? *Кто* этот субъект? Назовите его по имени!»

На такое требование школьно-житейского воззрения, как на вопрос ослепленного циклопа Полифема, субъект философии должен, подобно хитроумному Одиссею, ответить так: «Кто я? — *Никто!*» А если тот будет настаивать и обижаться, можно дать этому ответу такое пояснение: вопрос эмпирического воззрения: *кто* ты? — может быть обращен лишь к эмпирическому же субъекту, который не имеет надобности скрывать своего имени: это каждый раз есть тот обыватель, что по тем или другим побуждениям решается философствовать, сначала отре-



- шившись от школьных предрассудков. Как истинное солнце сжимается для этого воззрения в колобродящий по небесному своду кружок в несколько дюймов диаметра, так и истинный субъект философии сжимается здесь в Петра
- 5 Петровича или Сидора Карпыча, пишущих философские сочинения. Значит, вопроса *кто?* здесь и ставить нечего. Ну а если дело идет о чем-нибудь другом, более важном, то вместо ответа должно обратить внимание спрашивающего на то соображение, что ведь и по формальной логике
- 10 нельзя придавать *безусловного* значения *условным* логическим подставкам, которые в философских построениях необходимы не менее, но и не более, чем деревянные леса при постройке каменных зданий.

- Предположение спиритуалистического догматизма о
- 15 безусловной истинности отдельных реальных единиц сознания, которые, однако, уже самую множественностью своею обличаются как условные, — это предположение ясно показывает, что мысль еще не стала здесь на безусловную, или истинно-философскую, точку зрения. А как
- 20 только она на нее становится, хотя бы сперва лишь в качестве философского требования или замысла, так сейчас же неизбежно философствующий субъект перестает сосредоточиваться на своей мнимой субстанциальности — умственный центр тяжести с внутреннею необходимостью
- 25 переставливается из его ищущего *я* в искомое, т. е. в саму истину, а эмпирическая отдельность и обособленность его *я* естественно отпадает по принадлежности в область житейского, практического сознания, переставшего ограничивать круг его истинного самосознания.

- 30 Следует провести далее и тем самым смирить горделивую аналогию, которую Кант проводил между Коперником и собою: он, Кант, как некий *Коперник философии*, показал, что *земля* эмпирической реальности, как зависящая планета, вращается около идеального *солнца* — познающего ума. Однако астрономия не остановилась на Копернике, и теперь мы знаем, что центральность солнца есть лишь относительная и что наше светило имеет свой настоящий центр где-то в бесконечном пространстве. Так же и кантовское солнце — познающий субъект — должно
- 40 быть лишено не подобающего ему значения. Наше *я*, хотя



бы трансцендентально раздвинутое, не может быть средоточием и положительною исходною точкой истинного познания, причем философия имеет перед астрономией то преимущество, что центр истины, находящийся не в «дурной», а в хорошей бесконечности, может быть всегда и везде достигнут — изнутри. 5

Кто думает о самой истине, тот, конечно, не думает тут о своем *я* — не в том смысле, чтобы он *терял* самосознание, а в том, напротив, что он *приобретает* для своего пустого *я* новое и притом самое лучшее — безусловное содержание, хотя сперва лишь в замысле, в предварении. Уже в акте решения познавать саму истину мыслящее *я* становится формою истины — формою как бы в зародыше. Но уже и в зародыше своей познаваемости сама безусловная истина обладает своим отличительным качеством, она ни в каком случае не может представлять собою чего-нибудь частичного, ограниченного и обособленного. Зародыш самой истины есть зародыш ее *всецельности*, и внутренний рост этого зародыша может быть только развитием истинной всецельности. 10 15 20

Развитие это не должно представляться как процесс *безличный*. Без сомнения, философия есть дело философа, она, собственно, есть философствование; но если бы данный эмпирический субъект и в философствовании своем не поднимался над своим житейским уровнем, если бы здесь проявлялись только мысли этого обывателя, Карпа Семеновича, о разных предметах, обычно относимых к философии, то, кажется, ясно, что такие измышления отдельного субъекта, как такого, не могли бы иметь общего значения и интереса. Ясно, что истинная философия начинается тогда, когда эмпирический субъект поднимается сверхличным вдохновением в область самой истины. Но если и нельзя заранее определить, что есть истина, то *должно* сказать во всяком случае, в чем ее нет, а именно: ее нет в области отдельного, обособленного *я*, которое из себя, как центра, описывает более или менее длинным, но всегда ограниченным радиусом круг личного существования. Если бы истина была здесь, то ее незачем было бы искать и самая мысль о философии как познании безусловной истины не могла бы возник- 25 30 35 40



нуть. А раз такая мысль возникла и в самом деле овладела мыслящим, то он уже тем самым внутренне разорвал оковы своей мнимой отдельности, стал субъектом сверхличным, и понятно, что эти разорванные оковы, а также и все то, чем школьный догматизм старался и старается их опять спаять, — все эти псевдофилософские понятия мыслящих субстанций, монад, реальных единиц, сознания и т.д. — все это теряет существенное значение, сознается как *überwundener Standpunkt*^V. Ясно, что эта *Ueberwindung* есть необходимое условие дальнейшего философствования.

Не то, чтобы границы эмпирического обособления перестали существовать для философской мысли или потеряли *всякий* интерес для нее, но их продолжающееся существование и остающийся интерес теперь совсем другие, ибо *центр бытия* переместился. Употребляя стародавнюю метафору, я назвал границы эмпирического существования оковами. Так представьте себе отношение освобожденного узника к его оковам. Они продолжают существовать, но как нечто чуждое; можно допустить, что он — хотя не сейчас, по освобождении, а потом — возымеет к ним интерес, но во всяком случае второстепенный: если он поэт или оратор, он может вспомнить о своих оковах для поэтического или риторического обращения к ним; если он живописец, он может ввести их в сюжет какой-нибудь картины; если он врач, он может употребить их материал — медь или железо — для целей металлотерапии, — но заковывать себя в них он уж, наверно, не будет.

30

V

Решительный замысел познавать саму истину — этот настоящий философский пафос хотя появляется на почве данной разумности, но он перерастает ее как общую форму неопределенных возможностей, определившись как живой зародыш философского делания. Об этом делании (или о *методе* философии в самом широком смысле) господствует ныне два противоположных представления, враждебно или презрительно относящихся друг к другу.



Философское делание представляется или как медленная
собирабельная работа многих, по частям и частичкам
подбирающих материал для заложения фундамента и воз-
ведения отдельных стен будущего здания без верного ру-
чательства и ясной надежды, что оно будет когда-нибудь
5 докончено; или философия представляется как прямое,
личное творчество отдельного мыслителя, выражающее
его субъективность. Исходя из верных положений, оба
взгляда по нелогичности их сторонников приходят к за-
ключениям ложным и нелепым.

10

Конечно, философия есть собирабельное дело мно-
гих, и требование начинать сначала ставится, конечно,
не в смысле историческом. Философия создается мно-
гими; однако чтобы работа этих многих была работою над
одним и тем же, и притом именно над философией, или
15 познанием истины, как такой, очевидно, требуется пред-
варительная общая идея истины, определяющая собою и
план собирабельной работы. А то если один под именем
философии отдаст свои силы психометрическому исчис-
лению различных скоростей чувственного восприятия, а
20 другой — стилометрическому исчислению слов, словеч-
чек и конструкций фразы в Платоновых диалогах, то не
видно, каким способом можно доказать, что они работа-
ют над одною и тою же задачей, и притом задачей фило-
софской. Правда, эти столь различные исчислительные
25 работы хотя не объединяются в общей задаче, однако
сближаются в общем свойстве интереса, именно интереса
к точности исчислений; но я хотел бы, чтобы кто-нибудь
ясно и убедительно опроверг мое решительное утвержде-
ние, что этот общий психометрии и стилометрии интерес
30 более сроден статистике, нежели философии.

Сравнение с воздвигаемым зданием только подчерки-
вает требование объединяющего начала. Здание строится
по частям многими рабочими и мастерами, но по плану
одного архитектора, по распоряжениям одного предпри-
35 нимателя и под определенным надзором за общим ходом
работы. А без этого если бы рабочие даже не знали о том,
что именно строится: храм ли, дворец ли, манеж для кон-
ницы или помещение для сорока тысяч свиней, то можно
вообразить, что бы вышло из такой «собирабельной» тек-
40



тоники. Для отдельного философского учения, например гегельянства, есть один «учитель», — он же и архитектор, и предприниматель, и главный рабочий над своим умственным сооружением. Но такие законченные, «абсолютные» системы отжили свой век, и требуемая «собира-
5 тельная» или, точнее, по частям собираемая философия исключает самое понятие одного архитектора, как и одного предпринимателя. Это, положим, было бы не беда, лишь бы существовал один общий для всех внутренне-об-
10 зательный план. У настоящих философов мы никакого плана построения философии из разных психометрических и иных кусочков, конечно, не найдем; если же обратимся к профессорам психометрии и прочих ремесленных производств, то они хотя охотно представят нам и по-
15 рознь и сообща всякие планы собирательных и подбира- тельных работ, но положительное отношение этих планов к философии опять-таки останется проблематичным, и, чтобы допустить его, предварительно нужно будет выки-
20 нуть из философии все то, что разумели под этим словом Платон и Аристотель, Спиноза и Гегель и все те лица, которыми до сих пор занимаются все сочинения по ис-
25 тории философии. А при явной химеричности такого условия представление философского делания как механической, собирательной работы лишено не только значения действительности, но и значения серьезного замысла и становится одним из тех субъективных вымыс-
30 лов и помыслов, из которых состоит философия согласо- вно второму из разбираемых теперь представлений.

Это второе представление о философском делании, составлявшее полусознательную подкладку в писаниях Шопенгауэра, окончательно проявилось у Ницше и воз-
35 водится в принцип его последователями⁵. По их взгляду, философия есть личное творчество единичного мыслителя и выражает только содержание его субъективности. С этой точки зрения нельзя ничего сказать и против первого взгляда на философию, принадлежащего профессорам психометрии. Не имея, по не зависящим от них причи-

⁵ См., например, книгу г. Шестова «Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше». СПб., 1900.



нам, никакой возможности стать основателями действительного собирательного философского делания, они сохраняют полное право на всякие умствования по этому предмету, выражающие их субъективность. Субъективности бывают, конечно, разные, и тот интерес всех, сочувствие многих и поклонение некоторых, что достались на долю гениальной психопатии, выраженной в увлекательной лирической прозе Ницше, никогда не будут уделом негениальной психометрии профессоров X, Y, Z. Но их уравнивает одинаково всем присущий признак субъективности вообще.

Какое же его отношение к философии?

VI

15

Без всякого сомнения, философия есть вообще дело некоторого субъективного творчества. Это ставит ее в ряд других проявлений творчества, но чем же она от них отличается, в чем существенное различие между нею и, например, поэзией? Если бы различие было только в форме, то право философии на существование было бы сомнительно, так как всякий должен признать, что со стороны формы произведения подлинно поэтические несравненно превосходят даже таких первостепенных философских творений, как «Этика» Спинозы, «Критика» Канта и «Логика» Гегеля. Если же существенное отличие состоит в том, что поэзия обращается к чувству и воображению, а философия к уму, так что ее форма, менее эстетичная, имеет преимущество доказательной достоверности, то ведь и это преимущество принадлежит, собственно, не философии, а положительным и точным наукам: ибо где та философия, которая действительно удовлетворила ум и доказала свои положения?

Некоторые философы были вместе с тем и настоящими поэтами (Платон, Джордано Бруно), другие — настоящими учеными (Декарт, Лейбниц, Кант). Таким фактическим совмещением можно радоваться, но, конечно, они не дают ответа на вопрос о *raison d'être* философии, как таковой. Если философ вообще, в этом своем качестве, не



может соперничать ни с поэтом по красоте выражения идей, ни с ученым по их внешней убедительности, то ясно, что достаточное основание для философского делания может быть найдено не с этих сторон. И поэзия, и точная наука — обе (каждая по-своему) отличаются своею формальною *конечностью*, то есть законченностью своих произведений. Их много, как теорем Эвклида или драм Кальдерона, но каждое есть замкнутый круг, окончательно удовлетворяющий в своих пределах эстетический или научный интерес. Геометрической теореме достаточно ее доказанности, и поэтическому произведению достаточно его красоты. Достоинство философии, напротив, в ее бесконечности — не в том, что достигнуто, а в замысле и решении познать саму истину, или то, что есть безусловно.

Этот замысел, хотя как факт, или эмпирически, принадлежит субъекту, но по существу, как утверждение о самой истине, он выходит из пределов всякой субъективности, определяя философствующего субъекта тем, что больше его. В том или другом выражении замысел познать безусловную истину стоит во главе всякой настоящей философии, но важно, насколько философское делание верно этому началу, насколько сама истина остается его единственным средоточием, насколько в дальнейшем ходе философствования растет, крепнет и полнеет чистый, мысленный образ самой безусловной истины.

Припомним важнейшие превратности и уклонения от прямого пути в новой философии, именно в трех ее основоположных учениях — картезианстве, кантианстве и гегельянстве.

Конечно, во всех трех учениях задача, которой определяется субъект философии, есть первоначально познание самой истины, или безусловного. Но во всех трех при дальнейшем ходе мысли эта задача незаметно суживается и подменяется чем-то другим. В картезианстве это другое есть *я*, как подлинно существующее, или (мыслящая) субстанция. Здесь останавливается и на этом сосредоточивается главный философский интерес и самого Декарта, и его новейших последователей (Мэн-де-Бيران и др.). Правда, Декарт говорит и о Боге, но так, что лучше бы он о нем молчал, он говорит много важного и ос-



новательного о внешнем мире, но как философствующий физик или механик, а не как философ. В последнем качестве его существенный интерес вращается около так называемой души, или единичного я как субстанции. И донныне картезианцы обычно заботятся все о душе да о душе. Есть ли эта забота истинно философская? Разве ее субъективно-эмпирические побуждения не бросаются в глаза? И здесь имеет силу слово истины: кто хочет сберечь душу свою, тот потеряет ее, а кто «потеряет ее ради Меня, тот сбережет ее». Забыть о субъективном центре ради центра безусловного, всецело отдаться мыслью самой истине — вот единственно верный способ найти и для души ее настоящее место: ведь оно зависит от истины, и ни от чего более.

Для Декарта самое мышление важно прежде всего как способ убедиться в моем собственном существовании — в существовании всякого мыслящего субъекта. Существование всякого такого субъекта может быть интересно в различных отношениях — как плательщика податей, как подлежащего воинской повинности, вообще как статистической единицы. В этом качестве он существует, конечно, не потому, что мыслит, а потому, что его мать родила. Эмпирическое существование субъекта может зависеть только от определенного эмпирического факта, и утверждать зависимость этого существования от мышления субъекта было бы явным абсурдом, какой бы широкий смысл мы ни придали слову «мышление». Но чисто философский интерес принадлежит мышлению в собственном смысле, то есть отношению субъекта к истине или его сообразности с нею как нормально-мыслящего. Значит, не истина зависит от фактического мышления, а, напротив, достоинство и философский интерес этого мышления зависят от истины, и все значение мыслящего субъекта зависит от того, определяет он себя или нет как форму безусловного содержания, или как разум истины. В картезианском спиритуализме субъекту, я, или душе, придано значение как чему-то самостоятельно существующему, безотносительно к самой истине, и эта первая лож осталась в школе, несмотря на благородные попытки преодолеть ее, сделанные Мальбраншем и Спинозой.



С другого конца ближе подходит к делу, то есть к истине, учение Канта. Здесь философский интерес сосредоточен не на существовании субъекта (что само по себе ни к чему), а на общих *нормах* его деятельности как познающего. Но Кант не договаривает: познающего *истину* по нормам, в которых она раскрывается для ума, на нее направленного. Если картезианский спиритуализм прямо лишен философского смысла и интереса, то Канта гносеология остается до конца двусмысленной, и познающий субъект в ней вечно колеблется между ролью полномочного законодателя для всего познаваемого и ролью невольника, тем более несчастного, что его господин ему неизвестен и он должен покорно принимать неведомо откуда идущие условия для своей деятельности. Конечно, кантианский «чистый разум» ближе к истине, чем картезианская «мыслящая субстанция», но он все-таки не доходит до нее в мысли Канта и остается в сущности лишь формальной разумностью, фактически нам присущую, но лишенную (у Канта) всяких средств, чтобы стать *разумом истины*.

Великое достоинство гегельянства в том, что и бессмысленная «субстанция» догматизма, и двусмысленный «субъект» критицизма превращены здесь в верстовые столбы диалектической дороги. Картезианская «душа» перешла в кантианский «ум», а этот растворился в самом процессе мышления, не становясь, однако, и у Гегеля разумом истины. Все внешние перегородки между философским мышлением и его предметом — самую истинную — сняты в гегельянстве, но воздвиглась внутренняя преграда самомнения, объявившего, что процесс постижения истины и есть сама истина. Вместо наполнения разума как безусловной формы безусловным содержанием самой истины основным мерилom философского делания объявлено заранее тождество формы с содержанием, а окончательным содержанием, подлинною действительностью осталось, как и у Канта, только то, что дано. Гегельянство грандиозно, но не как великий поток живой воды, что может нести нас к океану, а как необычайно высокий фонтан, который, чем выше поднимается, тем с большею стремительностью падает обратно вниз к свое-



му ограниченному резервуару — эмпирической действительности. В гегельянстве философский субъект ближе всего подходит к своему подлинному и окончательному определению — как становящийся разум истины. Но, поднявшись на эту высоту, он испытывает головокружение и безумно воображает, что начало его разумения истины есть возникновение самой истины, его рост и развитие — ее собственный рост и развитие. Провозглашается нелепая мысль о становящейся истине, о развивающемся абсолюте⁶. Между философами, *подходившими* к истине, нет большего, чем Гегель, но и наименьший между философами, *исходящими* из самой истины, больше его.

VII

15

Рассуждения этой и двух предыдущих статей дают в итоге такое заключение.

Существует для начала философии триединая достоверность.

Во-первых, достоверны субъективные состояния сознания, как такие, — психическая *материя* всякой философии.

Во-вторых, достоверна общая логическая *форма* мышления, как такая (независимо от содержания).

И, в-третьих, достоверен философский *замысел*, или решимость познавать саму истину, — как живое начало философского делания, как действительная, определенная форма, заключающая в себе зародыш или семя своего безусловного содержания.

Единство этой троякой достоверности состоит в том, что первый ее вид присущ и обоим другим, так как и формальная разумность — мышление вообще, и замысел мышления безусловного, или познания истины, суть прежде всего факты сознания, непосредственно достоверные в этом первом смысле. Но к этой своей субъективной достоверности логическое мышление, как такое,

⁶ Я не приписываю этой нелепости самому Гегелю, но его претензии поневоле вынесли именно это из его гнезда.



привносит всеобщую и объективную значимость (формальную разумность) каждого из своих проявлений, а философский замысел в своей субъективной достоверности и к логическому значению своего предмета (понятие самой истины, или безусловного) присоединяет ту решимость или тот акт отдающейся своему предмету воли, что является действительным началом движения и превращает мышление в становящийся разум истины.

Должно, таким образом, различать в познающем, во-первых, субъекта эмпирического, во-вторых, субъекта логического и, в-третьих, субъекта собственно философского. Можно, пожалуй, обозначить это троякое подлежащее тремя различными именами, называя первое *душою*, второе — *умом* и третье — *духом*. Следует только не увлекаться этим словесным различием и не останавливаться на нем прежде времени. Ведь сама эта тройственность имеет пока лишь отвлеченно-логическое значение и определяет познающего в его формальной разумности, а не в его качестве становящегося разума истины, каким он должен быть по собственному своему замыслу. Как живая форма истины, он должен быть занят не собою, а своим безусловным будущим содержанием; становясь разумом истины, он должен определяться не в себе, а в определениях своего безусловного предмета. Он должен обращаться не вокруг себя, а вокруг своего подлинного средоточия, *качествовать* не в себя, а в истину и затем уже из этого своего запечатленного истиною, в ее цвета окрашенного качества — не как *своего*, а как *истинного* начала — исходить для дальнейшего и полнейшего познания.

Новая философия (от Декарта и ученика его Гейлинкса) утверждает своим началом старое дельфийское требование *Γινώθι σαυτόν* — познай самого себя. Но отличительное свойство таких изречений, как и пророческих сновидений, — в их многосмысленности. Одному моему знакомому тайный голос беспрестанно твердил во сне: ступай в Египет, ступай в Египет, а потом оказалось, что ему нужно было заниматься химией и что именно этого требовал от него вещий голос, выразившийся, как и все пророческое, в форме довольно дикого каламбура (древнее имя Египта — *хем*, *черная земля*, откуда и название химии).



Но не менее загадочно и дельфийское изречение, так как предмет его предписания может быть понят не в одном, а по крайней мере в трех разных смыслах. «Познай самого себя» — значит ли это, что мы должны познавать себя как эмпирического субъекта, в своем темпераменте, характере и всяких психологических свойствах — общих, частных и особенных? Это очень полезно, но ведь это не философия. 5

Или нам нужно познавать себя как субъекта логического, в тех формах мышления, под которые этот субъект подставляется как мыслящий, независимо от чего бы то ни было мыслимого? И это упражнение может быть полезно и занимательно; но то, что мы называем философией, не сводится и к формальной логике, как оно не сводится к эмпирической психологии. 10 15

Дельфийское изречение, если оно шло от доброй силы, а не от Пифона, не могло внушать познания к себе как эмпирического хаоса, или как логической отвлеченности; оно должно было указывать на субъекта в третьем смысле, как истинно философского; он же определяется не в своей материальной пестроте и не в своей формальной пустоте, а в своем безусловном содержании, как становящийся разум самой истины. Следовательно, познай самого себя значит познай истину. *Γνῶθι σαυτόν — γνῶθι τὴν ἀλήθειαν.* 20 25

Примечания

Чтения о богочеловечестве

ⁱ Юридически, фактически (*лат.*)

ⁱⁱ Цитата из стихотворения А.С. Хомякова «Давид».

ⁱⁱⁱ Цитата из стихотворения А.С. Хомякова «Надпись на картине (Ангел спасает две души от Сатаны)».

^{iv} Вывод из недоказанного (*лат.*)

^v Противоречие в определении (*лат.*)

^{vi} Цитата из стихотворения Г. Гейне:

Вдоволь на земле произрастает хлеба
Для всех человеческих сынов,
Но красоты и сладости миртов и роз
И сахарного горошка от этого не будет (*нем.*)

^{vii} Благое пожелание (*лат.*)

^{viii} Цитата из стихотворения Соловьева «Как в чистой лазури затихшего моря».

^{ix} Значения этих слов различались написанием: мир — отсутствие ссоры, вражды, лад, согласие, приязнь, доброжелательство, тишина, покой, дружба; мир — вселенная; земной шар, земля, свет, род человеческий, община.

^x Цитата из стихотворения А.К. Толстого «Меня, во мраке и пыли...»:

Меня, во мраке и пыли
Досель влачившего оковы,
Любовью крылья вознесли
В отчизну пламени и слова.
И просветлел мой темный взор,
И стал мне видим мир незримый,
И слышит ухо с этих пор,
Что для других неуловимо.
И с горней выси я сошел,
Проникнут весь ее лучами
И на волнующийся дол



Взираю новыми очами.
И вещим сердцем понял я,
Что все, рожденное от Слова,
Лучи любви кругом лия,
К Нему вернуться жаждет снова.
И жизни каждая струя,
Любви покорная закону,
Стремится силой бытия
Неудержимо к Божью лону.
И всюду звук, и всюду свет,
И всем мирам одно начало;
И ничего в природе нет,
Что бы любовью не дышало.

^{xi} Овидий. «Наука любви» (III, 549 – 550); ср. та же цитата в «Критике отвлеченных начал» (гл. 44).

^{xii} В скрытом виде (*лат.*).

^{xiii} Неточная цитата из стихотворения А.А. Фета «Измучен жизнью, коварством надежды...».

^{xiv} Цитата из того же стихотворения.

^{xv} Матерь жизни (*греч.*) — формула из греческого тропаря для праздника Успения Богородицы.

^{xvi} Беспредельность; сила после действия, сила прежде действия (*греч.*).

^{xvii} До крайней степени (*лат.*).

^{xviii} На деле, в действительности (*лат.*).



Теоретическая философия

Первое начало теоретической философии

- ^I Соответственно трем «природным» основаниям нравственности — стыду, жалости и благоговению — Вл. Соловьев различает три типа добра: нравственное отношение к природе, нравственное отношение между людьми и благоговейное отношение к Богу. Взятые вместе, они и составляют триединую идею Добра.
- ^{II} *Бэкон Фр.* Предисловие к Толкованию Природы. По мнению Джеймса Спеддинга, одного из наиболее основательных исследователей и издателей Бэкона, данная работа философа, впервые опубликованная Исааком Грутером (Лондон, 1653) в разделе «Философские устремления» (*Impetus Philosophici*), является началом утерянной работы Бэкона (см.: *The works of Francis Bacon. London, 1870. V. III. P. 507*). Отрывок из этой работы Вл. Соловьев излагает по-русски достаточно близко к тексту, поэтому давать еще и дословный перевод не имеет смысла. Данная работа Бэкона вошла в его английское Полное собрание сочинений (*Ibid. P. 518–520*).
- ^{III} *Пушкин А.С.* Поэту.
- ^{IV} См.: *Лопатин Л.М.* Положительные задачи философии. М., 1986; см. также, напр.: Явление и сущность в жизни сознания // Вопросы философии и психологии. 1895. № 30 (5). С. 619–652; Понятие о душе по данным внутреннего опыта // Там же. 1896. № 32 (2). С. 264–298.
- ^V См.: *Декарт Р.* Избр. произв. М., 1950. С. 426.
- ^{VI} сомневаюсь, следовательно, существую; мыслю, следовательно, существую (*лат.*) // Начала философии I 7, 9 (Там же. С. 428).
- ^{VII} интуитивное знание (фр.). Вл. Соловьев использует выдержки из писем Декарта, приведенные в кн.: Избр. соч. Декарта (изд. Гарнье. Париж, 1865. *Oeuvres choisies de Descartes. Paris, 1865*). В свою очередь Гарнье пользовался изданием «Письма Декарта» XVII в. (*Lettres de Mr. Descartes. Paris, 1666–1667. V. 1–3*). Т. 3. С. 639.
- ^{VIII} Рассуждение о методе. Ч. 4. См.: *Декарт Р.* Избр. произв. С. 282–289.
- ^{IX} предвосхищение основания (*лат.*).
- ^X Соловьев ссылается на «Приложение» самого Декарта к его работе «Метафизические размышления».



- ^{xi} шишковидная железа (*лат.*) — по Декарту, «главное местопребывание души». См.: *Декарт Р.* Страсти души I 31–32 (Избр. произв. С. 611).
- ^{xii} Страсти души (1649) // См. там же. С. 595–700.
- ^{xiii} для того, чтобы мыслить, нужно быть (*лат.*).
- ^{xiv} мыслящая вещь, субстанция умственная, мыслящая или духовная (*лат.*). См.: Начала философии I 53, 54 (*Декарт Р.* Избр. произв. С. 449).
- ^{xv} вещь, субстанция (*лат.*).
- ^{xvi} Начала философии (*Декарт Р.* Избр. произв. С. 409–544).
- ^{xvii} сущность, чтойность, наличное бытие (*лат.*). Последний термин принадлежит Аристотелю, но Вл. Соловьев употребляет его, видимо, в значении, характерном для философии Иоанна Дунса Скотта, т. е. *differentia individualis* — сущность индивидуальности.
- ^{xviii} становящийся, находящийся в процессе становления (*нем.*).
- ^{xix} правильное, опирающееся на разум мнение (*лат.*).
- ^{xx} См.: *Лейбниц Г. В.* Монадология // Соч.: В 4 т. М., 1982. Т. 1; *Main de Biran. Essai sur les Fondements de la psychologie.* Paris, 1859 (Мен де Биран. Очерк об основаниях психологии).
- ^{xxi} Вероятно, имеется в виду английская ветвь эмпирической психологии. Главные представители в XIX в.: Джеймс Милль, С. Бэлли, Дж. С. Милль и А. Бен. К ним примыкали Г. Спенсер и Льюис.

Достоверность разума

- ⁱ неизгладимая черта, непреходящее свойство (*лат.*)..
- ⁱⁱ к этому (*лат.*). В данном контексте — для этого случая.
- ⁱⁱⁱ Статья, о которой упоминает Вл. Соловьев: *Страхов Н.* О задачах истории философии // Вопросы философии и психологии. 1894. № 21.

Форма разумности и разум истины

- ⁱ все течет (*греч.*).
- ⁱⁱ общеобязательный (*нем.*).
- ⁱⁱⁱ смутное желание (*лат.*).
- ^{iv} великая истина (*греч.*).
- ^v преодоленная точка зрения (*нем.*).

Содержание

Чтения о богочеловечестве	5
Чтение первое	7
Чтение второе	20
Чтение третье	33
Чтение четвертое	55
Чтение пятое	66
Чтение шестое	87
Чтение седьмое	113
Чтение восьмое	131
Чтение девятое	141
Чтение десятое	156
Чтение одиннадцатое и двенадцатое	178
 Теоретическая философия	199
Первое начало теоретической философии	201
Достоверность разума	247
Форма разумности и разум истины	267
 Примечания	288
Чтения о богочеловечестве	288
Теоретическая философия	290

