

В.Ф.ЭРН



В.Ф.ЭРН
СОЧИНЕНИЯ



МОСКВА
ИЗДАТЕЛЬСТВО «ПРАВДА»
1991

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

СЕРИИ «ИЗ ИСТОРИИ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ»

В. С. Степин (председатель), С. С. Аверинцев, Г. А. Ашуров, А. И. Володин, В. А. Лекторский, Д. С. Лихачев, Н. В. Мотрошилова, Б. В. Раушенбах, Ю. П. Сенокосов, Н. Ф. Уткина, И. Т. Фролов, Н. З. Чавчавадзе, В. И. Шинкарук, А. А. Яковлев

Составление, подготовка текста
Н. В. КОТРЕЛЕВА и Е. В. АНТОНОВОЙ

Вступительная статья
Ю. ШЕРРЕР

Примечания
В. И. КЕЙДАНА и Е. В. АНТОНОВОЙ

На фронтиспise: В. Ф. Эрн
Фотография 1910—1912 гг.

Э 0301000000 — Без объявл. Без объявл.— 91. Подписное
080(02)—91

ВЛАДИМИР ФРАНЦЕВИЧ ЭРН

В плеяде русских мыслителей начала XX века, эпохи, которая характеризуется как «ренессанс» или «серебряный век» русской культуры, Владимиру Францевичу Эрну принадлежит видное место. Однако до настоящего времени его работы привлекали мало внимания. Не совпадают даже биографические данные, приведенные в классических работах по истории русской философии (В. В. Зеньковский, Г. Флоровский, Н. О. Лосский, Н. Зернов¹).

Недостаток внимания, уделявшегося до сих пор В. Ф. Эрну, отнюдь не свидетельствует о второстепенности его взглядов и трудов. Напротив, во многих отношениях Эрн является представителем своей эпохи, глашатаем ее духа, особенно в том, что касается попытки объединить философию и религию с целью создания религиозной метафизики, — попытки, нашедшей в то время самое яркое выражение в деятельности различных религиозно-философских обществ Москвы, Санкт-Петербурга, Киева. В любом случае Эрн в этом историческом контексте предстает неоспоримо оригинальным.

Владимир Францевич Эрн родился в 1882 г. в Тифлисе (его отец Франц Карлович — полушвед, полунемец, лютеранин; мать — Ольга Павловна Райская — полурусская, полуполька, православная). После окончания гимназии Эрн изучал в 1900—1904 гг. философию в Московском университете. Наибольшее влияние на него оказали профессора С. Н. Трубецкой и Л. М. Лопатин. В то время его связывала тесная дружба с В. П. Свенцицким, П. А. Флоренским, А. В. Ельчаниновым, а также с С. М. Соловьевым и Андреем Белым. На основе этого дружеского кружка, интересы которого были связаны прежде всего с религиозными и философскими проблемами, в качестве непосредственного отклика на события 9 января в Москве в феврале 1905 г. было образовано «Христианское братство борьбы». Настоящими основателями и выразителями главной идеи этого «Братства» — создать специфически русский христианский социализм, другими словами, социализм, базирующийся не только на общехристианских

¹ См.: *Зеньковский В. В.* Русские мыслители и Европа. Париж, 1955. С. 227—233; его же. История русской философии. Париж, 1950. Т. II. С. 459; *Флоровский Г.* Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 489; *Lossky N. O.* History of Russian Philosophy. N. Y., 1951. P. 326—328; *Zernov N.* The Russian Religious Renaissance of the Twentieth Century. L., 1963. P. 103—105. (*Зернов Н.* Русское религиозное возрождение XX века (пер. с англ.). Лондон, 1974.)

догматах, но и на более частных особенностях русского православия,— были Эрн и его ближайший друг Валентин Павлович Свенцицкий.

Вместе они выработали главные пункты программы «Христианского братства борьбы», так же как и основные элементы, составляющие тот социализм, который отвечал бы замыслу «Братства». Несмотря на то, что далеко не всегда можно различить, кому из двух авторов принадлежит та или иная мысль, некоторые из этих основных идей представляют для нас интерес в силу их исключительной важности для духовного и идейного развития Эрна.

Настоящая христианская общественность, предполагающая полное упразднение частной собственности, должна занять место государства, даже если это последнее будет основываться на принципах христианской политики. Прототипом христианской общественности является, по мнению Эрна, коммунизм, на принципах которого строились общины первых христиан. Русское православие, которое должно вновь обрести свой первоначальный дух, привнесет в этом случае наряду с принципом соборности и необходимую базу для решения социальных проблем. Любовь, свобода личности, идея церковной общины, основанной на коллективной собственности, так же как столь характерный для православия апокалипсический элемент, делают Россию местом, предназначенным для осуществления вселенской истины *богочеловеческого*. Вслед за Владимиром Соловьевым основатели «Христианского братства борьбы» рассматривали историю как поступательное движение *богочеловечества*, а прогресс в истории как *богочеловеческий процесс*, в котором равнозначны действия Бога и человека. Этот процесс может быть реализован лишь подлинной общиной, религиозной и христианской, которая возможна только в России. Поэтому усилия либерального духовенства, направленные в 1905—1906 гг. на то, чтобы добиться реформ в структуре Православной церкви, разоблачались ими как «либеральное христианство» и противопоставлялись апокалипсической и революционной концепции «подлинного» христианства и «подлинного» православия.

Мы не располагаем информацией о «Христианском братстве борьбы» после 1907 г.; известно очень немного документов, касающихся его деятельности, поскольку эта организация была вынужденно подпольной. Самая первая статья Эрна, «Христианское отношение к собственности», была подготовлена в рамках деятельности этой организации и опубликована в журнале «Вопросы жизни»¹, который служил точкой соприкосновения Эрна с группой Мережковского и Розанова, с одной стороны, и с группой Булгакова, Аскольдова и Франка — с другой. Другие статьи Эрна, написанные в этот период, появлялись в недооцененных журналах, таких как «Век», «Церков-

¹ См.: Эрн В. Христианское отношение к собственности.— «Вопросы жизни». 1905. № 8. С. 246—272; № 9. С. 361—382.

ное обновление», «Живая жизнь», «Религия и жизнь», «Северное сияние» и других, возникавших в связи с попытками обновления в кругах прогрессивного православного духовенства и интеллигенции, занятой религиозными проблемами. С этого времени Эрн очень четко отделяет себя от неохристианства Мережковского и от центра его деятельности, Санкт-Петербургского религиозно-философского общества. На одном из заседаний этого общества философ С. А. Аскольдов провел разграничение между сторонниками «нового религиозного сознания», стремящимися основать новую универсальную религию и совершенно новую церковь, т. е. группой Мережковского, и приверженцами «старого» религиозного сознания, такими как Эрн и Свенцицкий (к ним относился и сам Аскольдов), ищущими обновления православного христианства исходя из принципа соборности¹. Именно эта идея наряду со стремлением вернуть метафизику к ее религиозным истокам и развить таким образом религиозную философию в духе Владимира Соловьева была положена в основу при образовании Религиозно-философского общества памяти Вл. Соловьева в Москве. Эрн входил в это общество с момента его возникновения (конец 1905 — нач. 1906 г.). Членами-основателями его были С. Н. Булгаков, Е. Н. Трубецкой, В. П. Свенцицкий, П. А. Флоренский и, позднее, Вяч. Иванов и Н. А. Бердяев. Его деятельность оказала значительное влияние на интеллектуальное развитие Эрна. В сильной степени воздействовали на него и идеи, исходившие от издательства «Путь», отличавшегося четко славянофильской направленностью. Это издательство, с которым он тесно сотрудничал, было основано в 1910 г. Маргаритой Кирилловной Морозовой, поддерживавшей Религиозно-философское общество памяти Вл. Соловьева в Москве, и служило распространению взглядов его членов.

Дальнейший жизненный путь Эрна не может быть понят без обращения к полемике между издательством «Путь» и русским вариантом международного журнала «Логос», выходявшего в 1910—1915 гг. в издательстве «Мусажет». «Логос» представляли Э. К. Метнер, Ф. А. Степун, С. И. Гессен и с 1911 г.— Б. Яковенко. Именно в споре с «Логосом», полагавшим, что «философские изыскания в конечном итоге должны привести к наднациональному слиянию их результатов», и в соответствии с этим ратовавшим за «наднационализм в философии»², Эрн формулировал свои собственные философские идеи. Эти последние основывались на категорическом отрицании неокантианства и, далее, всей современной западной философии, что в конце концов должно было привести к утверждению самостоятель-

¹ См.: Аскольдов С. А. О старом и новом религиозном сознании.— «Записки С.-Петербургского религиозно-философского общества». Спб., 1908. С. 1—28.

² Предисловие к немецкому изданию «Логоса». Т. I. 1910—1911. С. 11.

ной русской философии. «Редакция «Логоса»,— вспоминает один из ее старейших членов-основателей, Ф. А. Степун,— была в постоянном конфликте с Эрном, будь то на заседаниях «Религиозно-философского общества» или в библиографическом разделе нашего журнала. В своей устной и письменной полемике Эрн пытался доказать, что мы, представители научной философии, порвавшие с древней христианской традицией, не имеем ни малейшего права оперировать понятием Логос, взятым у Иоанна Богослова, и профанировать его. Этот тезис находил живейший отклик в православных ушах»¹

Начиная примерно с 1910 г. озабоченность Эрна проблемами, связанными с религией и церковью, а также его интерес к социализму отодвинулись на второй план, уступив место размышлениям о роли России в противостоянии Востока и Запада.

Сборник статей «Борьба за Логос», вышедший в 1911 г., а также ряд работ о В. С. Соловьеве и Г. С. Сковороде² ярко свидетельствуют о философских идеях Эрна и о его стремлении раскрыть оригинальность русской философской мысли.

Разразившаяся первая мировая война придала новую остроту размышлениям Эрна об антагонизме Востока и Запада, роли России и значении русской философской мысли. Критика Эрном Западной Европы теперь ограничивается в основном критикой духовных и культурных основ Германии. Кульминации эта критика достигает в докладе Эрна «От Канта к Круппу», с которым он выступил на публичном заседании Религиозно-философского общества памяти Вл. Соловьева 6 октября 1914 г., а также в сборнике статей «Меч и крест» и брошюре «Время славянофильствует. Война, Германия, Европа и Россия».

В то же самое время Эрн готовится к университетской карьере. В 1914 г. он заканчивает свою магистерскую диссертацию и в 1916-м докторскую: обе были посвящены итальянским религиозным философам XIX века, первая — Антонио Розмини; вторая — Винченцо Джоберти³. Интерес Эрна к этим философам был вызван в первую очередь тем, что их труды доказывали возможность существования «онтологизма» и в рамках западной культуры. «Онтологизм» для Эрна — это возврат к бытию, к природе, к реальности вечной и подлинной, возврат, который возможен в конечном итоге только через церковь. Этот «онтологизм» реализуется религиозной культурой Востока в большей степени, чем культурой Запада. Эрн противопоставляет ему

¹ *Stepun F. Vergangenes und Unvergängliches. Aus meinem Leben. 1884—1914. München, 1947. P. 300—301.*

² См.: *Эрн В. Ф. Гносеология В. С. Соловьева. В: «О Вл. Соловьеве. Сборник первый». М., 1911; его же. Г. С. Сковорода. Жизнь и учение. М., 1912.*

³ См.: *Эрн В. Ф. Розмини и его теория знания. Исследование по истории итальянской философии XIX столетия. М., 1914; его же. Философия Джоберти. М., 1916.*

распространенный в западной мысли психологизм, т. е. явный индивидуализм, особенно развившийся после Реформации.

Два фундаментальных принципа, характеризующих один — восточную, другой — западную культуру, Эрн именует Λόγος и Ratio — или *логизмом* и *рационализмом*. Для него Логос — это разум, который имманентно пронизывает живую и конкретную реальность. Ratio — это формальный рассудок, оторванный от бесконечной множественной жизни. Как онтологизм, персонализм, философия свободы и, более того, божественный принцип, как смысл бытия в целом, Логос — это принцип философии христианского Востока. Ratio же как меонизм, имперсонализм, механицизм и детерминизм есть принцип всей западной философии в Новое время.

Касаясь этой оппозиции между Востоком и Западом, С. Л. Франк упрекнул Эрн в том, что он возвращается к славянофильской идее антагонизма между западной рассудочностью и восточной целостностью, приписывая, таким образом, все возможные достоинства русской и восточной мысли¹. Показательно ответное возражение Эрн: противопоставляя Ratio и Логос, он противопоставляет два познавательных начала, а не две культуры, не Россию и Запад². Но именно этот аргумент Эрн может рассматриваться как характерное начало неославянофильской мысли: оппозиция между двумя философиями или двумя цивилизациями. Антагонизм Восток — Запад не есть, таким образом, феномен двух различных культур, но антиномия между Ratio и Логос. Речь идет о двух принципах, не только фундаментально враждебных друг другу, но взаимоисключающих, не могущих в конечном итоге сосуществовать. Как следствие — конфликт между этими двумя принципами становится неизбежным³, это конфликт, который в конце концов не может быть разрешен иначе как военным столкновением.

С 1910 г. в своих спорах с Франком Эрн уже говорил о необходимости решительной борьбы, битвы между Ratio и Логосом, хотя и в плане теоретическом⁴. Но не становится ли чисто философская дискуссия, которую Эрн подразумевал сначала, беспредметной, когда у противника философская мысль и военная акция настолько тесно слиты, что, как это показал Эрн, одна предполагает другую и наоборот? И то, что несколькими годами позднее Эрн мог без видимых внутренних трудностей транспонировать эту конечную битву, по происхождению философскую, в военный план очевидно, не случайно. Возможность такой «транспозиции», как кажется, уже выри-

¹ См.: Франк С. Л. Еще о национализме в философии. — «Русская Мысль», 1910. № 1. С. 163.

² См.: Эрн В. Ф. Борьба за Логос. М., 1911. С. 125.

³ Там же. С. 90—91.

⁴ См.: Эрн В. Ф. Культурное непонимание. Ответ С. Л. Франку. — «Русская Мысль». 1910. № 9, перепечатано в сб. «Борьба за Логос».

совывается в том, что Эрн примерно около 1910 г. констатирует связь между философским рационализмом и технической цивилизацией,— связь, которая ведет к совершенствованию военного арсенала, к милитаризму¹. Механистическая концепция рационализма, ведущая к постоянному росту индустрии и как следствие ко все более и более механизированному образу жизни, означает для Эрна, что цивилизация, определенная им как «общественная рационализация», как «жизнанка культуры», постепенно захватывает все сферы жизни. Как следствие — цивилизация все больше угрожает культуре.

Новое видение отношений между Россией и Европой, появившееся у Эрна в годы войны,— русское дело, миссия России, которая заключается в том, чтобы побудить Европу уйти от самой себя,— вытекало из его размышлений о германской философии и в особенности о философии Канта, которая, как он считал, «в своей односторонности приводит неизбежно к *Wille zur Macht* и к блиндируемым мечтам о всемирной гегемонии»². Поэтому важно отстаивать универсальный, наднациональный характер возложенной на Россию задачи: быть на арене мировой войны глашатаем и защитницей вверенного ей восточного наследия, «антично-византийской» и христианской мысли, логизма. Эрн воспринимал свой философский труд, поиск нового определения мышления как личный вклад в новую русскую религиозную философию.

Поиски истоков, первооснов онтологизма как типа мышления, как познавательного принципа приводят Эрна к необходимости исследования древнегреческой философии. Он начинает работать над большим трудом о Платоне как представителе восточного онтологизма. В начале 1917 г. в печати появляется первая часть этого сочинения под названием «Верховное постижение Платона».

Однако работа эта была прервана ранней смертью В. Ф. Эрна: он скончался от нефрита 29 апреля 1917 г.

Ю. Шеррер

¹ Об этом, в частности, Эрн В. Ф. На пути к логизму.— В сб.: «Борьба за Логос».

² Эрн В. Ф. Меч и крест. Статьи о современных событиях. М., 1915. С. 36.

БОРЬБА ЗА ЛОГОС

ОПЫТЫ ФИЛОСОФСКИЕ
И КРИТИЧЕСКИЕ

*Посвящаю эту книгу
дорогой жене*



Предисловие

Чтоб облегчить читателю понимание самой сущности нижеследующих статей, я кратко выясню, что я разумею под словом *логос* и почему, выпуская в свет свою книгу, даю ей воинственное заглавие: *борьба*.

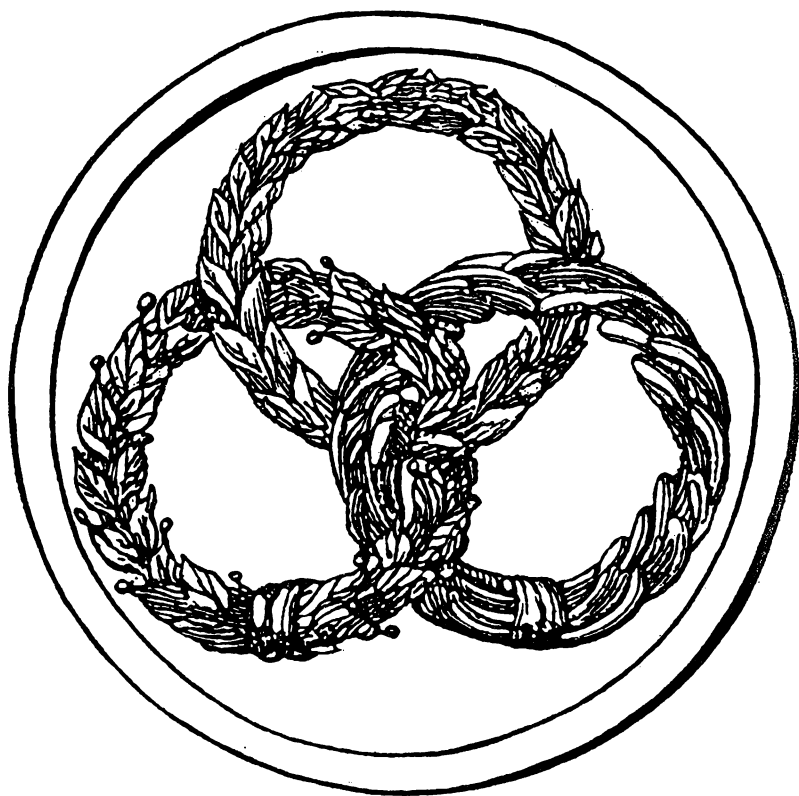
В слове *логос* для меня объединяются все особенности той философии, которая основательно забыта современностью и которая мною считается единственно истинной, здоровой, нужной. Λόγος — есть лозунг, зовущий философию от схоластики и отвлеченности вернуться к *жизни* и, не насилуя жизни схемами, наоборот, *внимая ей*, стать вдохновенной и чуткой истолковательницей ее божественного *смысла*, ее скрытой радости, ее глубоких задач. Если рационализмом называется философия, которая сознательно избирает органом своего исследования *ratio*, т. е. формальный *рассудок*, оторванный от полноты и бесконечного многообразия жизни, то позволительно назвать логизмом такую философию, которая отрицает рационализм в самом корне, которая избирает органом своих постижений Λόγος, т. е. *разум*, взятый *вне* отвлечения от живой и конкретной действительности, ей сочувственный и ее имманентно проникающий. Логос есть коренное и глубочайшее единство *постигающего* и *постигаемого*, единство познающего и того объективного *смысла*, который познается. Истина этого первоначального единства была открыта великой эллинской философией и с незабвенной силой возведена на новую ступень сознания в глубоком умозрении и глубочайшем внутреннем опыте христианства: Развивая отдельные стороны логистического миропонимания, я сознательно определяю, таким образом, свою философию как философию *христианскую*.

Отсюда понятно, почему за логизм приходится *бороться*. Высшие ценности, величайшие святыни — возбуждают и самую ожесточенную борьбу. Дух самоутверждающейся гордыни, дух времени и большинства — всегда восстает против таинственной истины *воплощения Слова*. Рационализм глубочайшим образом отрицает все святыни логизма, и никогда, кажется, за всю историю мира рационализм не был такой огромной, исторической

силой, как в наше время. Для того чтоб пронести святыни логизма сквозь строй современного мышления, нужна борьба не на жизнь, а на смерть, нужно оружие стальной неумолимо отточенной логики.

Вот отчего пафос борьбы проникает всю книгу. «Смерть зови на *смертный бой*». Если б я не видел в рационализме — этом кумире современности — *смерти* и величайшей духовной опасности, я бы не боролся с ним столь настойчиво и упорно. Но, я думаю, чуткое ухо сквозь ожесточение «логической» борьбы расслышит и иные мотивы моего философствования: мою *веру* и мою *любовь*.

2 марта 1911 г.



Надлежитъ сперва битисѧ:

РАЗМЫШЛЕНИЯ О ПРАГМАТИЗМЕ

Vernunft fängt an zu sprechen.
Und Hoffnung wieder an zu blühn.
Man sehnt sich nach des Lebens
Bächen.
Ach nach des Lebens Quellen hin.
*Goethe. Faust I**.

Καί οὐδεὶς βάλλει οἶνον νέον
εἰς αἰχμῶν παλαιῶν.
Κατὰ Μάρκον, 2, 22

Прагматизм явление интересное¹. На современном философском безрыбье, когда и Саул во пророках*** когда ремесленные производители философской бижутерии переполняют кафедры и книжные рынки,— прагматизм по праву обращает на себя почти всеобщее внимание и по праву может быть назван тем «раком», который многие охотно примут за настоящую «рыбу». От полных учености, трудолюбия и методического упорства книг современных немецких философов с удовольствием переходишь к творениям прагматистов, полных свежести, даровитости и какого-то философского «кислорода». С таким удовольствием после упорного дня, проведенного в книгохранилище, выходишь на оживленную улицу, испещренную огнями, загадочную непрерывным мельканием незнакомых лиц.

Прагматизм родился под счастливой звездой. Не успел он еще вылупиться из яйца и как следует осмотреться в этом мире, как во всех частях света его стали чествовать приветствиями, статьями, критикой, опровержениями. Это ему очень на руку. Быть может, прагматистам не нашлось бы никакого *специального* дела, никакого истинного *пράγμα*****, *им одним* свойственного, из *их* философии вытекающего; но журнальный шум, ознамено-

¹ Реферат, прочитанный в Р<елигиозно>-ф<илософском> обществе памяти Вл. Соловьева 26-го февраля 1910 года. Напечатан в Моск<овском> Ежен<едельнике>, №№ 17—18.

вавший рождение прагматизма, спас новорожденных прагматистов от возможного безделья и доставил им много, впрочем, самого *обыкновенного* дела: корреспонденцию, полемику, разъяснения, пропаганду и тому подобные принадлежности всякого живого литературного движения.

Кислороду тут много. Живость прагматического движения поистине американская и внушает даже какие-то нефилософские мысли. Но вот в чем вопрос: есть ли у прагматизма реальная сущность? Есть ли в нем хоть одно новое слово, которое сообщило бы ему действительно оригинальную физиономию? Которое утвердило бы его права не только в европейско-американских общественных настроениях, но и в царстве благородных мыслителей, открывавших новые точки зрения, созидавших новые *философские ценности*? В своей попытке ответить на этот вопрос я остановлюсь лишь на Джемсе, бесспорно самом крупном и самом значительном прагматисте, но все сказанное — именно потому, что Джемс самая большая сила прагматизма, — а *fortiori* * будет относиться и вообще ко всему прагматизму.

I

Прежде всего необходимо устранить одну иллюзию. Да не поставят знак равенства между Джемсом и прагматизмом! Прагматизм в изложении Джемса и Джемс в рамке и под стеклом прагматизма — это далеко не одно и то же. В прагматизм попадает лишь кусочек Джемса — прагматизм случайное одеяние Джемса, — а сам он, душа его бесконечно значительнее, бесконечно глубже и сложнее прагматизма. Автор «The principles of psychology», автор «Многообразия религиозного опыта» — как редко одаренная личность, как окрыленная поистине философским Эросом натура, не может исчерпаться и адекватно выразиться в эклектическом и по существу неопределенном прагматизме **

Он придает чарующую прелесть прагматизму. Под его пером прагматизм блещет всеми красками жизни, переливается трепетом и тревогой мирового искания. Нельзя всей душой не откликаться на его речь, сдержанно-вдохновенную, питаемую внутренним огнем и сердечным жаром. Обаянию личности Джемса поддашься невольно и безраздельно. Но прагматизм? Можно ли прагматизму

уделить хотя частицу восторга, непрерывно называемого Джемсом? Отставьте Академию от Ломоносова — и в Академии останутся лишь стены да мебель. Отставьте прагматизм от Джемса, и в прагматизме останется беспринципный хаос самых разнообразных философских отрывков. Софистический релятивизм, столь характерный для прагматизма, заимствуется прямо у современных европейских философов. Софистический релятивизм есть болезнь современного духа, захватившая десятки мыслителей, имеющая огромную сферу действия, и прагматизм, всецело принявший эту болезнь внутрь себя, быть может и поступил очень «практично», ибо поплыл по течению, но этим лишил себя всякой *идейной* оригинальности. Прагматизм *эkleктичен*, не создает новых точек зрения, не имеет ни одного творческого *fiat* *, которое отличает всех великих мыслителей; он в идее своей лишь гид, путеводитель, имеющий целью лишь ориентировать. Задача все же почтенная, но, к сожалению, этот гид себе на уме и, как всякий гид, норовит провести мимо истинных сокровищ духа и останавливает перед банальностями. Джемс, извлекающий из прагматизма столь сильные звуки, подобен самородку, который передает свою великую душу через три самодельные струны, но заставьте играть на этих трех жалких струнах другого, самого гениального музыканта — и эти струны будут бессильно брэнчать. Очевидно, инструмент не годится. Вечно новое вино философского Эроса вливается Джемсом в мехи старые, обветшавшие. Что ж, вино это будут собирать те, у кого мехи поновее, а концепции Джемса — его случайный философский костюм — будут сданы в архив.

II

Если б Платон, не встретив Сократа и не нашедши себя, остался при точке зрения Протагора и свою великолепную писательскую деятельность посвятил пропаганде протагоровского релятивизма, он все же остался бы Платоном. Изложение его было бы страстным, блестящим, божественно отражающим конкретность и сложность жизни. И сквозь рубища релятивизма проглядывал бы таинственный гений, ниспосланный свыше. Так и талантливый Джемс, очевидно, не встретивший своего Сократа, не переживший безмерную реальность невидимого царства Идей, даже в рубищах прагматизма являет собой

прекрасное зрелище, полное серьезности и достоинства. Отчего происходит это? От исключительной одаренности Джемса. Помимо живости писательского темперамента, помимо яркой художественности изложения (увы, столь редкой среди философов!), Джемс достигает подобного эффекта одним замечательным качеством: он непрерывно колеблется в своих точках зрения, он непрерывно меняет позиции и делает это с такой увлеченностью, с таким неподдельным чувством, что ни одному доверчивому читателю не придет в голову обвинить Джемса в перебегаемости точек зрения. Но попробуйте проанализировать цепь его утверждений, и вы увидите, что связана она не логической мыслью, а психологической цельностью его личности. Отсутствие метода полное! То он психологист, уверенный, что достаточно в ярких, но схематичных чертах набросать психологию данного типа мышления, чтобы этим самым произвести оценку его объективной значимости. То он мистический интуитивист, бросающий ослепительный афоризм и уверенный, что достаточно высказать мысль, а в аргументации она не нуждается. То он фанатик научности, боготворящий факты как факты, желающий быть объективно, универсально фактичным, а то вдруг, вопреки всякой науке, с произвольностью явного субъективиста перемещает огромные факты и колоссальные группы фактов в истории мысли и философии. Джемс в тревожном течении своих мыслей — *импрессионистичен*, и если бы не яркая, цельная личность — мировоззрение его разорвалось бы на несколько почти не соприкасающихся между собой рядов.

«Для человека, когда-либо смотревшего на лицо своего мертвого ребенка или отца, один тот факт, что материя *сумела* на время принять эту драгоценную форму, должен был бы сделать материю навсегда священной» *

Эти слова мне представляются прекрасным мраморным изваянием. В них бесконечная глубина сочетается с яркой конкретностью формы. В них истинная душа Джемса, душа всечеловека, молитвенно-религиозная. Тысячи верст, океан, иная культура, религия — все исчезает прочь, и слова эти кажутся рожденными в нашей душе.

Кто чувствует силу слов, кто ощущает жизнь порожденной мысли, тот может представить, как мысль эта растет, развивается, становится цельным, прекрасным мировоззрением и подобно готического храма тянется к небесам. Это один из полюсов в настроении Джемса.

С недоумением, почти с ужасом, немногими страницами ниже вы натываетесь на новый, *опять* блестящий афоризм: «Дарвинизм показал колоссальное *мотовство природы*» *. Джемс поступает благоразумно. Никто не сможет уличить его в формальном противоречии. Но неужели *эти* слова после *тех* не кажутся каким-то вопиющим опровержением? Там материя была признана священной, навсегда священной, таинственной в своем бессознательном благородстве. Тут природа, вся природа обзывается колоссальным мотом, разоблаченным в своей непривлекательной сущности. В этих словах *другой* Джемс, с англосаксонской примитивностью мысли, породившей явление дарвинизма. Чуждо звучит это дерзкое утверждение Джемса еще потому, что в нем он догматичен, он абсолютен, он трансцендентен и категоричен в полном несоответствии с общим, агностически-релятивистическим и условным характером прагматизма. Навсегда священная «материя» и «колоссальное мотовство природы» — разве это не *две* явно различные и исключают друг друга позиции в отношении *одного и того же* предмета? Я лично не против чистого импрессионизма. Но и импрессионизм должен быть верен себе и не связывать себя с столь чуждым ему прагматизмом.

III

От общих характеристик перейдем к *содержанию* прагматизма. Не будем поддаваться чарам личности Джемса, будем взвешивать мысли как мысли.

Что такое прагматизм? Каков его *raison d'être* **? Он хочет быть новым методом разрешения старых «проклятых» вопросов. Для прагматиста *globus intellectualis* *** современного человечества представляется в виде чудовищного лабиринта, из которого нужно найти выход. Прагматизм и рекомендует себя как прекрасного, опытного и практичного проводника по этому лабиринту.

Ариаднина нить — в прагматическом *методе*.

Позвольте, однако, метод. Покажите ваш замечательный, ваш изумительный метод. Не обман лж, не самообман ли все его волшебные свойства? Вы говорите: «прагматический метод — это прежде всего метод улаживания философских споров, которые без него могли бы тянуться без конца»... «Прагматический метод пытается истолковать каждое мнение, указывая на его практические следствия. Какая получится для кого-нибудь прак-

тическая разница, если принять за истину именно это мнение, а не другое?..» «Теории становятся орудиями» *. Вместо логической точки зрения на истину направляется, как семидюймовое орудие, точка зрения «инструментальная» **. Страшно за истину!

Смысл приведенных слов очень простой. Давайте истину голосовать! Пустим ее на большинство. Баллотировочный ящик, вызывавший столь благородный гнев Карлейля***, с государственной области переносим в философию. Сущность мысли, ее объективная ценность, ее внутренняя самостоятельная жизнь и достоинство, ее божественная, свободная стихия — это нас больше не интересует. Этого больше мы не хотим, потому что это людей разделяет. Любопытен мотив: это людей разделяет! Господа плюралисты воспылали желанием дурного единства, единства во что бы то ни стало! Господа любители конкретного и дифференцированного готовы *смазать* все различия, все многообразие духовного вертограда человечества, чтобы только установить дурной мир. Но оставим желания их, оставим без рассмотрения скрытые *тенденции* прагматистского *темперамента*. Спросим лучше, не картонный ли меч у них в руках? Прагматический метод двусмысленен и бесконечно спорен. Что такое «практические следствия»? Коперник сидит в своей келье, и господа прагматисты решают, что он недостаточно прагматичен. Выходит его сочинение «De revolutionibus orbium caelestium»****, и великий прагматист Бэкон Коперника игнорирует (это установленный факт). Только *потом* гг. прагматисты, спохватившись, заносят Коперника в свои святцы. Разве можно учесть и предвидеть практическую силу гениальных мыслей? Практическое значение приходит *post factum*, а все великие мысли в свой инкубационный период, *in statu nascendi* *****, всегда бесконечно далеки от какого бы то ни было утилитаризма. Не говорю уж о подвижниках мысли. Даже изобретатели мертвых машин, созидатели европейской индустрии — и те переживали восторги томления, интимные страхи и радости, прежде чем гора их вдохновения рождала какую-нибудь техническую мышь. Прагматизм хочет, чтобы не было совсем этих гор вдохновенной и чистой мысли, чтобы люди ремесленно порождали лишь полезных, кому-то зачем-то нужных прагматических мышей. Но кто же будет констатировать «следствия»? Кто будет судить о полезности? Прагматизм забывает, что о полезности можно и должно спорить *не менее*, чем об

истине. Полезность столь же спорная вещь, как и истинность. Нужно выдумать прагматизм второй степени для того, чтобы положить конец бесконечному спору о том, что воистину полезно, что воистину благо для человечества. Но споры о прагматизме второй степени вызовут к жизни прагматизм третьей степени. И так без конца. В благом порыве упростить прагматизм прибавляет к всеобщей путанице еще несколько бесполезных узлов. В благом стремлении споры уменьшить прагматизм их увеличивает. Так, на собраниях, когда хотят тишины, все начинают кричать: «тише, тише!», но шум не уменьшается, а растет. «Величайшая обязанность философа быть последовательным», скажем словами Канта, но никак не прагматичным. Приведет ли последовательность к бесплодному срыву или введет в «весь пламенеющий победными огнями» храм* — это вопрос внутренней совести, это вопрос самоотверженного и бескорыстного искания, а никак не расчет, никак не соображение о какой-нибудь самой далекой полезности.

В прагматическом принципе как таковом есть еще бесконечно спорный момент. Есть «полезности» хотя и проблематичные в своей ценности, но безусловно достоверные в своей внешней фактичности. Можно спорить об их желательности и пригодности, но нельзя отрицать их фактического существования. Но ведь есть «полезности» и невидимые, неосязаемые, которые для одних существуют, а для других нет, которые в одних вызывают восторг и жизненный подъем, а других, оставляя равнодушными, побуждают строить скептические и отрицательные теории. Таковы ценности эстетические, моральные, религиозные. Вопрос относительно них не столько в том, ценности они или нет, сколько в том, *реальны* ли они; существуют ли они *in rebus natura***, или же лишь в идеалистически настроенных душах двуногих мечтателей? Их «полезность» для человечества видимо обусловлена вопросом об их космической реальности, а кто решит этот вопрос? У прагматизма как прагматизма нет для этого решительно никаких данных. Как же тогда прагматически философствовать? «Тьмы низких истин нам дороже нас возвышающий обман»***? Лишь бы этот обман «работал» на нас? Но... соединим ли этот удамой романтизм с трезво-реалистической идеей *приспособления*? Прагматизм, к счастью, далек от сознательного иллюзионизма****. Вселенная для прагматизма все же не фантом, и пусть она остается непостижимой, она и для

прагматизма безусловно *реальна* как *сумма условий*, в которых приходится жить человечеству. Не зная этих условий, рискуешь каждую минуту разбить себе голову, романтически игнорируя их, каждую минуту рискуешь полететь в бездну, и все загадки познания могут быть сведены к одному вопросу: *каковы* эти условия, в *каком* мире живем мы и как в зависимости от этого приспособляться к нему. Наука, философские школы, мировые религии спорят именно об этом, и прагматизм очевидно не представляет *темы* мировых, исторических споров, если думать, что этот вопрос решается прагматически. Этот вопрос может быть решен лишь по существу, и кто в своих утверждениях объективно окажется прав — лишь тот победит.

Если в глубочайшей основе нашего существования лежат тайны Евангелия — «приспособление» к жизни должно быть одним; если же прав Геккель и в основе мира нет никаких тайн* — приспособление будет диаметрально другим. «Приспособление» христиан есть безумие, нелепость для сторонников секуляризованной и бездушной вселенской машины. Для христиан же «приспособление» к мнимой вселенной без тайн есть величайшая слепота, величайшая близорукость и величайшая иллюзия. Прагматизм хочет найти *средний* путь. Но нет ничего опаснее середины в вопросах, где нужны или ледяная холодность бездушного «нет», или пламенная горячность восторженного «да». Папиниевский «коридор» не только противен как образ, но и безусловно вреден как метод **. «Не мир, но меч!» *** — вот лозунг всех стремящихся к истинному единству, всех жаждущих вечного мира. Вопрос о последних условиях жизни вселенной, от которой зависит вся наша прагматика, все наши «дела», может быть разрешен лишь духовным мечом, лишь тем таинственным оком вселенной, которое прозревает скрытую вечную правду вещей и открывает *истинные* условия нашего существования.

Истинная «прагматика» может вырастать лишь на основе объективного Логоса.

IV

Та упрощенность и схематичность, которыми характеризуется прагматический метод, сказываются ярко и в суждениях прагматизма о мыслителях противоположного им направления. Тут в прагматизме в решительном

противоречии с его плюралистическим темпом обнаруживается решительная склонность к фантастической дихотомии. «Тип „мягкий” отвлеченен, оптимистичен, склонен к религии, догматичен, стремится к монизму и любит мечтать о свободной воле. Тип „жесткий” — конкретен, оптимизма не проявляет, скептичен, готов помириться с необходимостью, согласен на плюрализм, к религии имеет свое отношение. Эту противоположность можно выразить словами „рационалист” и „эмпирист”. „Эмпирист” — это человек, любящий *все многообразие фактов в их первобытной нетронутости и непосредственности*. „Рационалист” — поклонник абстрактных вечных принципов» *. Читая эти слова, невольно думаешь: Боже, какая фантастика!

Гг. прагматисты с места в карьер впадают в одну грандиозную ошибку, к сожалению слишком распространенную не только среди прагматистов. Очевидно, они считают за настоящие факты лишь то, что можно пощупать рукой, понюхать носом, взвесить весами или увидеть глазами. Вся же история, весь психический мир, вся бесконечно разнообразная духовная жизнь мира и человечества — это для них не факты или, во всяком случае, — не настоящие факты. Поэтому, говоря о физическом явлении и исследуя какую-нибудь рататорию, нужно быть точным и строго фактичным. Говоря же об истории или о представителях мысли — можно быть приблизительным, схематичным и голословным.

Извлекая на свет свои дихотомические абстракции, прагматизм решительно игнорирует столь прекрасно обследованную в XIX веке фактическую историю человеческой мысли. Если мы обратимся к *фактам*, мы увидим, что классификация Джемса оказывается для них поистине Прокрустовым ложем.

Куда поместить Эпикура? *Magister voluptatis*** несомненно тип «жесткий». Ибо он «материалист», «сенсуалист» и «неверующий». Но вместо пессимизма у него легкокрылый оптимизм, вместо детерминизма — утверждение абсолютной свободы. Вместо «плюрализма» — монизм. Куда поместить стоиков? Они несомненно относятся к «мягкому» типу. Ибо они «монисты», «рационалисты», «верующие» и догматики. Но вместо оптимизма у них глубочайший пессимизм, вместо свободы воли — яркий детерминизм, вместо идеализма — материализм.

Об Эпикуре и стоиках еще можно говорить в *терминах* Джемса, но о всех философах мистического направ-

ления, о всех представителях философии Логоса в этих терминах даже нельзя говорить, как нельзя в терминах физики говорить о гиперфизических явлениях химизма.

Конкретных подтверждений дихотомических абстракций можно найти у Джемса лишь два. С пренебрежением вспоминает он «Теодицею» Лейбница и мельком упоминает «рационалиста» Ройса *

Несколько странно с такой страстностью поминать Лейбница. Это старая, избитая тема. Всем известно, что не эмпирики, а завзятый рационалист и деист Вольтер в своем бессмертном «Кандиде» пригвоздил «Теодицею» к позорному столбу. Всем известно также, что с особенной силой издевался над оптимизмом Лейбница великий «идеалист» Шопенгауэр. Кивая на Лейбница, Джемс хотел бы подтвердить одну глубоко несправедливую свою мысль. Ему хочется доказать и себе и слушателям, что только «эмпирики» считаются с фактическим злом, с фактической неурядицей жизни, а гг. «рационалисты», вздымаясь в «*νεφελοκοχυϊαν*» **, парят в расплывчатом прекраснодушии. Лейбницу Джемс противопоставляет Спенсера. «В любой главе у него слышишь живой гул фактов, он никогда не устает приводить факты, он подчеркивает факты, он всегда обращен лицом к ним — и этого достаточно». «Половина Англии желает, чтобы его похоронили в Вестминстерском аббатстве» ***

Я раскрываю Спенсера и читаю у него следующее.

Оказывается, что все противоречия нашей жизни «временны и случайны» ¹, ибо настанет эпоха, когда *нравственное* поведение станет совершенно *естественным* поведением ². Идеал и действительность совпадут! Каждый будет непринужденно и самопроизвольно стремиться к симпатическим удовольствиям и будет ими пользоваться сполна до самого предела... ³ Благородство и деликатность расцветут пышным цветом. «Хотя и будет получаться удовольствие от доставления удовольствия другому, все-таки *сознание будет занято* не мыслью о предстоящем получении симпатического удовольствия, а лишь мыслью об удовольствии, доставленном другому» ⁴. Подобно тому как теперь люди конкурируют в эго-

¹ Спенсер «Научн<ые> осн<овы> нравств<енности>», ч. I, § 49 ****.

² Ibid., § 47.

³ Ibid., § 95.

⁴ Ibid., § 97.

изме, «так точно в позднейшей стадии» начнется «соревнование альтруистическое», при котором «каждый воздерживается от присвоения неподлежащей доли альтруистического удовлетворения» и «каждый заботится о том, чтобы и другие имели случай для удовлетворения своего альтруизма»¹. Получится очаровательно-альтруистический альтруизм альтруизма! «То, что является теперь случайным и слабым, делается с дальнейшим развитием привычным и сильным, и то, что характеризует теперь лишь исключительно высоких личностей, делается под конец свойственным всем и каждому»².

Bastanza *! Мы видим теперь, гул *каких* фактов врывается и в мировоззрение Спенсера. Мы видим, что метафизическая маниловщина Лейбница находит себе прекрасную параллель и дополнение в позитивистической маниловщине Спенсера. И *Nebelkukuksheim* ** возносит в оптимистическую расплывчатость не только презренного «рационалиста» Лейбница, но и канонизованного половиной Англии «эмпирика» Спенсера!

Джемсу, желающему доказать, что «эмпиризм» связан с большим чувствованием зла, с большим пессимизмом, чем «рационализм», приходится исполнять работу Данаид. Мысль сама по себе недоказуема, ибо справедливо обратное ей. Эмпиризм как таковой никогда не может почувствовать трагедии мира, он *по существу* оптимистичен, ибо в картине действительности, рисуемой пятью внешними чувствами, все очень просто, ясно и «эмпирично». Весь ужас, весь хаос, все зло, вся кошмарно-ночная сторона жизни — все это *за пределами* «пяти чувств». И если мы взглянем в историю мысли, т. е. если мы захотим проверить это положение *фактами*, мы увидим, что факты за нас. Пессимизм как мировоззрение, т. е. как углубленное чувствование зла и трагичности жизни, есть всецелое создание противников «эмпиризма»: религии и идеалистической философии.

V

В дихотомической абстракции прагматизма самым высокомерным моментом является превознесение «жестких» как любителей «фактов в их первобытной нетрону-

¹ Ibid., § 97.

² Ibid., § 97.

тости и непосредственности» и умаление «мягких» как поклонников лишь «абстрактных и вечных принципов».

Джемс понимает, что не факты как факты важны для внимательного отношения к действительности, а умение и страсть чувствовать конкретность и неповторимую индивидуальность фактически-данного.

И что ж, в этом умение и страсти «жесткие» превосходят «мягких»?

Я думаю, еще менее, чем в пессимизме. Великий и неподкупный свидетель умения дифференцированно схватывать конкретность фактически-данного—это язык. Сравните писания «эмпиристов» и творения «рационалистов» — и сразу становится ясным, на чью сторону опускается чашка весов. Произведения Локка, Беркли, Бэкона, Милля, Бэна, даже «блестящего» Юма — как холодны, как бледны, как скучны, как малокрасочны в сравнении с гениальными *по языку* творениями Платона, Шопенгауэра, Ницше или Соловьева. Прочтите одну после другой «автобиографию» любителя фактов Милля*, которого Джемс хочет считать духовным вождем прагматизма, и «Исповедь» бл. Августина**, одного из величайших представителей «мягких», — и вас до смешного поразит это глубочайшее несоответствие. Эмпирик Милль, писавший целые томы об эмпиризме, об изучении фактов, о внимательном отношении к фактически-данному, — дает отвлеченный скелет, лишенный плоти и крови, какой-то набор формулярных событий, официальное *curriculum vitae****, ни в одном месте не обвеянное ароматом его личности, ни в одном месте не пронизанное значительностью того, что, быть может, ему пришлось пережить.

А мистическая натура — Августин, весь стремящийся к Богу, влюбленный лишь в Абсолютное, пишущий лишь о божественном и богословском, дает потрясающие картины тех фактов, которые ему пришлось пережить, с несравненною яркостью живописует весь фактически-психологический путь своего обращения к Богу.

Аристотель в сравнении с Платоном яркий эмпирик, и Джемс даже готов считать и его прагматистом. Представьте же, что сочинения Платона были бы все утеряны и образ Платона с его философией пришлось бы извлекать из сочинений его ученика и его детального критика Аристотеля. Получилось бы что-то ужасное! вместо Платона какой-то обезображенный, бесцветный «идеалист», упорный и тупой, лишенный к тому же всякого литера-

турного дарования. Никакой перспективы, ни малейшего намека на адекватное воспроизведение *фактического* лица.

Сравните с этим любовь к «конкретному» у Платона. Сократ не написал ни единой строчки — и однако же его внутренний образ, его гениальная личность, даже внешний облик, с привычками, с костюмом, с движениями, со всей окружающей обстановкой, нам известны с такой поразительной ясностью, с такими деталями и с такой конкретностью, что не всякого современника, виденного собственными глазами, мы представляем с такой яркостью, как Сократа, чуждого нам по культуре, отделенного от нас более чем двумя тысячелетиями. А Горгий, а Протагор, Алкивиад, Аристофан *, вся увлеченная диалектикой афинская молодежь — разве это не *зарисовано* Платоном с поразительной конкретностью?

Поистине можно сказать, ни одному эмпирику и во сне не снилась такая любовь к неразложимо-индивидуальному и фактически-конкретному, какую мы встречаем у мистика и погруженного в созерцание истинно сущего — Платона.

Прагматизм с наивностью смешивает *факты* как факты, являющиеся всегда результатом анализа и предвзятой классификации, с первобытно-нетронутой и непосредственной *действительностью*, всегда являющейся индивидуальным, единственным, неповторимым и неразложимым единством целой серии и запутанной комбинации фактов. Поистине фактичны не факты, а *действительность*, состоящая из определенно связанных фактов. Естественные науки, имеющие дело лишь с препарированными и отвлеченными от живой действительности фактами, по существу *схематичны*. Ни физика, ни химия, ни биология, ни физиология, ни астрономия — *ничего* не говорят об истинных и фактически совершающихся в живой действительности процессах. Они дают лишь *схемы*, которые с определенной и существенно условной точки зрения позволяют сводить к некоторому воображаемому единству то, что творится в природе. Эта точка зрения на условность науки, впервые и блестяще развитая Мальбраншем, все более и более проясняется в философском сознании современности, и прагматизм в этом случае, не внося ничего нового, сам примыкает к ней.

Прагматизм только не замечает, какие убийственные выводы получаются для эмпиризма из такой точки зрения. «Факты» теряют свою «фактичность». Как препарир-

рованные они уже не просто действительность, а нечто *воображаемое*. Как изолированные и отвлеченные от действительности, они становятся нереальными схемами, ведущими лишь *идеальную* жизнь в людских головах. Действительность ими не исчерпывается, не покрывается. Ее неисследимая глубина ускользает от каких бы то ни было научных измерений.

Но эмпиризм — в какое неудобное положение попадает он после такого неожиданного поворота в научном сознании!

*Вона fide**, восторженно и наивно эмпиризм всегда ставил знак равенства между «фактами» и действительностью, между данными какой-нибудь науки и действительным состоянием того объекта, над которым эта наука «схематизирует». Он всегда принимал схемы за последнее данное, за подлинно сущее — и с увлечением строил «очищенные», «денатурированные» мировоззрения. Теперь приходит уже время, когда все эти «научные» мировоззрения обличаются в «фантастичности» и гг. «реалисты» прежних дней, столь гордые в своей привязанности к фактам, обвиняются ни больше ни меньше, как в систематически развитом *иллюзионизме*. Если вместе с Кантом переход за границы познания назвать мечтательностью, то «эмпиристы», продолжающие научность за пределы науки, могут быть смело названы мечтательными «научниками», бескрылыми и холодными, упрямыми и слепыми.

Роли меняются. «Жесткие», искони налегавшие на «мягких» фактами, должны наконец почувствовать, что почва из-под ног их ускользает. «Мягкие» же, искони умевшие чувствовать за фактами действительность, искони кричавшие и вопившие о ней, искони поносимые «жесткими» за свои взывания, искони и с такой любовью стремившиеся сквозь фактичность к истинно-конкретному и индивидуальному, «мягкие» должны быть признаны истинными любителями действительного и более страстными поклонниками «конкретного».

Сквозь *realia*** фактов современное научное сознание с разных сторон и с все большей силой начинает признавать *realioga**** непостижимой действительности. И характерно, что эти *realioga*, всегда отрицавшиеся «эмпиристами», с несравненной силой и пафосом *всегда* утверждались противниками «эмпиризма» — религией и идеалистической философией. Итак, кто же больше любит действительность, кто ее больше чувствует: гг. поклон-

ники «фактов» или же страстные исследователи «realio-gum»? Мы видим, что это великий вопрос и... *gràa bien, qui gira le dernier!* *

VI

Опуская много других любопытных моментов в прагматических концепциях, я остановлюсь еще на отношении Джемса к Абсолютному.

Эти отношения поистине исключительны и чрезвычайны! С виртуозностью опытного импрессиониста Джемс в своих отношениях к Абсолютному почти столь же многообразен (можно сказать, разнообразен!), сколь многообразен тот религиозный опыт (англосаксонцев!), которому Джемс посвятил свое блестящее и глубокое исследование.

К Абсолютному у Джемса не *отношение*, а *отношения*. Их много. И все они разные, друг с другом не связанные.

Моменты взаимноисключающие у него перемежаются с внезапностью молнии. В построении фразы вы чувствуете приближение к богохульству; еще момент, и сорвется кощунство,— но вот поворот, внезапный зигзаг настроения, и Джемс с быстротой курьерского поезда мчится уже к славословию. С напряжением вы ждете: сейчас будет «осанна», но Джемс, сверкнув потешным англосаксонским юмором по адресу Абсолютного, уже возвращается к неабсолютным вещам.

Никакой логикой охарактеризовать и исчерпать этих отношений нельзя, можно только положительно констатировать, что отношения эти неспроста; самая интенсивность чисто личных чувств Джемса к Абсолютному, передаваемая индивидуальность его счетов и споров с Богом — заставляют подозревать, что Богом Джемс уязвлен, что в Абсолютное Джемс *влюблен* не менее самого страстного и самого благочестивого католика или православного.

Сделав эту необходимую оговорку, я считаю нужным все же остановиться на одном утверждении Джемса, не случайном и глубоко характерном как для него, так и для всего прагматизма.

Джемс говорит:

«Как в басне Езопа о больном льве, все следы ведут в берлогу Абсолютного. *No nulla vestigia retrorsum* (ни

один след не ведет обратно). С помощью Абсолютного вы не можете спуститься в море конкретной действительности. Исходя из своего понятия об Абсолютном, вы не сумеете сделать ни одного сколько-нибудь значительного и важного для нашей жизни конкретного вывода»*

Эти слова мне представляются страшно важными потому, что в них сосредоточиваются, как в фокусе, все прагматистские «contra» не только против положительных религий, но и против всякой онтологии, против всякой метафизики, против всякой философии Логоса,— всегда имеющих дело прежде всего с *Абсолютным*.

Обвинение сформулировано сильно и остроумно. Джемс, как пронзительный и тонкий мыслитель, сразу уступает тезис, всегда выставлявшийся «мягкими» и всегда с жаром оспаривавшийся «жесткими». Он говорит: да, действительно, все дороги ведут в Рим. Откуда ни начинать размышление о реальном, об эмпирическом, неизбежно попадаешь в «берлогу» Абсолютного. Но вот вопрос: есть ли дорога из Абсолютного? Можно ли Абсолютным осветить что-нибудь в *нашем* мире, в мире неабсолютном?

Это, действительно, очень важный вопрос. Не слишком ли, однако, много берет на себя Джемс, говоря, что «ни один след не ведет обратно». Так ли уж в этом уверен сам Джемс? Я перелистываю несколько страниц и читаю у него следующее:

«...Потребность в вечном нравственном миропорядке — одна из глубочайших потребностей нашего сердца. Поэты, *живущие подобно Данте и Водсворту* в твердом убеждении в таком миропорядке, *этому именно факту* обязаны необыкновенно подымающим дух и ободряющим действием своих произведений»**

Тогда в чем же дело? Поистине с Джемсом спорить легко. Ему ничего не нужно разъяснять. Он сам все понимает.

Если Данте в своих парениях к Абсолютному обогатился величайшим опытом, если свои неземные видения он воплотил в наших человеческих словах, если его пронизанные Абсолютным произведения стали «необыкновенно подымающими дух» и «ободряющим» фактором *этой*, земной человеческой жизни,— очевидно, берлога Абсолютного не поглотила Данте, очевидно, *его* следы ведут не только в эту берлогу, но и из нее. Мы видим, что Джемс своими же руками блестяще разрушает основания прагматизма.

Данте подвернулся случайно. Но разве не все поклонники Абсолютного разделяют славу и венец Данте? Разве Платон, подобно Прометею, не похитил огонь познания с неба и не зажег им *людские* сердца? Разве Шопенгауэр своими глубочайшими созерцаниями не содействовал уничтожению того оптимистического тумана, который был создан безрелигиозным «эмпиристическим» XVIII веком?

Каждый философ, каждый поэт, каждый мистик, умевшие найти путь к Абсолютному, с легкостью возвращались на «землю» — и здесь творили и созидали, оплодотворенные опытом, свои великие духовные ценности. Можно, конечно, отрицать ценность их творений — но это не позиция Джемса. Признавая же эту ценность, признавая даже, что она обусловлена именно их контактом с миром Сущего, — нельзя уже всерьез рассказывать басни Езопа об Абсолютном, нельзя с такой непрагматической категоричностью говорить: *nulla vestigia retgorsum*.

А если взять Библию? Если взять эти колоссальные религиозные сооружения, которые именуются православием, католичеством, протестантством? Перед этими грандиозными массовыми, тысячелетними шествиями не только в Абсолютное, но и *из* Абсолютного — шутка Джемса теряет всякий смысл. Правда, шутку эту Джемс приводит как будто бы лишь о *философах* Абсолютного — но в контексте ей придается несомненно более широкое значение.

Я не могу отказать себе в удовольствии указать прагматистам один парадокс.

Прагматизм очень уверен, что «чувству действительности» они научаются у эмпиризма, что это «жесткие» передают ему свое трезвое отношение к сложности и глубине жизни, что только жители «скалистых Гор» (вроде пресловутого Геккеля), спасая от рабства у Абсолютного, дают возможность *эту* действительность переживать трезво и глубоко.

Только несовершеннолетием можно объяснить эти навивные уверения прагматистов. Я повторяю: они не успели еще как следует осмотреться в этом мире и не разбираются в своей собственной генеалогии.

Если мы возьмем не фантастических эмпиристов Джемса, а настоящих, известных нам из истории философии представителей эмпиризма, мы увидим, что всегда и везде, и в Афинах до Рождества Христова, и в Ев-

ропе XVI-го, XVII, XVIII и XIX столетий, эмпиристы всеми силами старались действительность обеднить, сузить пределы переживаемого, изгнать из сознания все превышающее «малый разум» здравого смысла. А стремлением «мягких» было всегда расширить опыт человечества, углубить восприятие, интенсифицировать сознание до познания величайших тайн мира, вырасти и раздаться до размеров беспредельной действительности. «Жесткие» всегда издевались не только над героическими усилиями «мягких», но и обливали помоями стоящие за спинами «мягких» таинственные тела христианских церквей и мировых религий. Вспомним только столь гордый, столь опьяненный своим здравым смыслом XVIII век! «Жесткие» всегда старались сделать «эмпирического» человека мерою всех вещей, «мягкие» всегда старались углубить человека до соизмеримости с неизмеримой Вселенной.

Теперь времена изменяются. В общем духовном кризисе, охватывающем все культурное человечество, все запрещения и ограничения «жестких», все их грозные сооружения на песке признаются со всех сторон не выдерживаемыми внутренней, имманентной критики. Эмпиризму приходится трансформироваться. Как одна из переходных форм — является прагматизм. Сколько «жестких» ошибок забыто прагматизмом, и какая бездна заимствована у «мягких»! О своем родстве с «жесткими» прагматизм говорит очень громко, о своих заимствованиях у «мягких» — стыдливо молчит, и не только молчит, но замалчивает, маскирует их. Это уж слишком! Приходится обличать прагматистов в неблагодарности.

Если в изложении Джемса есть чарующая принципиальность, если отношение его к жизни глубоко серьезно и, можно сказать, торжественно, если в его изысканиях трепещет скрытая страсть, если весь мир перед Джемсом стоит как нечто бесконечно значительное и важное, — то ведь все это черты *религиозного* отношения к миру. Эмпиризма тут нет и следа.

Принципиальное отношение к данному, испытывание вещей с точки зрения абсолютной их ценности, пламенеющее вопрошание таинственной *regum naturae* *, внутренняя безусловность самых вопросов — все это есть проявление в Джемсе того Абсолютного, которое культивировалось в человечестве лишь религией и философией «мягких». Прагматистам, научившимся внутренней абсолютности запросов у «мягких», не следовало бы игно-

рировать это свое родство, гораздо более близкое, чем родство с «жесткими», — и сохранять с этими, еще здравствующими и могущими им помочь, родственниками более справедливые отношения.

Каково же значение, какова ценность прагматизма?

Из всего вышеизложенного следует, что теоретическое значение прагматизма — очень невелико. Но значит ли это, что так же ничтожна его философская ценность? Эти два понятия нужно различить.

Всякая истинная философия в нераздельном единстве таит в себе две стороны: Эрос и Логос. Что касается Логоса, то мы видели, как отсутствует он в прагматизме. Прагматизм ничем так не грешит, как полным отсутствием Логоса, столь основательно забытым всей новой философией. Отсюда противоречие прагматизма, его идейная бесплодность, отсутствие теоретического творчества и... эклектизм.

Но не Логосом одним живет философия. Философия есть *любовь* к «мудрости», жажда, искание, а не простое «счисление» аргументов, не простая классификация доводов. Истинно-философскую душу обуревают страсть, *пафос*, которую Платон с незабвенной силой отождествил с любовным влечением, с Эросом. Прагматические увлечения Джемса полны этим Эросом, и если в них отсутствует Логос, зато они проникнуты философским пафосом, одухотворены благородной стихией чистого, бескорыстного и совсем не прагматического искания. Чарует и покоряет в Джемсе именно эта скрытая сила, быть может, им не сознаваемая, и она-то обуславливает, как это ни странно, противоречивость и многочисленность его позиций. Благодаря силе Эроса, в нем заключенного, Джемс *не может* удовлетвориться ни одной из точек зрения, имеющихся в его сознании. Только что став на одну, он мгновенно чувствует ее недостаточность, спешит к другой — и в этом метании, в этой неутомимой погоне за истиной вся прелесть и вся громадная привлекательность Джемса.

Эрос, обуревающий Джемса, создает самые ценные черты во всем его духовном облике: это, во-первых, острое, тончайшее *критическое* чувство условности и схематичности той картины мира, которую дают естественные науки, и, во-вторых, громадное *мистическое* переживание бесконечной *значительности* мира — непостижимой серьезности жизни.

В философской атмосфере современности, столь тяжелой от схоластических испарений эмпириокритизма, когенианства, риккертанства, имманентизма,— прагматизм Джемса должен быть приветствуем как свежая струя чистого воздуха. Быть может, он сыграл великую роль не только очистителя атмосферы. Быть может, ему предстоит глубоко взрыть почву, разрыхлить комья и приготовить современную мысль к новым посевам Истины. Можно одно только сказать: сам прагматизм, в силу отсутствия в нем Логоса, сеятелем быть не может.

Эрос в своем стремлении рождать и творить может оплодотворяться лишь Логосом. И только философия Логоса может ответить тем воздыханиям и томлениям, которыми переполняется благородная душа прагматизма — Джемс.

БЕРКЛИ КАК РОДОНАЧАЛЬНИК СОВРЕМЕННОГО ИММАНЕНТИЗМА

Пышной *Меонии* проданы лучшие
утвари наши.
Жуковский. Отрывки из *Илиады* *.

I

В *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* Шеллинг говорит: «В новой философии отсутствует понятие *природы*» **.

Это парадоксальное положение таит в себе глубокую мысль ¹.

Если мы подойдем к новой философии с анализом с точки зрения этого положения, мы увидим, что вся новая философия в противоположность античной и средневековой на всем своем протяжении и во всех своих представителях не признает *природы* как *Сущего*. И, можно сказать, весь ход развития, все детали и изгибы основных типов новой европейской мысли (а также новейшей) *предрешаются* этим непризнанием.

Бэкон и Декарт — вот два гения, с особою силою воплотившие в себе основные тенденции нового мышления и блеском своих писаний как бы навсегда отделившие новое время от античности и средневековья. Декарт с несравненною силою мысли закладывает основы того *механического мирозерцания*, которое в продолжение трех столетий лишь развивается и детализируется и которое даже в XX веке является основным и господствующим типом научной мысли и сверхнаучных построений. Бэкон с огромным успехом и необычайной для философа славой становится теоретиком и пророком. того практического завоевания природы и утилитарного господства над нею, которое дало такие пышные плоды в совершенно исклю-

¹ Читано pro venia legendi *** в Моск. Университете 10 мая 1910 г. Напечатано в «Вопр<осах> фил<ософии> и псих<ологии>», кн. 103.

чительном и единственном во всей истории человечества расцвете европейской *индустрии* и победном шествии *материальной цивилизации* Европы по всем странам света.

Как механическое мирозерцание Декарта, так и боевая завоевательная философия Бэкона в равной степени, хотя и с разных сторон, окончательно порывают с *природой как Сущим*, т. е. с живой φύσις античности, полной органических εἶδος'ов, творческих энтелехий, сперматических логосов, и с не менее живой natura archetypa патристики и средневековья, natura creata creans, которая никак не исчерпывается тем, что в ней открывается человеку, и ведет самостоятельную глубоко скрытую и таинственную жизнь*.

«Наша главная цель,— говорит Бэкон,— это *заставить природу служить делам и потребностям человека*¹ для того, чтобы человек простер свою власть над природой, которая ему *принадлежит* по божественному дару². Он понимает, что, «только повинувшись природе, можно ею управлять»³. Но это повинование не сыновнее, а дипломатическое. Умственно приспособиться к глубоким и сложным процессам природы нужно лишь для того, чтобы завладеть ее тайнами и даже не тайнами, а «секретами»⁴, а завладевши — заставить служить. Природа как субъект для Бэкона не существует, она лишь объект, из которого можно черпать много открытий, а эти открытия очень полезны, потому что увеличивают господство и благосостояние Человечества.

Это практическое и, можно сказать, прагматическое игнорирование природы как Сущего получает теоретическое завершение в механистической философии Декарта. Если Бэконом природа как Сущее не признается фактически, то Декарт не может признать природу за Сущее *принципиально*. Res cogitans непереходимую пропастью отделяется от res extensa** Res extensa — т. е. весь материальный, природный мир, есть чистая протяженность, лишенная всяких энергий и всяких форм деятельного существования. Res extensa — *существенно пассивна, инертна*. Но, будучи таковою, она лишена всякой жизни в себе. Не имея же никакой жизни в себе, природа есть чистый

¹ N<ovum> O<rganum>, lib. II, § 31***.

² N<ovum> O<rganum>, lib. I, § 129.

³ N<ovum> O<rganum>, lib. I, § 129.

⁴ N<ovum> O<rganum>, lib. II, § 8.

объект и ни в каком смысле субъектом, т. е. Сущим, признана быть не может.

Как Бэкон, так и Декарт, участвуя — первый практически, второй теоретически — в великом историческом *отрыве* от природы как Сущего, оставались в полном и сладком неведении тех разрушительных следствий, которые с неизбежностью вытекали из их основных принципов. И Бэкон, и Декарт даже не подозревали, какую колоссальную, затяжную, многовековую революцию как в области мысли, так и в области жизни они *начали* своими великими трудами. И Бэкон, и Декарт одинаково были уверены, что все остается по-старому, и природа, т. е. внешний мир, продолжает существовать и вечно будет существовать так же непоколебимо, так же устойчиво и так же неоспоримо, как она существовала в их сознании.

В этом они глубоко ошиблись!

Вольтер говорит: «Il y a des diables, qui ne cedent à aucun exorcisme; celui de la logique par exemple» *, и как *ни хотелось* Декарту и Бэкону, чтобы все оставалось по-старому, — диавол логики в зависимости от основного сдвига, наиболее крупными глашатаями которого были Бэкон и Декарт, — произвел в дальнейшем развитии философской мысли Европы целый ряд самых неожиданных, самых парадоксальных и невероятных перемещений.

Если природа не существует как Сущее, если она пассивна, инертна в себе, если она существенно-безжизненна — тогда что из себя представляет весь материальный мир? Что такое та *материя*, которая лежит в основе всех материальных процессов вселенной?

Для Декарта материя абсолютно пассивна. Но вместе с тем реально и абсолютно *существует*. Ведомые диаволом логики, окказионализм и Мальбранш начинают чувствовать затруднение. Если материя только пассивна, тогда вся активность, вся действующая причинность всецело перемещается в Бога и в конечных духов, наделенных свободною волей. Но тогда материя только совокупность случайных *поводов*. Тогда причинность материальных процессов как таковых окказионалистична, т. е. причинность эта в себе не существует и призрачна. Еще один шаг, и призрачной окажется не только причинность материальных процессов, но и сама *материя*.

Материя не существует — вот последовательный, парадоксальнейший вывод, неизбежно вытекающий из бэконо-декартовского отрицания природы как Сущего.

Любопытно, что неизбежность этого вывода, кроме внутренней необходимости мысли, доказывается исторически тем, что к нему одновременно, независимо друг от друга, пришли с двух сторон три различных философа:

Джон Норрис *, соединявший традиции платонизма с горячим преклонением перед Мальбраншем, в своем «Рассуждении о божественной любви» говорит:

«Подумайте, что за мертвая и инертная вещь материя, насколько беден и пуст материальный мир. Это *совершенная фикция*... Человек живет среди иллюзий и обманов»¹.

Артур Кольбер ** — также соединявший увлечение платонизмом с картезианством Мальбранша, понимая материю как чистую *внешность*, принципиально отрицает существование внешнего, т. е. материального мира в своем труде *Clavis universalis*, который носит характерный подзаголовок: «Новое разыскание истины, состоящее в доказательстве несуществования и невозможности *внешнего мира*»².

Гениальный епископ клойнский *Беркли*, вне всякой связи с платонизмом и очевидно без всякого воздействия Мальбранша, в силу одной лишь внутренней логики, в целом ряде блестящих сочинений победоносно раскрывает всю нелепость мертвого понятия материи, затвердевшего в какой-то нефилософский догмат, как в континентальном картезианстве, так и в английском эмпиризме.

II

Громадное, исключительное место Беркли в развитии новой философии заключается именно в том, что он к *таюж* Декарта и Бэкона с необыкновенной ясностью приставил *типог* *** своих глубоких психологических и философских разысканий и с поражающей смелостью сделал неизбежный, необходимый и в то же время парадоксально неожиданный вывод.

Теперь, несколько обрисовав духовную почву, на которой выросла философия Беркли, мы можем с большей

¹ Lyon: L'idealisme en Angleterre au XVIII siècle, p. 183.

² *Clavis universalis* — a new inquiry after truth, being the demonstration of the non-existence or impossibility of an external world. London, 1713. Эта книга стала библиографич. редкостью. Эшенбах делает перевод в своем *Sammlung d'er vornehmsten Schriftsteller die die Wirklichkeit ihres eigenen Körpers und der ganzen Körperwelt leugnen* ****.

ясностью представить основные черты, так сказать, *внутренний рельеф* его мировоззрения.

В Беркли поражает редкая оригинальность и свежесть мысли. Еще студентом Trinity college'a* в кратких, но резких чертах набрасывает он все основные идеи своей философии и в самом конце заметок пишет:

«К таким мыслям я имел неизъяснимое стремление с самого детства»¹.

Все его сочинения поэтому проникнуты редким единством замысла и внутренней связанностью.

Шопенгауэр гордо сказал: «Моя философия подобна стовратным Фивам: в нее можно проникнуть со всех сторон и через каждые ворота дойти до центра».

Если философия Беркли не имеет сотни ворот, то, кроме второстепенных, в ней можно отметить *три* главных входа, и каждый вход действительно ведет к самому центру. Это, во-первых, «новая» теория зрения, во-вторых, критика отвлеченных идей, в-третьих, распространение идеальности вторичных свойств на первичные.

1. В 1709 г., т. е. за год до обнародования своего главного философского сочинения, «Трактата о началах человеческого познания», 24-х летний Беркли выпускает «Новую теорию зрения». Хотя его имматериализм в общих чертах уже сложился — исследование вопросов теории зрения он хотел вести чисто научно, т. е. вне связи с своим общим философским мировоззрением. «Чтобы сделать более понятными принципы нашей теории зрения, мы сочли наилучшим оставить в стороне *неизвестные субстанции, внешние причины, агенты или силы*, не делать никаких заключений о вещах, не составляющих предмета нашего наблюдения, а также не делать их основанием для каких-либо выводов»². Тем интереснее, что *дух времени* сказался даже в чисто научном исследовании, и результаты физиологической оптики оказались великолепным, прочно подогнанным фундаментом для системы абсолютного идеализма.

Основная мысль теории зрения Беркли, принятая с энтузиазмом и детально разработанная английской психологией XVIII и XIX вв., заключается в том, что *внеположность материального мира, расстояние, величина*

¹ Commonplace book, edit. Fraser'a, p. 157**.

² The Theory of vision, § 17. Grimm. Geschichte d <er> Erkenntnisprobleme, S. 212. На русском языке см. обстоятельную монографию Смирнова: «Философия Беркли». П. Блонский «Учение Беркли о реальности». Истомин «Религиозная философия Беркли»***.

предметов, положение их в трехмерном пространстве не составляют прямого и *первоначального* объекта зрения. Смена световых впечатлений — вот что дано непосредственно глазу. О расстоянии и величине предметов нам говорит не зрение, а *осязание*. Если бы слепой внезапно получил зрение, он не мог бы глазами различить куба от шара. Лишь ассоциируя свои точные осязательные ощущения с новыми неопределенными зрительными, он научился бы со временем и глазами воспринимать различие одной фигуры от другой. Беркли позднее с торжеством мог сослаться на знаменитый опыт с слепорожденным Числденом, который подтвердил результаты его *психологического анализа* *.

Что же в таком случае представляет из себя *зрение*? Все, что дает зрение, — это не что иное, как в известном порядке расположенные ряды зрительных *знаков*, которые говорят нам, что сейчас последуют такие-то осязательные ощущения. Ничего объективного в *вещах* зрение не открывает. *Зрительный символизм* имеет для Беркли лишь практическое назначение: ориентировать нас в наших же осязательных и других ощущениях. Но осязание? говорит ли оно что-нибудь о *вещах*? Или же и оно символично? И оно служит знаками и лишь ориентирует?

Задать этот вопрос значит попасть в самую сердцевину философии Беркли.

2. Второй корень идеализма Беркли — в его критике отвлеченных идей. В этом пункте он резко расходится с Локком, который полагал, что обладание общими отвлеченными идеями отличает больше всего людей от животных.

«Между всеми ложными принципами, когда-либо признаваемыми в мире, ни один не имел такого глубокого, широко распространенного и в то же время такого вредного влияния, как предрассудок, что *мы можем иметь общие отвлеченные идеи*. Это учение служило источником большой путаницы и бесчисленных заблуждений во всех отраслях знания»¹.

Говорят, что, оставляя без внимания отличительные признаки Петра, Якова, Ивана и удерживая лишь общее им, мы можем образовать отвлеченную идею *человека, человеческой природы, человечности*. Постепенно же восходя по этой лестнице обобщения, мы можем составить

¹ Principles of human knowledge, § 6: Более длинные цитаты я привожу по переводу г-жи Дебольской **.

еще более отвлеченные идеи *животного, существа вообще*^{1*}.

«Обладают ли другие люди,— говорит Беркли,— такую чудесною способностью... об этом следует спросить их самих. Что касается меня, я должен сознаться, что *лишен этой способности*»^{2**}

«Для меня невозможно составить отвлеченную идею движения, отличную от движущегося тела,— движения, которое ни быстро, ни медленно, ни криволинейно, ни прямолинейно, и то же самое может быть сказано о всех прочих каких бы то ни было отвлеченных идеях. Чтобы быть ясным, скажу, что я сознаю себя способным к отвлечению в одном смысле, а именно когда я рассматриваю некоторые отдельные части или качества особо от других, с которыми они, правда, соединены в каком-либо предмете, но без которых они могут в действительности существовать. Но я отрицаю, чтобы я мог отвлекать одно от другого такие качества, которые не могут существовать в такой отдельности, или чтобы я мог образовывать общее понятие, отвлекая его от частных вышеуказанным способом»^{3***}

Итак, отвлеченные идеи есть выдумка школ. Это слова, за которыми не стоит никакой реальности. Но что такое ненавистная Беркли *материя*, как не отвлеченная идея? Разве материя как таковая дана в каком-нибудь опыте? Конкретно даны лишь предметы. А материя есть продукт отвлечения, обобщения или — что для Беркли тождественно — *вымысла*. Материя поэтому только по-теп:—и как по-теп не таит в себе никакого *пипен'а*^{4***}. Ее бытие так же призрачно, как призрачно бытие треугольника, который был бы ни равносторонним, ни неравносторонним, ни равнобедренным, ни неравнобедренным. Как всякая отвлеченная идея, материя полна самых противоречивых и взаимно исключающих определений и потому не только не может быть признана существующей, но даже не может быть признана *мыслимой*.

3. Третий, можно сказать самый существенный, корень идеализма Беркли в его смелом распространении идеальности вторичных качеств на первичные.

Еще в древности было признано, что такие качества тел, как цвет, звук, вкус, существуют лишь в нас и не

¹ Ibid., § 9.

² Ibid., § 10.

³ Ibid., § 10.

могут быть признаны объективными определениями вещей. Галилей и Декарт приняли это как несомненное, и, следуя им, Локк произвел известное различие качеств первичных от качеств вторичных. Если вторичные качества — цвет, звук, вкус, запах, температура — субъективны, то первичные качества — протяжение, плотность, фигура, движение, число — *трансубъективны*. Если первые говорят лишь о нашей способности ощущения, то вторые верно воспроизводят то, что *существует в самых вещах*.

Беркли нашел различие это глубоко непоследовательным. На чем оно основано? Почему тепло или холод — ощущения субъективные, а фигура или величина предметов признается за объективное? Потому ли, что тело, кажущееся для одной руки теплым, для другой кажется холодным? Но разве *фигура* и *величина* предметов не кажутся различными при различном расстоянии или при различном строении глаза? Башня издали кажется круглой, при ближайшем рассмотрении оказывается четырехугольной. Какая же разница между первичными качествами и вторичными? Беркли рассматривает одно первичное качество за другим и находит, что *никакой*. *Движение* измеряется временем, время же есть данное субъективное. *Соппротивление* познается по тому духовному состоянию, которое оно в нас вызывает. А духовное состояние есть опять-таки данное субъективное. Что касается *пространства*, то психологический анализ этой идеи в «Новой теории зрения» уже показал, что пространство *разложимо*. Его составные элементы могут и должны быть сведены на данные субъективные.

Но если и первичные качества субъективны, тогда что остается от всего материального мира? Во что превратится вселенная, если все, решительно все, что мы знаем о ней, есть не больше как субъективная картина, вырастающая из нашей способности ощущения, оплодотворенной рефлексией и закрепленной привычкой?

Мы находимся уже в самом центре мировоззрения Беркли. Дьявол логики завел Беркли в любопытные места.

III

В чем состоит, чем исчерпывается существование материальных вещей, т. е. существование всего внешнего мира.

«Я говорю: стол, на котором пишу я, существует. Это значит, что я вижу и осязаю его; если бы я находился

вне моего кабинета, то также бы сказал, что стол существует, разумея тем самым, что, находясь в моем кабинете, я мог бы воспринять его, или же что какой-либо другой дух действительно воспринимает его. Здесь был запах — это значит его обоняли; был звук — значит его слышали; были цвет или фигура — значит они были восприняты зрением или осязанием»¹.

В таком случае весь материальный мир существует ровно настолько, насколько воспринимается. Бытие материальных вещей исчерпывается их восприимчивостью. Для них *быть* — значит *быть воспринимаемыми*. Их esse математически равно их percipi².

Беркли умеет быть смелым и первый в истории новой философии с определенностью говорит:

«Я считаю... что весь небесный хор и все убранство земли, одним словом, все вещи, составляющие вселенную, не имеют существования вне духа»³.

...«Существует поразительно распространенное между людьми мнение, будто дома, горы, реки — одним словом, все ощущаемые предметы имеют естественное или реальное существование, отличное от их восприимчивости умом. Но... что такое вышеупомянутые предметы, как не вещи, воспринимаемые нами в ощущениях? и что же мы воспринимаем, как не наши собственные идеи или ощущения, и не будет ли полным противоречием допустить, что какое-либо их сочетание существует, не будучи воспринимаемым?»^{4*}

Но что такое в таком случае *материя*, та материальная субстанция, которая так нужна была Декарту, Галилею, Локку? Которая для некоторых типов мышления заменила само Абсолютное?

Беркли с торжеством и железной логичностью делает вывод: *этой воображаемой материи просто не существует*. Этот мертвый кумир, заставивший склониться перед собой столько гениальных голов, есть химера, восставшая из небытия школьного отвлечения и снова свергнутая анализом Беркли в вечное небытие. С мира как бы снимается тяжелый, бездушный материальный покров, и все внешнее бытие представляется состоящим из самого тончайшего материала: *идей*.

¹ Ibid., § 3.

² Ibid., § 3.

³ Ibid., § 6.

⁴ Ibid., § 4.

Для того чтобы правильно понимать Беркли, нужно правильно понимать, что разумеет он под идеями. Это ни идеи Платона, ни отвлеченные понятия школьной философии. *Idea* Беркли не репрезентативна, а презентативна. Она ничего не воспроизводит и ничего не повторяет. Она есть то, что воспринимается. Она есть неразложимо-конкретное содержание восприятия. А так как восприятие есть то же, что сознание, то идея для Беркли есть то, что сознается. Поэтому сказать, что внешний мир есть совокупность идей,— для Беркли все равно что сказать: внешний мир есть *содержание сознания*.

Понятно поэтому, что идеализм Беркли эмпирическую реальность внешнего мира принимает несколько не в меньшем размере, чем это делается философией Декарта или Бэкона. Говорить, что Беркли более химеричен, чем Декарт или какой угодно другой представитель новой или новейшей философии, совершенно неправильно. Он отрицает лишь то, что всей новой философией в принципе *было отвергнуто*. К уже совершившемуся отрицанию он принципиально не прибавляет *ни единой* капли отрицания. Количественно не умножая отрицания Декарта и Бэкона, Беркли дает ему лишь более совершенную логическую форму. Умолченное он произносит вслух, скрытое выводит наружу. Беркли прекрасно сознавал свою полную общность в вопросе о реальности внешнего мира со всей современной ему философией и потому справедливо настаивал, что его философия оставляет бытие этого внешнего мира так же неоспоримо, как... и вся новая философия.

Любопытно, что Беркли считал свою философию гораздо более близкой *к наивному сознанию*, чем какую бы то ни было другую философию. Он подчеркивает много раз эту близость и еще студентом пишет: «Не печальтесь. Вы не потеряете ничего ни из реального, ни из химерического. Я стою за реальность более, чем всякий другой философ». «Во всех вопросах я согласен *с толпой*»¹. Он уверен, что своим отрицанием материальной субстанции он противоречит только школьным философам и, устранив этот призрак,— так сказать, мешавший смотреть на вещи *просто*,— он низводит философию с неба отвлеченности на землю конкретной жизни и возвращает ее к наивному, естественному сознанию всего человечества. *

¹ Commonplace book, p. 54. Principles..., § 35*.

«Философы теряют их материю, математики их нечувственные ощущения; профаны их протяженное Божество. Ради Бога скажите, что теряет остальное человечество?»¹

Но если материи нет, что сообщает устойчивость нашим восприятиям? Почему они не рассыпаются на ряд бессвязных видений, подобных тем, что бывают в лихорадочном сне? Почему восприятия наши закономерны и *предстоят нам в виде связной, непрерывной картины действительности?*

Доселе Беркли шел путем аналитической логики и общее направление его мысли (не говоря о деталях) было необычайно последовательным. Скрытую трещину новой европейской мысли он с неустрашимой последовательностью расковырял до того, что кумир материи, явившейся суррогатом природы как Сущего, раскололся и рассыпался на куски. Но, рассыпаясь в куски, кумир материи своим внезапным исчезновением не вовлекал ли Беркли в непроходимый и безысходный *иллюзионизм*? Если Беркли фактически сумел в иллюзионизм не впасть, то свою свободу от иллюзионизма он купил дорогой ценой. В полном противоречии как с основными тенденциями всей новой мысли, так и с *тогос*'ом * своего собственного философствования, Беркли пришлось серьезно использовать *остатки того онтологизма*, который был основной стихией как античной философии, так и внутренне связанной с нею философии Отцов Церкви и средневековья. Эти остатки онтологизма он почерпнул из своей личной религиозности и, не заметив всей неизмеримой разницы этих двух стихий философствования: религиозного онтологизма и меонического рационализма **, он цельностью своей личности и единством своей субъективной уверенности слил воедино то, что для нас представляется логически несоединимым.

Иллюзионизм Беркли устранил очень просто. Если бытие материального мира исчерпывается его воспринимаемостью и в конечном счете без остатка разлагается на данные нашего сознания, то бытие духов, носителей сознания и субъектов восприятия, есть бытие особого рода, бытие истинное, безотносительное и абсолютное. Как центры реального воления «духи» обладают самостоятельным существованием и, пребывая прочно в потоке своих собственных внутренних состояний, сообщают

¹ Ibid., p. 56.

прочность и пребываемость тому внешнему миру, который является лишь закономерной частью этих внутренних состояний. Но закономерность внешнего мира, строгая, необходимая, превышает степень прочности и пребываемости отдельных смертных конечных духов и ими одними объяснена быть не может.

Существует *Абсолютный Дух*, Премудрый и Всемогущий, который вызвал из небытия как конечных духов, так и внешний мир, ими перцепируемый, и как *Универсальное Сознание* содержит и сохраняет тот мир «идей», в котором духи живут. Вся последовательность наших восприятий зависит от Бога. Каждое ощущение наше это знак, символ, по которому мы узнаем, как нужно приспособляться к дальнейшим нашим ощущениям. В существе весь материальный мир — это *язык*, озаменованный, символический, которым говорит с нами Божество. Постоянство Его воли и общие направления Его деятельности и сообщают внешнему миру те закономерности, которые называются нами законами природы.

Беркли не остановился и на этом. В последние годы своей жизни он много читал Платона и неоплатоников и в позднейшем своем произведении «*Siris*» * существенно видоизменил всю свою систему в направлении к платонизму. Но над всей онтологической частью его воззрений история насмеялась так же, как Беркли насмеялся над материей картезианства. Сам Беркли считал главным достоинством своей философии ее согласие с *верой*, ее несокрушимое отрицание безверия и скептицизма. Но уже Юм, очень высоко почитавший Беркли, говорит, что своему скептицизму он учился у этого благочестивого епископа; Юм без труда устранил все онтологическое из философии Беркли и холодно сделал из нее несколько необходимых выводов. Подвергнув «сознание», «душу», «личность» точно такому же анализу, какому Беркли подвергнул внешний материальный мир, и следуя тому же самому *методу*, он пришел к аналогичным результатам: мы имеем ясные представления только о перцепциях. Душевная субстанция есть нечто совершенно отличное от перцепций; значит, у нас нет никакого познания душевной субстанции. Душа обращается в «пучок перцепций». Постоянство и закономерность перцепций зависит лишь от механизма ассоциаций. В основе же ассоциаций лежит просто *Привычка*. Беркли, отвергнув материю, чтоб придать прочность материальному миру, заставил его держаться Сознанием Абсолютного Духа. Юм,

устранив Абсолютного Духа, поставил на место. Его привычку. Чью привычку? Привычку чего? Это уже не привычка с маленькой буквы — это Привычка с большой буквы. На месте φύσις * античности с замечательной последовательностью мысли новая философия создает пышный *меонический миф*.

IV

От Беркли, переходя к современной имманентной философии, мы переходим от гениальности, творчества и общих грандиозных концепций к трудолюбию, кабинетной работе и к детальной, методической, можно сказать ажурной, разработке понятий, не созданных творчески, а найденных уже готовыми в философском обиходе нового европейского мышления.

Собственно говоря, под знаком имманентности находится почти вся *германская* философия со второй половины XIX столетия за самыми немногими исключениями. Ланге, Коген, Авенариус, Виндельбанд, Риккерт ** — все это имманентисты чистой воды. Даже философия новейшего католического модернизма называет себя имманентизмом. В большой близости к имманентизму находится и русский философ Лосский ***. Но я остановлюсь только на той имманентной философии, которая сама себя называет этим именем, которая имеет четырех главных представителей: Шуппе, Леклера, Шуберта-Зольдерна, Ремке, и которая с 1895 г. имела своим органом *Zeitschrift für immanente Philosophie*, издававшийся Кауфманом ****

Я считаю, что все главные идеи имманентной философии содержатся в идеализме Беркли. Но чтобы была понятна новая терминологическая форма, приданная им представителями имманентной философии, мне нужно сказать несколько слов о Канте.

Как отнесся Кант к меоническому мифу о материальной действительности, созданному новой философией? Как отнесся Кант к отрицанию природы как Сущего? К мифу он приобщился, отрицание это принял не только в полном объеме, но довел до последних возможных пределов. Трансцендентализм Канта есть последнее, *предельное* звено в отрицании природы как Сущего, творческое создание новой, чрезвычайно оригинальной меонической мифологемы. Производя как раз *обратное* тому, что

сделал Коперник (это можно назвать *птоломеевским подвигом* Канта), Кант создал необычайно глубокую систему трансцендентального *антропоцентризма*. Абсолютным законодателем и в этом смысле создателем всей природы явился для Канта *трансцендентальный человек*. Если для Беркли внешний мир обратился в $\mu\eta\ \acute{\upsilon}\nu$ *, т. е. иллюзию, лишь практически нужную для развития духов и вызываемую закономерно и с высшими целями благим Провидением, то Кант в «Аналитике» находит трансцендентальное объяснение и этой иллюзии, и этой закономерности. Природа для него вся без остатка исчерпывается двойной совокупностью: «*явлений*» и «*правил*». «Вообразить, что я имею дело с природой как вещью самой по себе», это значит для Канта «впасть в недоразумение»¹. Если Беркли сказал: внешний природный мир есть иллюзия, ибо в себе не существует, то Кант добавил: иллюзия *трансцендентально-необходимая*. Если, с другой стороны, продолжая Беркли, Юм сказал, что и отдельное «я», т. е. душа человека, есть иллюзия, ибо в себе не существует, то Кант и к этому прибавил — иллюзия трансцендентально-необходимая.

Идеалистический меонизм Беркли и Юма, трансформируясь в новое, бесконечно усугубляется и углубляется Кантом.

Но это лишь благочестивые *desideria* ** Канта. Меонизм по существу *невыполнимая* точка зрения. На земле не родилось до сих пор такого совершенного трансцендентального философа, который бы не начинал с чего-нибудь *данного* (сам Коген исходит из *факта* науки) и который бы в диалектическом увлечении незаметно для себя и других не вдыхал в себя элементы онтологизма, тончайшей атмосферой проникающего и объемлющего безусловно *всю* совокупность действительности. Как показано с достаточной ясностью многочисленными критиками, трансцендентализм Канта развивался в прямой логической зависимости от целого ряда совсем не трансцендентальных, скорей трансцендентных догматических взглядов. У Канта определенная гносеологическая и моральная *антропология*. Сознание, меонически трактуемое как *только* явление, обладает тем не менее сверхфеноменальной *логичностью* и сверхфеноменальной способностью различения ноуменов от феноменов. То же созна-

¹ Proleg <omenae>..., § 17***.

ние как субъект морали, обладая свободой, признается реальным членом сверхчувственного царства вещей в себе. К этому нужно прибавить глубокомысленнейшие страницы в «Кр<итике> практ<ического> раз<ума>» о «возможной через свободу *сверхчувственной природе*», которая «предложит нашему определению воли, как бы проект для рисунка» и которая есть «первообразная природа» (*natura archetypa*), познаваемая нами «только в разуме» и *совпадающая* с нашей моральной *автономией*¹. Этот неожиданный поворот в глубине философии Канта к существенному признанию природы был замечен Шеллингом и стал исходным пунктом его философии.

Имманентная философия, тесно примыкая к Канту, заимствуя у него свой круг идей и всю терминологию, отбрасывает его скрытый онтологизм и в духе Фихте борется с наиболее трансцендентным моментом философии Канта — с понятием вещи в себе.

V

Основным пунктом имманентной философии является отрицание какой бы то ни было трансцендентности. Трансцендентно все, что выходит за пределы нашего опыта, трансцендентно все, что допускается в качестве предмета, существующего *вне* сознания. Это «вне сознания,— говорит Шуппе,— означает, что есть бытие, которое в то же время не является объектом мысли или восприятия»². Тогда поднимается вопрос, как может бытие, существование коего замыкается в себе и для себя, стать объектом мысли или каким-нибудь другим путем попасть в сознание (*in das Bewusstsein hineinprädiziert werden*)?³ Если это даже осуществится, то в результате получится, что в сознании имеется содержание, т. е.

¹ Kr<itik> d<es> pr<aktischen> V<ernunftes>, I ч., I отд. О дед<укции> основ<оположений> ч<истого> пр<актического> раз<ума>.

² Erkenntnissth<eoretische> Logik, S. 34*. На русском языке см.: Г. И. Челпанов «Об имманентной философии». Киев, Univ. Изв., 1802 г.; С. Аскольдов «Имманентная философия» в одном из дополнительных томов Энци. Слов. Брокгауза; А. Вайнштейн «Учение о реальности по Шуберт-Зольдерну»; 2-ой вып. «Философских исследований, обзоров» и пр. изд. под ред. Г. И. Челпанова; Г. Ланц «В. Шуппе и идея универсальной имманентности.— «Вопр<осы> фил<ософии> и псих<ологии>», кн. 100.

³ Erk<enntnisstheoretische> Log<ik>, S. 34.

объект мысли, которого раньше в нем не было. «Если это, находясь в сознании как содержание и объект мысли, есть познание, то, естественно, познание это направлено на то, что есть содержание сознания»¹. Мы впадаем в совершенную нелепость, если станем утверждать, что познаем в данном случае не то, что содержится в сознании, а то, что находится вне его. Уже тем самым, что это, вне сознания находящееся, мы все же *мыслим* именно как таковое, как вне сознания находящееся, мы eo ipso * уничтожаем абсолютный смысл слова «вне». И самое это «вне», раз мы его мыслим, находится не вне нашей мысли, а *в ней*. Итак, понятие трансцендентного как некоего объекта, находящегося абсолютно вне сознания, немислимо как внутренне противоречивое; оно просто *не существует* в мысли, ибо это значит пожелать мыслить какую-нибудь вещь, *в то же время не мысля ее*².

«Бытие,— говорит Леклер,— понятно только как нечто такое, что где-либо мыслится, т. е. как бытие, выступающее в качестве данного сознания. Таким образом, антитеза «мышление — бытие» превращается в уравнение «мышление бытия = мыслимое бытие»³.

Эта борьба с трансцендентным есть развитие той самой мысли, которая вложена Беркли в его отрицание «материи». Беркли также нелепость материи усматривал в самой немислимости идеи чистого объекта.

В связи с отрицанием трансцендентного — имманентная философия посвящает много внимания вопросу об отношении субъекта к объекту. Нет субъекта без объекта, нет объекта без субъекта. «Самое разделение мира на субъект и объект,— говорит Кауфман,— не эмпирично, а метафизично»⁴. «Невозможно,— говорит Шуппе,— исходя из одного (т. е. субъекта), прийти к другому (т. е. объекту), конструировать или дедуцировать его, ибо одно предполагает другое и без него абсолютно не может быть мыслимо»⁵. Как понятия мышления и бытия субъект и объект «относятся друг к другу как поверхность и цвет: нет поверхности без цвета; нет цвета без поверхности»⁶. «Если мы возьмем «я» отвлеченно от всего содержания сознания, то это будет не конкретное существова-

¹ Ibid., S. 34.

² Ibid., S. 34.

³ «К монистической гносеологии», стр. 24 **.

⁴ Immanente Philosophie. Erstes Buch, § 109.

⁵ Erk <enntnisstheoretische> Logik, S. 27, 108.

⁶ Леклер, о. с., стр. 18.

ние, а абстрактный момент»¹. «Каждое «я» только потому есть «я», что временно и пространственно определенные факты составляют содержание его сознания, а последние в свою очередь получают единство только потому, что они суть содержание сознания этого «я». Я-субъект само себя знает как я-объект. Но зная себя и в себе самом различая «я-субъект» и «я-объект», «я» абсолютно просто и есть абсолютная точка единства»². Шуппе согласен, что это совпадение субъекта и объекта в «я» — загадочно, но это загадка всего мира, и он спешит прибавить, что без этого совпадения невозможна была бы ни логика с гносеологией, ни какая-нибудь другая наука о существующем³.

При такой соотносительности понятий объекта и субъекта как представляется имманентной философии так называемый внешний мир? Мир есть сознание, не сознание Ивана или Петра, а сознание вообще. Он не продуцируется, не изводится творческим полаганием из глубин «я». Он просто сознанию дан, дан во всех своих связях и во всей своей целокупности. Противоположения: пространство и содержание пространства, форма и вещество, формы мышления и содержания мышления — Шуппе находит глубоко абстрактными и в чистом своем виде немислимыми. «Формы мышления могут быть мыслимы только при допущении основного представления «мышления», которое в них специфицируется»⁴. Каждый отдельный объект есть, таким образом, *спецификация субъекта*, и все так называемые предметы суть не что иное, как некоторые сгущения и конкретные образования в основной *материи сознания*, которая изнутри объемлет все сущее. Предметный мир существует постольку, поскольку он дан сознанию и этой данностью исчерпывается.

Мы видим опять, как близки эти положения к основным идеям философии Беркли. Это искусные вариации на тему: *esse-percipi* *; и параллелизм имманентной философии с берклеевским идеализмом в этом пункте идет даже до второстепенных вопросов. Так, характерное и настойчивое отрицание пространства без содержания находит полнейшую параллель в горячей полемике Беркли против «отвлеченной идеи» пустого геометрического

¹ Schuppe, Grundriss d<er> Erk<enntnisstheorie> und Logik, SS. 16—34**.

² Ibid., S. 19.

³ Ibid., S. 19.

⁴ Erk<enntnisstheoretische> Logik, S. 17, 72.

пространства. Понятие «данности», заменившее понятие «продуктивности» Канта, возвращает имманентную философию как раз к тому пониманию отношения объекта к субъекту, который был дан в философии Беркли. И далее, недифференцированное понятие «духов» вовсе не так чуждо имманентной философии. Понятие абсолютно простого «я», в котором до тождества и абсолютного единства совпадают «я-субъект» и «я-объект» и которое, по признанию Шуппе, вмещает в себе *всю загадочность мира*, — лишь материально отлично от берклеевских «духов», формально же нарушает гладкую схематичность и рационалистическую последовательность общих настроений совершенно в том же духе и в таком же объеме, как субстанциальные «восприниматели» перцепций Беркли.

VI

При общем параллелизме самого *типа* этих двух мировоззрений, естественно, что имманентной философии пришлось столкнуться с той же самой основной трудностью, с которой пришлось бороться и Беркли:

Если мир дан сознанию и существует лишь в качестве и количестве этой данности, тогда, во-первых, откуда устойчивость мира при неустойчивости сознаний, которым он дан? и, во-вторых, как различить тогда призраки воображения от реальности, какая черта отделяет субъективное от объективного в узком смысле этих слов?

«Галлюцинация, — отвечает Леклер на второй вопрос, — принципиально действительна так же, как нормальное восприятие: мышление безумного предложения... является не менее действительным, чем образцовое мышление точного исследователя»¹.

«Все данные сознания представляют бытие, действительность; существуют же, однако, различные виды бытия и действительности, или, выражаясь образно, целая шкала *степеней* действительности»².

Логически этот вопрос зависит от первого, а на первый вопрос отвечает Шуппе своим учением о родовом «я».

Отвлекаясь от конкретного содержания сознания, мы постепенно теряем признак за признаком, которым одно индивидуальное «я» отличается от другого. Если отвлечение произвести совершенно, мы получим «я» in abstrac-

¹ О. с., стр. 27.

² Ibid., стр. 27.

to *, сознание родовое, которое уже не содержит никакого конкретного содержания и потому свободно от всяких эмпирических определений. Оно вневременно, внепространственно, оно же и внереально. Его нельзя встретить в мире конкретной действительности, и тем не менее оно есть необходимое условие возможности индивидуального «я»; как абстрактно общий момент круглости или треугольности содержится в каждом отдельном круге или треугольнике и воспринимается вместе с ним — так родовое «я» содержится в индивидуальном, и последнее без него воспринято быть не может. Это-то родовое «я», пребывающее, неизменное, сообщает характер постоянства всем содержаниям отдельных индивидуальных сознаний, т. е. предметному миру. Взаимоотношение между субъективно изменчивой частью нашего опыта и объективно постоянной, т. е. взаимоотношение между психическим и физическим, а также между конкретно-психическим и нормативно-логическим есть взаимоотношение индивидуального «я» к родовому¹.

Опять параллель с Беркли. Родовое «я» — это новое имя для *тех же* трудностей, которые заставили обратиться Беркли к идее Абсолютного Духа, и любопытно, что имманентная философия впадает в непоследовательность *такого же* характера, как и Беркли. Прежде всего абстрактное «я» совершенно *немыслимо* с точки зрения основоположений имманентной философии, ибо оно есть чистая форма, абсолютно лишенная содержания, оно есть субъект, абсолютно свободный от всякого отношения к объекту. Как *немыслимое*, оно с точки зрения имманентной философии должно быть признано «трансцендентным», т. е. совершенной нелепостью — *contradictio in se* **. Вунд называет родовое «я» Шуппе платоновской *идеей* (несправедливо, ибо идея Платона онтологична, а родовое «я» Шуппе — меонично). *Непоследовательность* в признании родового «я» — скорее напоминает великую непоследовательность Аристотеля, основоположение которого о нераздельности материи и формы нарушалось признанием *чистой* формы — Божества. Правда, родовое «я» Шуппе признано не всей школой. Шуберт-Зольдерн энергически его отвергает. Но ведь и Бог Беркли признавался лишь самим Беркли, и беркляенцем Юмом был совершенно отвергнут.

¹ Grundriss., S. 16—34.

Мы могли бы продолжать параллели дальше. Имманентная философия с той же трогательной уверенностью, как и Беркли, гордится своей близостью к наивному мировоззрению «естественного» человека¹. В имманентной философии существуют те же самые внутренне обусловленные наклоны в сторону солипсизма, как и в философии Беркли². Даже любопытное повышенное квалицирование себя как *научной* имманентная философия в значительной степени разделяет с Беркли, который чувствовал себя очень «научным», а свою философию чрезвычайно благоприятной для развития и процветания отдельных наук.

Но сказанного уже достаточно, чтобы стала ясной наша общая мысль. Если, внимая завету Лейбница, мы поостережемся «prendre la paille des termes pour le grain des choses» * — мы увидим, что имманентная философия в существенных чертах повторяет философию Беркли. Ее новизна и значение заключаются в том, что она в новой терминологической редакции попробовала рассказать тот самый меонический миф о природе, который был начат Бэконом и Декартом, развит в целую систему Беркли, дополнен Юмом и с необыкновенной силой по-новому пересказан Кантом. Вундт в своей критической статье говорит про имманентную философию глубокое и меткое слово: «По существу дела, это возобновление онтологизма». «Это старый онтологизм навыворот»³.

Но ведь онтологизм навыворот и есть *меонизм*. Имманентная философия имеет тенденцию довести скрытый меонизм новой философии до такой законченности, которая *формально* почти совпадает уже со старым как мир онтологизмом. Для того чтобы совпадение стало и *материальным*, достаточно изнанку перевернуть на лицо. В надежде на возможность такого переворота мы считаем, что всякие досказывания меонического мифа до конца должны быть желательны, и потому как Беркли в большей степени, так и представители имманентной философии в меньшей своей прямолинейной логичностью оказали большие услуги развитию человеческой мысли.

¹ Schuppe. Die Bestätigung d<es> naiven Realismus **.

² Schuppe. Der Solipsismus. Zeitschrift für immanente Philosophie, 313, III Heft ***.

³ «О наивном и критич<еском> реализме», стр. 23****.

ПРИРОДА ФИЛОСОФСКОГО СОМНЕНИЯ¹

Пасомы Целями родимыми
К ним с трепетом влечемся мы
И как под солнцами незримыми
Навстречу им цветом из тьмы.
Вяч. Иванов. Кормчие Звезды *.

I

Какова природа философского сомнения? В чем его сущность, в чем живой нерв?

Философское сомнение не может быть понимаемо как чистый *аффект*. Но в то же время оно не есть чисто *умственное* явление. Оно есть нечто такое, что не укладывается в обычные схемы психологического наименования и требует специального анализа.

Философское сомнение — это тот скрытый двигатель, которым создаются все философские построения, это тот таинственный деятель, который творит подобно невидимым силам природы. Он всюду и нигде в отдельности. Каждая деталь мысли у каждого истинного философа проникнута изнутри философским сомнением, каждый изгиб мировоззрения им вызван, архитектурный рисунок всего построения им вдохновлен. И в то же время у наиболее великих представителей философского сомнения нет сомнения как внешнего метода, как сознательно принятого шаблона. Они не скептики, они искатели. Они не обладатели мнимо неподвижной и мнимо устойчивой позиции скептической атараксии **, они посреди всеобщего движения Вселенной тревожно ищут, стараясь расслышать таинственный ритм мирового становления, разгадать скрытое Слово природы вещей. Опасно смешивать философское сомнение с теми различными видами скептических *систем*, которые нам известны из истории философии. Между ними такое же отношение, как между Бэконом, который любил «открывать»

¹ Читано pro venia legendi в Моск. Университете 10 мая 1910 г. Напечатано в «Вопр<осах> фил<ософии> и псих<ологии>», кн. 105.

новые методы и не знал, что с ними делать, и *Ньютоном*, который методов не «открывал» и гениально умел оперировать с ними в реальном процессе исследования. В ком больше философского сомнения: в «скептике» Юме или в «догматике» Платоне? В «скептике» Бейле или «догматике» Эригене*? У знающих историю мысли вряд ли может быть на это два ответа. Сомнение как внутренняя пламенеющая сила философского испытывания вещей и скепсис как внешний остывший результат сомнительных рассуждений — общего почти ничего не имеют.

Чтобы определить природу философского сомнения, необходимо в цельном, едином и слитном переживании, осуществляющем философское сомнение, хотя бы мысленно различить две стороны: «что» и «как» сомнения, его *содержание* и его внутреннюю живую, движущую силу. Сомневаются всегда в *чем-нибудь* и *почему-нибудь*, т. е. у сомнения всегда есть то или иное *содержание*, и в то же время от всех других переживаний, всегда тоже имеющих какое-нибудь содержание, оно отличается как переживание *sui generis*** , именно как *сомнение*, а не что-нибудь иное. Это определенное *качество* сомнения, конституирующее его сущность, и есть его чистое «*как*». Нечего говорить, что обе стороны, и «что» и «как», сомнения реально неразделимы; они только мысленно различимы, и не может быть сомнения ни как чистого аффекта, ни как чистого механического счисления. В сомнении всегда в живом единстве и нераздельно слиты обе стороны: и «что» и «как».

Не-философское сомнение, которым проникнуты все системы древнего и нового скептицизма¹ (я не говорю уже о сомнении патологическом), стремится представить дело в таком свете, что сомнение в целом, и обе стороны его в частности, имеют лишь *отрицательную* сущность, т. е., в сущности, не имеют никакой сущности. «Что» сомнения признается лишь за *отрицание* всяких положительных утверждений (т. е. утвердительных суждений), а «как» сомнения признается за *воздержание*² от со-

¹ См. остроумные рассуждения о скептицизме Вл. Соловьева в «Кр<итике> отвл<еченных> нач<ал>», прим. 5 к стр. 184. Собр. соч., т. II, стр. 314***. О различении философского сомнения от патологического см. Л. Лопатин «Положит<ельные> зад<ачи> философии», ч. II, ст. 27—30****.

² Этим самым представители не-философского сомнения разделяют по существу неотделимые друг от друга «что» и «как» сомне-

вершения каких-нибудь положительных утверждений. Таким образом, и «что» и «как» сомнения признаются в существе своем *отрицательными*.

Так ли это? Действительно ли сомнению может быть приписан такой характер?

II

«Что» сомнения есть известное содержание мысли. Всякая мысль осуществляет себя в суждениях. Для того чтобы «что» сомнения можно было считать состоящим лишь из отрицания, нужно допустить возможность *чисто отрицательных* суждений. Возможны ли они?

Логика со времен Аристотеля делит суждения по качеству на *утвердительные* и *отрицательные*¹.

Абсолютно ли это деление? Другими словами, возможно ли суждение, в котором *ничего* бы не утверждалось и которое поэтому в каком-нибудь смысле не было *утвердительным*? Стоит только задать этот вопрос, чтобы ясно увидеть, что такие суждения, по существу самого акта суждения, — *невозможны*. Суждение, которое *ничего* не утверждает, есть ничего не значащий набор слов. Когда мы говорим: А не есть В, мы вносим только *поправку* в наши общие представления об А. Если мы раньше думали или были склонны думать, что А есть В, то своим суждением А не есть В мы только *грамматически* нечто *отрицаем*, по существу же мы *утверждаем* новое

ния, ибо воздержание от суждений есть уже *волевое* настроение, которое к акту суждения становится во *внешнее* отношение. Тут опять, как в картезианстве, измышляется искусственная схема: «*рассудок* не судит», «суждения производит лишь *воля*». И когда воля *реши*т, что нужно воздерживаться от суждений, рассудок повинуетея и получается блаженное состояние скептической акаталепсии*. Говорить о надуманной искусственности такого представления и судящей мысли нечего. Отметим только в высшей степени важное *родство* не-философского сомнения с догматом о чистом *ratio*, пассивном и стоящем во внешнем отношении к воле. Скептицизм, как это ни странно, является лишь оборотной стороной, как бы изнанкою *рационализма*. Подобно тому как рационализм предполагает возможным застывшее, неподвижное и статическое мировоззрение, так и скептицизм предполагает возможным застывшее, неподвижное и статическое *отсутст-вие* мировоззрения.

¹Ἔστι δὲ εἰς πρῶτος λόγος ἁλοφαντικὸς κατάφασις εἶτα ἀλοφασίς. De Interpr<etatione>, c. 5. Zeller. Philosophie d<er> Griechen, 3. Aufl. II B. 2, SS. 219—220**.

положение, которое полно можно выразить так: но А, о котором мы думали, что оно есть В, на самом деле *обладает такими свойствами*, которые несовместимы с В. Это полное суждение, по существу утвердительное, остается скрытым только потому, что при каждом отрицательном суждении оно логически *подразумевается*. Наша речь получила бы невозможно громоздкую форму, если бы мы это всегда подразумеваемое, само собой должноствовавшее быть ясным, утвердительное содержание каждого отрицательного суждения облакали бы в слова. Интуитивный характер живой мысли, прерывно и моментально схватывающий одно содержание за другим, переполняет наше мышление энтимемами*; и так называемые отрицательные суждения могут быть приняты за действительно отрицательные только благодаря тому, что положительное утверждение о чем-нибудь, которое лишь ограничивается или уясняет «отрицательным» суждением, остается у нас *ἐν θυμῷ****!

Всякое отрицание есть отрицание *определенное*. Отрицается лишь то, что отрицается. Но всегда *поле отрицания уже поля утверждения*; сколько бы ни отрицалось, всегда область утверждения будет шире. Это необходимо потому, что крайний и предельный случай отрицания может быть мыслим в форме отрицания в Р всего того, что утверждается в S. Это случай так назыв. в древности *ἰσοσθένεια τῶν λόγων****. Объем отрицания равен всему объему утверждения. Но и в этом случае перевес все же остается за утверждением. Ибо отрицание, чтобы быть обоснованным, должно на чем-нибудь базироваться, а эта база уже не может быть отрицательной и необходимо должна быть положительной, т. е. утвердительной. Констатировать, что мы имеем случай действительной *ἰσοσθένεια*, — можно только путем нового акта суждения. Суждение о равенстве отрицания утверждением — есть суждение, состоящее *вне* самой схемы *ἰσοσθένεια*, возвышаясь над ней, и потому всегда утвердительное, ибо есть всегда утверждение *ἰσοσθένεια*. Следовательно, отрицание, будучи в состоянии уничтожить тот объем утверждения, который ему противостоит в качестве субъекта в суждении, способно сделать это только при

* Если только правильно так объяснять происхождение слова *ἐνθυμημα*, которое у Аристотеля имеет совсем другое значение: *ἐνθυμημα μὲν οὖν ἐστὶ συλλογισμὸς ἐξ εἰκότων ἢ σημείων*. *Anal<itica> pr<ima>*, II, 27. Очевидно, от слова *ἐνθυμεῖσθαι*. *Kappes Arist<oteles> Lexicon*, S. 27****.

помощи того утверждения, которое служит *основанием* суждения. И значит, какое бы суждение ни взять, в нем всегда *утверждения больше, чем отрицания*, т. е., по существу, всякое суждение утверждает; *всецело* и абсолютно отрицательных суждений не существует¹.

III

Отсюда получается убийственный вывод для скептицизма как устойчивого мировоззрения. Любая скептическая система мыслима лишь при допущении, что возмож-

¹ Философское сознание, когда оно обращено было на вопрос об отрицании, всегда решало его в указанном только что смысле. Уже Платон в «Софисте» говорит: «Несуществующего самого по себе нельзя ни правильно произнести, ни сказать, ни схватить умом, оно и не мыслимо и не выразимо и не произносимо и бессловесно», 238 С. Не менее резко говорит Шопенгауэр: «Абсолютное ничто, действительное nihil negativum, даже и не мыслимо, а каждое nihil этого рода, рассматриваемое с более высокой точки зрения или подведенное под более общее понятие, всегда оказывается опять-таки лишь nihil privativum *». Каждое *ничто* есть *ничто* лишь постольку, поскольку оно мыслимо по отношению к чему-нибудь другому». М <ир> к <ак> в <оля> и п <редставление>, т. I, кн. IV, § 71. В новейшей логической литературе в вопросе об отрицании царит почти единодушие. Зигварт, посвятивший отрицательным суждениям отдельную главу и много раз к ним возвращающийся, говорит: «Не может быть никакого синтеза (а без синтеза нет суждения), никакого объединения в одно целое, если субъект и предикат остаются раздельными и не могут даже вступать в единство. Связь, которая разъединяет,— это бессмыслица. Напротив, как в отрицательном, так и в утвердительном суждении собственно связка (грамматически глагольное окончание) имеет *совершенно один и тот же смысл* (к. п.): она выражает соответствующее суждению положительное отношение субъекта и предиката, отнесение предиката к субъекту, она *должна пробуждать ту мысль, что предикат принадлежит субъекту* (к. п.).— «Логика», т. I, стр. 138, русск. пер. И. Давыдова. См. также важное примечание 36. Тейхмюллер говорит: «Нет таких представлений, которые бы были отрицательными сами по себе».— Die Scheinbare und die wirkliche Welt, S. 152**.

Шуппе говорит: «Чистое отрицание не мыслимо». «Его нельзя мыслить вне предположения какой-нибудь положительной обусловленности». Erkenntnisstheoretische Logik, § 72, S. 278. «Чистого отрицания,— говорит Шуппе в другом месте,— т. е. такого, которое не было бы различием одного положительного от другого,— просто нет». Grundriss d <er> Erkenntnisstheorie und Logik, S. 41—42. Еще решительнее говорит Вундт: «Всякое суждение первоначально и по природе своей утвердительно» (Logik, I. B., S. 201, 3 Aufl. К. указанному примечанию Зигварта Вундт присоединяется *ibid.* S. 165) ***. Характерно для этого единодушия и то, что совсем другой ствол новейшей логики в лице Джевонса («Основы науки», стр. 43, 44), Де-Моргана (Льяр «Английские реформаторы логики в XIX в.», стр. 86) энергично утверждает положительный характер *всякого* суждения ****.

на такая позиция мысли, при которой *объем отрицания равен объему утверждения*, — что возможна такая точка зрения, при которой путем системы отрицательных суждений снимается равная ей по объему система каких-нибудь утвердительных суждений, так что, с одной стороны, уже больше утвердительных суждений не остается, с другой, это «снятие» совершается без всякой помощи новых утвердительных суждений. Мы видели, что это невозможно, невозможно с такою же необходимостью, с какой невозможно из двух отрицательных посылок вывести *какое-нибудь* заключение.

Не входя в детальный разбор целой массы логических несообразностей, вытекающих из этой основной нелепости скептицизма, мы вправе теперь сказать, что *философское сомнение*, ничего общего не имея с скептическими системами, не может иметь той противоречивой отрицательной сущности, которую имеют эти последние, и должно заключать в себе некоторую *положительную* природу.

Всякая философия, всякая система воззрений (а не чистых аффектов), всякая (не патологическая) интуиция есть непременно группа высказанных, усмотренных или иным путем в мысли осуществленных суждений о том «нечто», которое всем предстоит, о том X, в котором все находятся, о той неизвестной «действительности», которая прямо или косвенно является субъектом *всех возможных суждений*, ибо все суждения состоят или в предсказании этого X как субъекта, или в предсказании других субъектов, *всегда обусловленных* своей подчиненностью, своим внутренним тождеством с этим X. Но мы только что установили, что всякое суждение по существу утвердительно, что не может быть суждения *всецело* отрицательного. В таком случае не может существовать и группы суждений, в которой бы отрицания было бы больше, чем утверждения. Другими словами, всякая точка зрения, всякий тип мирозерцания или мирочувствия в силу природы самой мысли неизбежно и необходимо *что-нибудь утверждает об X*, т. е. о том «нечто», о той неизвестной действительности, которая, как сказано, прямо или косвенно предсказывается в каждом суждении. Нет *двух* типов мировоззрений, из которых одно утверждает, другое отрицает. Это благодетельная выдумка — *piet'fgaus* *, пущенная в оборот скептиками и с удовольствием поддерживаемая так назыв. критицизмом. *Возможен только один тип мировоззрения — утвер-*

-дительный. Все сначала что-нибудь об X утверждают, и только что-нибудь утвердивши, получают возможность строить дальше системы мнимого отрицания истинного знания (скептицизма) или системы мнимофатального ограничения знания (феноменализм). Конечно, эти первоначальные доскептические (а также послескептические и докритические), а также *послекритические*¹ утверждения так тщательно и заботливо скрываются от посторонних глаз, что сами аустор'ы * их о них *забывают* и с полной невинностью неведения сознают себя истинными скептиками и истинно трансцендентальными философиями. Но это после всего вышесказанного не помещает нам понять *коренную* неосуществимость всех попыток путем некоторых скрытых утверждений уничтожить самую идею положительного знания.

Если, как мы показали, всякое суждение по природе своей утвердительно, если *всякое* мировоззрение, состоящее необходимо из группы суждений, прежде чем начать отрицать или ограничивать, *уже* нечто об X утверждает, тогда существенная разница между положительными системами воззрений и отрицательными, с точки зрения будто бы большей критичности последних,— совершенно исчезает. Тогда вся разница между ними сведется лишь к одной *внутренней содержательности*.

Всем системам приходится что-нибудь утвердить. Субъектом этого утверждения необходимо является то X, то неизвестное, тот загадочный мир, который и скептиков, и догматиков, и трансцендентальных философов

¹ Примером доскептических утверждений «величайшего из скептиков» — Юма может служить принятие «напечатления» за безусловное «что» исходного пункта. Примером послескептических утверждений Юма может служить его энергичное отрицание *свободы* (в «Исследовании»). Его скептицизм пришел к выводу, что причинное связывание явлений — есть дело привычки, и *только* привычки. Казалось бы, отсюда прямой *вывод*: значит, и отрицание свободы есть дело только *привычки*, покоящейся на придании слишком большого значения привычки причинности. Но Юм *утверждает* детерминизм! Это утверждение тем более замечательно, что в «Диалогах»** он отрицает значение космологического доказательства именно потому, что закону причинности, как «привычке», нельзя признать реально метафизического характера. Примером докритических утверждений Канта (чтобы не указывать массы других) может служить принятие существования математики, естествознания и метафизики и адекватного познания их за безусловное «что» исходного пункта, а примером послекритических утверждений Канта может служить пресловутая «вещь в себе», места которой нет в «Критике чистого разума» и которая тем не менее занимает две трети мировоззрения Канта. См. «Исходный пункт теоретической философии».

окружает одинаково загадочным, одинаково безусловным и непостижимым образом. Всякое утверждение прямо или косвенно, но всегда всецело относится именно к этому X, и суждение, которое чего-нибудь об этом X не утверждало,— прямо немыслимо, невозможно.— *ens rationis, ens imaginatiónis* *.

X мира одинаково перед всеми. От него отвернуться нельзя по самой природе судящей мысли. Всякое утверждение, для смертных неизбежное, есть та или иная *разгадка* этого X; что бы ни утверждал философ, мало ли, много ли, хорошо или плохо, возвышенно или низменно, глубоко или поверхностно, наконец, явно или скрыто,— задания *у всех* одинаковы.

Каковы бы ни были результаты, к чему бы ни пришли философы — все это не может превысить *величины самой задачи*, необъятности самого факта наличности Сфинкса перед сознанием человека, неизбежной данности X^а.

Размеры загадки — есть безусловное данное, нечто первичное, нечто такое, в чем находится мысль, чего мысль не может создать уже потому, что *сама мысль есть один из моментов этой загадки*. Но если так, тогда всякое утверждение (неизбежно утверждение); лежащее в основе какой угодно группы суждений об этом X (т. е. какой угодно философии), — есть не что иное, как разгадка вселенского X, есть не что иное, как притязание быть тем Словом, тем мудрым постижением, от которого Сфинкс должен свалиться в бездну небытия. Священные Фивы, около которых залегло чудовище, требуя или непрерывных человеческих жертв, или разгадки,— это не есть случайное измышление религиозной фантазии греков — это есть основной и первичный факт человеческого сознания; это есть нечто, безусловно присущее мысли как таковой; это есть то темное основание, тот таинственный корень, из которых оно вырастает и в которых оно себя находит в первый же миг своего зарождения.

Каково бы ни было по характеру первоначальное утверждение и каковы бы ни были те группы суждений, которые на основе его вырастают,— все они, неизбежно являясь мировой разгадкой,— *одинаково притязательны*, ибо все притязают быть решением той задачи, размеры которой безусловно даны и неизменны. Скептики и критики пренебрегают в жестоком самообмане¹, думая, что

¹ Самообмане, аналогичном тому самообману, в котором живут воздержные «скромные» — «добросовестные» люди, которые думают,

они более скромны и умеренны в своих притязаниях. Дерзновения и притязания у *всех* одинаковы. Очевидно, дело не в *величине* притязаний, никогда не могущей превысить *величину* безусловно данной и при всякой мысли неизбежной задачи, а в том *соответствии* сил и творческой мощи, которая существует между величиной задачи, между бесконечным многообразием отдельных сторон и видов мировой загадки и теми попытками разрешить задачу, которые в идее должны всесторонне охватывать и покрывать все ее бесконечные стороны.

IV

Теперь мы можем подойти ближе к определению положительной природы философского сомнения. Его истинная задача не в том, чтобы суживать рамки философского искания, не в том, чтобы уменьшать размеры и величину задачи, стоящей перед философом. Истинная природа философского сомнения заключается в *вечно живом искании такой философии, которая соответствовала бы размерам загадки*. Корень такого сомнения в все более глубоком проникании в сущность загадки, в растущем *удивлении*¹ перед противоречиями всего данного, а два ствола такого сомнения — *творчество* положительных взглядов, созидание все новых постижений — и идущая рука об руку с этим *критика* всех существующих миро-

что они непричастны мировому греху, что они не относятся к тем «всем, которые во всем виноваты». Чудовище Сфинкса, подобно мировому греху, тяготеет над всеми, и кто живет в ложно-оптимистическом мире, в котором не падает даже тень от чудовища, и кто думает поэтому, что Сфинкса вовсе и нет, и потому считает возможным пробавляться осторожным скептицизмом, — тот, кроме логической ошибки, указанной нами, впадает еще в ложное моральное положение с легким оттенком ханжества и лицемерия.

¹ Аристотель вместе с Платоном совершенно справедливо считали началом философии удивление. *δια γὰρ τὸ θαυμάσιον οἱ ἀνθρώποι καὶ νόον καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν*. *Metaph<isica> I, 2 982 6, 12**. То же у Платона. *Theat<et> 155D*. *Zeller Phil<osophiae> d<er>. Gr<iechen> B. II, I, 515 S. и B. II. 2, 162 S.* В «изумлении перед миром». — в «изумлении перед обычным и обыденным» видит начало философии и Шопенгауер (Вступительная лекция «Об изучении философии»), и В. Соловьев («Крит<ика> отвл<еченных> нач<ал>», Собр. соч., т. II, стр. 7 и 337—338). Любопытно, что Спиноза (*Ethic<a>*, р. I, приложение к пол. XXXVI) способности философа постигать все в *необходимости* противопоставляет способность глупых людей всему *удивляться*. Очевидно, это уже другое удивление.

воззрений как недостаточно охватывающих мировую загадку, как недостаточно ею проникнутых, как не вполне адекватных этой загадке. Задача философского сомнения чисто *положительная*: в каждом данном вопросе, в каждой детали проблемы — устранять и разбивать положительные воззрения, свои или чужие, лишь для того, чтобы заменить их другими, *более гибкими, более обширными, более живыми*. К негативу вселенской загадки нужно найти *позитив*. Ложность того или другого позитива не в том, что он позитив, а в том, что он не соответствует негативу, недостаточно с ним считается, искажено его воспроизводит. Но самая идея позитива есть та идея, без которой нет философии, и всякая критика позитива какой-нибудь философской системы есть, в существе, созидание нового позитива, попытка на почве, расчищенной другими философами, возвести новое здание, создать новое положительное мировоззрение. И только созидатели новых положительных мировоззрений суть истинные философы. И только в их руках и в их творчестве становятся ценными и годными к употреблению те «сомнения» и те «ограничения», которые имеются в скептических или критических системах воззрений. В последних эти сомнения не имеют самостоятельной, безотъемлемой ценности потому, что испорчены своей логической зависимостью от тех скверных, скрывающихся позитивов, которые необходимо имеются в философских карманах каждого представителя архискептической и архикритической системы воззрений.

Итак, «что» сомнения состоит, как и каждый умственный акт, в *сравнении* данной, готовой формы утверждения с тем идеально-полным и совершенным утверждением, которое требуется размерами и характером вселенской загадки. В то время как создается утверждение, сомнение изнутри, музыкально, проникая его, направляет внимание на *оценку*, на *взвешивание*, которые масштабом своим имеют идеальное утверждение, латентно содержащееся в мысли как единственной потенции истины. Вот это-то взвешивание и есть истинное содержание сомнения; оно носит положительную природу, ибо, необходимо являясь *переходным* моментом, оно полно семенами новых утверждений, оно есть *зачатие* новых, более совершенных положительных концепций. И в существе своем это взвешивание, эта оценка есть *зарождение* нового суждения. В этом отношении разум совершенно подобен совести, а сомнение раскаянию. Раскаяние полно

положительного содержания. Если осуществленный акт воли не удовлетворяет совесть, то раскаяние, в котором осуществляется неудовлетворенность совести, есть не простое отрицание уже совершенного, а некоторое начало нового действия (хотя бы в идее). «Сомнение» скептиков так же относится к философскому сомнению, как «отчаяние» к покаянию. И поскольку отчаяние не есть истинное отрицание совершенного (отречение от него), постольку и «сомнение» скептиков не есть истинное отрицание не удовлетворяющих высшего разума утверждений. Как скверное действие истинно отрицается лишь хорошим действием (т. е. актом воли, хотя бы и чисто внутренним), так и скверное, недостаточное утверждение истинно отвергается лишь новым актом суждения, новым, более совершенным и внимательным утверждением. Известную фразу итальянского ученого — *i veri continuatori di una dottrina sono coloro che la negano* * — можно перевернуть обратно: истинно отрицать — скажем общее — какую-нибудь мысль может лишь тот, кто ее развивает, кто ее *продолжает*.

он.

V

Обратимся теперь ко второй половине вопроса: какова природа скрытого корня философского сомнения, его подземного «как»?

Если отвлечься от всякого содержания, от всякого «что» и «почему», в каком виде предстанет нам чистая энергия философского сомнения, его несмешанное, основное *качество*? его, выражаясь прекрасным стоическим термином, *τόνος* **?

Статично или динамично сомнение? Проспективно или ретроспективно? Куда обращено в процессе философского испытывания вещей: вперед или назад?

Скептикам хотелось бы представить силу сомнения как силу лишь воздержания. Сомнение, обратная сторона увлечения, созидания, веры. Если творческий порыв мысли, выходя как бы из берегов, подымается в своем увлечении кверху, то сила сомнения вызывает обратный процесс — понижения, задержки и остановки. Пока сомнение замедляет, понижает и останавливает, оно — реальная, позитивная сила. Но, осуществив эту функцию, оно никуда больше двигать не может, ибо в себе самом, в сущности оно не имеет и не может иметь «начала

движения» — ἀρχὴν τῆς κινήσεως. Подобно тормозу, существо сомнения негативно. В себе самом оно призрачно, меонично, и сила его лишь в поедании положительных ростков мысли, но, поедая, хотя бы бесконечно, положительное, оно не приобретает само положительной сущности подобно тому, как тощие фараоновы коровы, поедая тучных коров, остаются по-прежнему тощими и безнадежно призрачными* Эта отрицательная концепция сомнения может ли быть принята для объяснения природы философского сомнения? Не противоречит ли она его существенным признакам?

Если τόπος сомнения отрицателен, тогда τόπος'а у сомнения просто нет; сомнение не имеет конституирующего его качества, т. е. сомнения как сомнения не существует. Этот нелепый вывод есть *reductio ad absurdum*** отрицательного понимания сомнения. Если сила сомнения существует — если действительность ее в философии неоспорима — сомнение необходимо должно иметь свою «специфическую энергию», свое определенное и потому позитивное «как». Если б сомнение, будучи в себе отрицательным, т. е. некоторым μὴ ὄν'ом, — могло поглощать в каком угодно количестве положительные результаты философского исследования — оно было бы абсолютно чудесным явлением, ибо являлось бы прямым нарушением положения: *ex nihilo nihil fit**** Тогда nihil сомнения непостижимо порождало бы из себя те реальные силы, без наличности которых немислимо переводение реальных, уже существующих результатов философского исследования в чистое, абсолютное небытие. Но nihil, порождающее из себя реальные силы, которые, исполнив свою функцию в мире реальностей, опять превращаются в nihil, т. е. в ничто, — это или чудо, разом опрокидывающее все законы мышления, или фокус, и недостойный, и недостаточно ловкий.

Подобный взгляд опирается на абсолютную фикцию. Тут сомнение искусственно отвлекается от процессов познания, становится чем-то внешним по отношению к живым актам мысли, движет их не изнутри, а извне, не силой влечения, а силой толчка. По этой концепции, сомнение трансцендентно процессу познания — нелепость, подобная атичному θεὸς ἄλὸ μηχανῆς**** Как оно в таком случае движет познание? Чем познание движется, если сомнение вне его? Если это «вне» берется всерьез, как сомнение может изменить направление мысли? Как оно может осуществиться? Если оно действительно вне —

остановить или изменить течение мысли оно может только *насильственно*, только как сила внешняя, посторонняя, но тогда сомнение есть величайший враг мысли, своей наличностью просто уничтожающий мысль. Если оно действительно *вне*, если мысль по природе своей, во внутренней сути своей сомнения не заключает, тогда, чтоб хранить мысль в ее чистоте и свободе, нужно оберегать ее от всякого вмешательства инородной стихии сомнения, совершенно так же, как нужно охранять свободную жизнь мысли от гнева, от желчи, от чисто аффективного, т. е. внешнего состояния раздраженности.

Тогда сомнение только психологично и ценности гносеологической представить не может. Т. е. это значит отрицать сомнение до конца и лишать его всякого философского смысла. Итак, отрицательная концепция, созданная как будто бы для упрочения сомнения, на самом деле сводит его на абсолютное «нет», превращает в лишнее всякого интереса и смысла nihil.

Мы должны отбросить лживую фикцию. Сомнение *внутренно* связано с мыслью. Оно не вне, а в самых глубинах мысли. Оно внутренне проникает всякую *мысль*, музыкально присутствует в самомалейшем *движении* мышления; оно *имманентно* процессу познания. Не там больше сомнения, где скепсиса больше, а там, где сильнее *энергия* мысли, не там сомнение доведено до высших степеней, где настроены очень скептически, а там, где *движение* мысли потенцировано до молниеносных сверканий. Где нет сомнения — там просто *нет мысли*; где содержание мысли не охватывается скрытым огнем сомнения и не плавится им *непрерывно*, где мысль не течет *расплавленной* массой реального созерцания — там нет мысли, там суррогат, подделка, воспоминание о мысли или предчувствие ее, — но не сама мысль *in actu* *, живая, божественная, спокойная или бурная, всегда горящая. Сомнение, будучи имманентно актам познания, будучи заложено в самой природе философской мысли, есть то, чем *движется* мысль, оно есть *πρότον κίνησιν* ** философского мышления. Без движения нет мысли, но движется мысль сомнением. Сомнение это то внутреннее, абсолютно неотделимое, имманентное мысли *влечение*, которое конституирует философскую мысль как явление sui generis, занимающее совершенно самостоятельное место среди других типов человеческой мысли и не сводимое ни на что другое.

Каково же определение τόπος'а этого влечения?

VI

Всякое философское размышление стремится с поверхности *вглубь*. То, что не затрудняет обычное сознание, то полно трудности для философа. То, что для взгляда, равнодушно скользящего по гладкой лицевой стороне данного, не таит никаких проблем, никаких вопросов, то для философского ока полно самых неожиданных поворотов, изгибов, провалов и увлекательной сложности. Сомнение как неизбежная составная часть философского размышления есть та сила, которая влечет философа к *трудностям*, к *апориям*, которая интенсифицирует философское исследование тем, что в самом простом и обычном вскрывает неожиданно сложные наслоения Х'ов, запутанные переплетения неизвестностей. Без различия Х'ов, без углубления в трудности Неизвестного философия даже немыслима. Это прекрасно понимал Аристотель, так гениально умевший чувствовать философские апории. В начале II-й книги *Метафизики* он говорит:

«Желающим что-нибудь хорошо *разрешить* (εὐλορῆσαι), необходимо сначала хорошо *затрудниться* (διαλορῆσαι), ведь всякое действительное разрешение (εὐλορία) есть распутывание (λύσις) прежде скопившихся затруднений (τῶν πρότερον ἀπορουμένων). Распутывать же не могут те, кто не познал узла (λύειν δὲ οὐκ ἔστιν ἀγνοούντας τὸν δεσμόν)». И тех, кто хочет философствовать, не умея находить трудностей и вскрывать апории,— Аристотель не без иронии сравнивает с теми, кто хочет идти неизвестно куда или кто хочет найти неизвестно что¹.

Итак, пафос сомнения прежде всего — «затрудниться», овладеть апориями данной проблемы, впутаться в «узел», проникнуть в детали той связанности и сложной переплетенности, которую неизбежно таит каждая вещь.

И этот момент нисхождения, момент отказа мысли от всего, что в ней *есть*, подвиг самоотверженного сораспятия мысли трудностям данного² есть момент необычайно характерный для самой священной сути философского сомнения.

¹ Met <aphisica> II, 1.

² Нисхождение в апории, полные резиньяции мысли — это извечное сораспятие Логоса миру и выход из апорий, победа над затрудненностью — это извечное *воскресение Логоса*, явление в славе и силе.

Тут в сомнении обнажается существенно-двойственная природа. Оно сразу и сила и слабость, и мощь и бессилие. Нисходя и падая в апории, безвольно и в резиньяции путаясь в «узел» данного, сомнение как бы таит в себе какую-то нищету, какой-то неутолимый голод. И в то же время, уже сойдя и овладев апориями, уже впутавшись в сложность «узла», оно вдруг обретает внутри себя силы, которые его преобразуют. Нищета становится изобилием, алкание насыщается. Состояние затрудненности переходит в спокойное состояние *роста* тех философских зачатий, которым оплодотворилось это нисхождение. в апории. Тут как бы вечно действителен в мысли платоновский миф: в день рождения Афродиты Порос, опьяненный нектаром, сошелся с Пенеей, и та зачала от него Эроса *

Философское сомнение в последнем определении своем есть платоновский Эрос, сын Изобилия и Нищеты. Поэтому так подходит к определению *τόνος*'а философского сомнения то, что Платон говорит об Эросе. «...Он всегда беден и вовсе не так нежен и красив, как думают многие. Он груб и грязен, бос и бездомен... имея природу матери, он вечно терпит нужду. Но, по отцу, он стремится к добру, красоте, он мужествен, силен, отважен... он всю жизнь философствует (*φιλοσοφῶν διὰ παντός τοῦ βίου*)... в один и тот же день при удаче цветет и полнится жизнью, при неудаче вянет, вновь оживая благодаря природе отца...»¹.

Подобно Сократу, высшему носителю Эроса по Платону, сомнение похоже на тех силенов, которых «изображают обыкновенно с флейтами или свирелями в руках. Раскройте их и вы найдете внутри божество»². По наружному виду, в аспекте Пенеей, сомнение тяжело, трудно, безобразно. Оно требует только отречения и не дает взамен ничего. Но внутри, в аспекте Пороса, оно таит величайшую силу и изобилие. Оно волнует так же, как Алкивиада Сократ: «Когда я слышу его, мое сердце бьется сильнее, чем у неистовствующих корибантов**, и из глаз моих невольно льются слезы»³.

Эрос, окрыляющий философию трепетом и волнением, и есть то божество, которое скрыто находится в силенообразном сомнении.

Symp<osion> 203 D, E ***.

Sym<posion> 215 B.

³ Symp<osion> 215 E.

Итак:

Философское сомнение должно быть мыслимо как имманентное процессам познания. И в своем «что» и в своем «как» оно носит положительную природу. По своему содержанию оно всегда есть снятие какого-нибудь ограниченного утверждения во имя безграничного — идеального. По своему τόπος'у оно совпадает с сыном Пении и Пороса, зачатым в день рождения Афродиты¹.

¹ Все сказанное о сомнении даже без *mutatis mutandis** относится и к *критицизму*, ибо дух философского сомнения и есть то, что составляет *сущность* критицизма; τόπος философского сомнения *тождествен* с τόπος'ом критицизма. Таким образом, и в основе истинного философского критицизма должен лежать непременно Эрос.

НЕЧТО О ЛОГОСЕ, РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ И НАУЧНОСТИ

ПО ПОВОДУ НОВОГО ФИЛОСОФСКОГО
ЖУРНАЛА «ЛОГОС».

Ἔστι δ', ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, οὐ περὶ
ὀνοματος ἢ ἀμφισβήτησις.

Plato, Res p <ublica> VII, 533 D*.

На обложке изображение Гераклита, орнамент из Партефона и крупными греческими буквами написано: «Λόγος»¹.

Что это?

Читаю статью за статьей, за крупным шрифтом мелкий, за мелким рецензии, за рецензиями анонс второго выпуска и широкие обещания дальнейших многочислен-

¹ Напечат. в №№ 29—32 «Моск<овского> Еженед<ельника>». Эта статья вызвала много ожесточенных недоумений, отчасти выраженных печатно. Ввиду центральности затронутой темы, я считаю нужным, кроме перепечатки своего ответа на первую статью С. Л. Франка (Р<усская> М<ысль>, 1910, IX), сделать еще несколько примечаний, которые имеют цель подчеркнуть прямой смысл моих утверждений и устранить те странные перетолкования, которые г. Франк (очевидно, *прослушав* мой «ответ») продолжает развивать в своем ответе на мой ответ (Р<усская> М<ысль>, 1910, XI). Некоторые примечания направлены против статьи А. Белого «Неославянофильство и западничество в современной русской философской мысли». — Утро России, № 247. Все теперешние примечания и для отличия от прежних помечены буквами P. S. (Postscriptum). Я хотел бы подчеркнуть, что статья эта носит беглый характер, потому что написана «по поводу». Но взгляды, в ней выраженные, развиваются мной и не в первый и (надеюсь) не в последний раз. Поэтому опометчиво поступают те критики, которые считают ее за какое-то окончательное credo, к которому ничего не может быть *добавлено*. Слишком ясно, что это не систематический трактат по всем вопросам теоретической философии, а *критическая* статья, опирающаяся на ряд философских, исторических и гносеологических положений, здесь же высказанных. Я считаю, что критика всегда опирается, сознательно или бессознательно, на *положительные* воззрения и сильна лишь в той мере, в какой *сильны* эти воззрения. Вот почему параллельно с критической частью у меня идут утверждения.

ных благоденствий варварскому народу русскому — и с изумлением вижу, что обманут во всех своих ожиданиях: никакого Гераклита, никакого Λόγος'а, ни одной пылинки с священного Партефона.

Из-под греческой маски, наскоро и неловко одетой; всюду красуется знакомое: Made in Germany.

Чтобы попасть в Афины, необходимо «перелететь»

«...на крыльях лебединых
Двойную грань пространства и веков...

Это далекое и трудное путешествие составителям нового философского альманаха показалось, очевидно, «несовременным». «Крыльям» они предпочли билеты II-го класса, «двойной грани» русско-немецкую границу, античным Афинам современные: Фрейбург, Гейдельберг, Марбург, Вюрцбург и прочие университетские города несвященной Германской империи. Запасшись там философическими товарами самой последней выделки, они приехали в Россию и тут, окруженные варварством, почувствовали себя носителями высшей культуры, обладателями той единой, в себе согласной, столь блестяще в Германии разработанной, *научной философии*, во имя которой все бывшее в России объявляется не бывшим, все настоящее не настоящим, а будущее признается лишь в той мере, в какой философская Россия успеет запасть германскими фабрикатами и преодолеть ими, как неким лекарством, свою хаотическую, стихийную иррациональность.

Мы вовсе не против свободы «передвижения». Всякий волен, особенно в период «Lehrjahre» и «Wanderjahre»**, вояжировать как угодно: Фрейбург предпочитать Афинам, Марбург — Александрии. Но к чему маскарад? К чему греческая маска — величайшего значения — на мало-значительном *современном* немецком лице?

Скажу больше: я даже не против маскарада. При хорошем режиссере и маскарад может быть интересен, значителен, нужен. К сожалению, за бледной греческой маской, впопыхах надетой, составители «Логоса» являют лицо угрюмое, неоживленное, скованно-проповедническое. У них нет свободы движения, талантливой легкости проявления. Расин тоже маскарад. Но его «Федра», несмотря на всю «ложноклассичность», по справедливому признанию Достоевского, изваяна из мрамора***. Составители «Логоса» с первой же строчки забывают о греческой маске и «маскараде» и с заученной тяжеловес-

ностью наставляют, выговаривают, учат, морализируют, зарывают в могилу живое. Они ничего не творят, ни в одной из статей не дают ощутить *in actu* того, о чем говорят. Бесконечные пожелания, отмежевывания, подходы, приготовления — а к чему, не ясно. Это «что» — к которому все составители «Логоса» готовятся и приступают и о котором непрерывно говорят в «будущей форме» — о котором мечтают и вздыхают, — это таинственное «что» ни разу не воплощается в форму отдельных, философски ясных и уловимых положений. Оно так и остается невысказанным. Но это невысказанное «что» рисуется воображению авторов «Логоса» грандиозным, колоссальным, монументальным, и оно-то и питает тот пафос пренебрежения и презрительного невнимания, который пышно цветет даже в десятистрочных рецензиях или в пятистрочных примечаниях. Они воспевают еще не выстроенные укрепления «научной философии», прославляют их еще не осуществленную несокрушимость и, как бы в гипнозе, не замечают смешного несоответствия между тем, что ими *действительно* сказано, и тем, что им *хотелось бы* сказать, но что, к сожалению, ими не только не сказано, но даже и не намечено к философскому выявлению в сколько-нибудь определенных чертах. А между тем пыл воинственного пренебрежения соразмерен не тому, что ими сказано, а тому, что ими *не сказано*, и это составляет самую неприятную сторону «Логоса». Не будь этих необоснованных притязаний, не будь этих презрительно-пренебрежительных взглядов на русскую действительность в ее прошлом и настоящем — появление «Логоса» можно было бы только приветствовать: появился философский альманах с определенно немецким направлением, с девизом «научная философия». Ну и слава Богу! Ура не закричим, но читать будем с удовольствием. К сожалению, весьма скромному и безобидному содержанию «Логоса» претенциозно предпосылается огромная вывеска; бледные, ничем не замечательные статьи вставляются в ярко притязательные рамки; очередной номер обыкновенного философского журнала, даже не талантливый по выполнению, искусственно раздувается самими авторами до степени культурного события, до степени нового важного факта в историческом самосознании России. Это может вызвать иллюзии, а иллюзии, как иллюзии, всегда нежелательны. Вот почему, вместо того чтобы ограничиться краткой рецензией, мы пишем статью и подвергаем «Логос» разбору, которого

смело могло бы не быть, если бы составители «Логоса», следуя своим собственным принципам, ограничились только «рациональным» и не привнесли в свое предприятие «иррациональных» — чтобы не сказать — нерациональных мотивов.

I

Начнем с «маски». Многим она может показаться по существу безобидной. Логос так Логос — не все ли равно? Что касается до меня, то если бы мне насыпали между зубов целую горсть песку и заставили его жевать, то эту операцию я бы перенес с большим спокойствием, чем священное имя Логос на обложке нового Альманаха.

Альманах под названием «Логос» появляется в центре России, живущей *религией Слова, религией Логоса*. Почти две тысячи лет православный Восток таинственно носит в себе *святыню* религии Слова. Эта святыня утверждена и раскрыта подвигом величайших святых, начиная с апостолов и фиваидских пустынников и продолжая (но не кончая) таким молниеносным свидетелем Слова, как св. Серафим *. В глубочайшем, иератическом молчании скрыта эта святыня. Она вся *под* землей. Как подземная она могла и даже должна была остаться неизвестной для тех, кто существующее мерит простыми, так сказать физиологическими, глазами. И то, чего не видит *этими* глазами, считает за несуществующее. Но эта динамическая подземная святыня православия была не раз в истории Востока предметом статического *философского* созерцания. Невидимые лучи этой святыни озаряли видимым светом горные вершины христианского умозрения. Если, по терминологии Востока, *πάντων τελειοτάτη ἢ τῶν ἁγίων φιλοσοφία***, то следующую (вниз) ступень философского совершенства занимают те, кто эту последнюю, уже *осуществленную* мудрость — *σοφίαν κατ'ἐνέργειαν* — *созерцали* умом, издали, как Обетованную Землю. Из массы великих творцов и создателей умозрительного богословия Востока назову более крупных и замечательных: это неизвестный автор «Ареопагитик», св. Максим Исповедник, св. Григорий Нисский ^{1***}.

¹ Р. С. Андрей Белый почему-то уверен, что, по моему мнению, «частные начала логической философии осмыслены в греческой философии и *завершены* в трудах восточных Отцов Церкви». Ни о какой *завершенности* у меня не было речи и, главное, не *может* быть речи, ибо по основоположениям христианской философии Логос

И тут нельзя с достаточной силой <не> подчеркнуть один замечательный факт: как только философская мысль христианского Востока подходила к созерцанию подземной святыни православия — она мгновенно и сознательно вступала в *живую стихию Логоса*. С юношеской силой и неповторимой свежестью, осознанной эллинскими мыслителями, Логос становится неотъемлемой частью христианского сознания и, углубляясь, преображаясь на православном Востоке, раскидывается в широковетвистое, пышное дерево глубочайшего умозрения. Когда один из самых крупных философов Запада Эригена создает свою систему, которая вызывает невольное изумление в большинстве исследователей как непостижимое «чудо IX-го века», — то это объясняется только тем, что Эригена с гениальной чуткостью оценил совершенное в области мысли Востоком и приник с священной жадностью к «*libam sacro Graecorum pectore fartam*»*. И вся эта мудрость — сознательная и принципиально осмысленная *философия Логоса*.

Если составители «Логоса» могли и должны были не знать мудрость Слова в высшем ее аспекте — в энергии чистого подвига и существенного усвоения Предвечной Истины, если они с своей точки зрения имели условное право игнорировать эту мудрость как несуществующую, — то они *обязаны* были знать *о философии Логоса*. Пусть философия эта в своем историческом развитии и значении исследована слишком недостаточно, во всяком случае далеко не соответственно своим истинным разме-

усвояется и осознается в богочеловеческом *процессе* истории, т. е., другими словами, *ни в каком пункте истории* (помимо личности Богочеловека) не может быть абсолютного усвоения и осознания Логоса, и логизм поэтому может быть мыслим в завершении лишь *за гранями* истории. Творческая задача для философа-логиста в каждый момент истории положительно *беспредельна*, как беспредельна *жизнь*, и как жизнь не может быть завершена в гранях времени, так не может быть завершено и творческое осознание задач и путей жизни. Скажу А. Белому: завершенностью, т. е. дурной статичностью, *хотела быть* (по своему заданию) философия Канта. Ибо, если б «Критика чистого разума» была произведением *удавшимся*, последующим философам не нашлось бы уже творческого дела. Им бы осталось только довести до технического совершенства *форму* критической философии, которая в своем *содержании* установлена (по мысли Канта) раз навсегда и незыблемо. Вообще каждый философ-рационалист, вследствие дурной отвлеченности, его проникающей, является *завершителем*, дальше которого идти некуда. Эта черта особенно резко проявляется в Гегеле, который с исключительной ослепленностью мнил свою философию окончательным и предельным звеном в самосознании *Абсолютного Духа*.

рам. Пусть внутренняя суть философии Логоса остается непонятной большинству современных исследователей. Но уж не настолько она неисследована, чтобы философски образованному человеку нашего времени могло бы быть неизвестным, *что* такое Логос. История Логоса в античной философии исследована с достаточной полнотой. Христианская философия Логоса — вот что *выяснено* действительно мало. Но самый факт дальнейшего и богатого развития античного зерна Логоса на христианской почве настолько известен, что стал трюизмом¹.

Почему же составители нового альманаха остановились на названии «Логос»? Звучное слово? Хорошая вывеска? Но позволительно ли даже в самой юношеской погоне за звучным словом заходить так *далеко*? Что общего между «Логосом» Музагета* и Логосом, имеющим *свою определенную, более чем двухтысячелетнюю историю* в философском сознании человечества? И если ничего общего нет, допустимо ли хотя бы с точки зрения литературных приличий игнорировать эту более чем двухтысячелетнюю историю тем, кто считает себя преимущественными носителями философской *культуры* и сторонниками не какой-нибудь, а строго-*научной* философии? Культурность должна воспитывать уважение к тысячелетним культурным фактам, а научность требует, чтобы слова и термины, в которых факты эти закрепились, без всякой нужды, фантастически не употреблялись в качестве простой литературной маски.

Логос в кавычках исчерпывается без остатка идеями кантианства. Эпигон эпигонов, он с юношеской порывистостью бегаёт по старым дорожкам, проложенным гением Канта и трудолюбием немцев второй половины XIX-го

¹ Р. С. С. Франк говорит, что «античный Логос есть *безличная логико-метафизическая сила*» и «не может быть отождествляем без весьма больших ограничений с личным христианским Логосом». Я говорю не о *тождестве* христианского Логоса с античным, а о *развитии* (и богатом развитии) христианского умозрения из античного зерна Логоса. Что же касается *безличной логико-метафизической силы*, то я за невозможностью в примечании производить историческое исследование, укажу С. Франку, что он совершенно забывает 1) учение о Логосе *стоиков*, 2) учение о Логосе *Филона*. У первых Логос отождествляется с *Божеством*, у второго Логос становится *личным* посредником между Абсолютным и миром. Поэтому христианское умозрение развивается с такою же *органичностью* из античного зерна, как из желудя — дуб. Поэтому нет и пропасти между античностью и христианским умозрением (которую хотел бы видеть г. Франк), пропасти действительно отделяющей новую философскую мысль от античности.

века, обращенным в любимые места философических прогулок для всех, кто философскую одаренность отождествляет с способностью и склонностью к ежедневной 10-часовой кабинетной работе.

Кантианство есть завершение *рационализма*. В некоторых пунктах своего *личного* мировоззрения Кант преодолел рационализм, и этими поворотами в глубине философии Канта гениально воспользовался Шеллинг, пытавшийся из пустыни сухого и узкого рационализма вывести философскую мысль Европы «в широкое поле объективной науки».

Но кантианство (а не мировоззрение Канта) всецело уместается в рамки рационализма. Его единый принцип — своеобразно осознанный, самодержавный *ratio*, который в новой философии кладется во главу угла и становится единственным органом философского исследования.

Ratio есть попытка неверного и не всецелого самоопределения мысли. Живая стихия мысли, обладающей действительной автономией внутреннего, ничем внешним не обусловленного самоопределения, — в концепции рационализма превращается в мертвую *схему суждения*, лишенную всякой активности, всякого внутреннего «начала движения». «Рассудок не судит, судит лишь воля»*. — Эта формулировка Мальбранша ярко вскрывает самую сущность рационалистической концепции мысли. Будучи сам в себе неподвижен, лишенный внутренней жизни, не совпадающий с действительной сущностью мысли, *ratio* ведет лишь *призрачную жизнь* в сознании новой философии как некая аберрация, как неосуществленная попытка неудавшегося самоопределения. Но, будучи сам в себе призрачен, *ratio*, становясь единственным господином и нераздельным владыкой философского сознания нового времени, постепенно разрешает всю совокупность действительности в *призрак*, в непонятно закономерную *иллюзию*. Последовательно развивая начала, заложенные в самой сущности нового европейского мышления, Беркли принужден признать материальную субстанцию *несуществующей*. Последовательно развивая принципы философии Беркли, Юм с неизбежной логичностью приходит к признанию, что душевная субстанция не существует совершенно так же, как и материальная. *Ratio* в своем последовательном завоевании европейской мысли приводит таким образом к пышному, яркому расцвету универсального *меонизма*. Этот расцветший в Бер-

кли и Юме меонизм принципиально и окончательно закрепляется в трансцендентализме Канта¹.

Итак, составители «Логоса», примыкая к традициям главного русла европейского мышления, всецело находятся во власти двух основных принципов всей новой философии, нашедших в кантианстве свое завершение: первый явный, всепроникающий принцип — *рационализм*, второй из него вытекающий, тайный и скрытый, но столь же всепроникающий принцип — *меонизм*.

Как же относится к этим двум принципам Логос восточного умозрения, т. е. единственный подлинный Логос, ибо история философской мысли не знает другого?

Основным тенденциям европейского мышления Λόγος античный и Λόγος восточнохристианского умозрения можно противопоставить как *прямою* противоположность.

Ratio есть результат схематического отвлечения. Рассудок Ивана, Якова и Петра берется в *среднем* разрезе. Нивелируется то, что *всем* присуще, чем рассуждают *все* и *всегда*, и, тщательно избегая индивидуальных отклонений, мы получаем безличную, отвлеченную, мертвую схему суждения, называемую ratio. Принцип составления этой схемы — *количественный*.

К осознанию Λόγος'а приходят совершенно иным путем. *Потенциально* присущий всем, он *актуален* далеко не у всех и далеко не всегда. Чтобы δύνάμει ὄν Логоса перешло в ἐνεργείᾳ ὄν*, необходима та интенсификация сознания, на которую способны лишь гений и вдохновение. Но потенция гения и вдохновения присуща каждому человеку, ибо, по справедливому утверждению Вейнингера, каждый может быть гениальным в отдельных жизненных проявлениях**. Логос — это не средний разрез — это *вершина* сознания. Это не отвлечение, это восхождение по ступеням все большей *конкретности*. Это — не начало, в безразличии которого тонут все многообразия *личности*, это живая стихия, в которой личность раскрывается и углубляется. Внутренний принцип Λόγος'а — *качественный*.

Но эта противоположность между Λόγος'ом и ratio ступшевывается перед противоположностью еще более глубокою.

¹ О принципиальном меонизме новой философии я говорю в статье «Беркли как родоначальник современного имманентизма». О рационализме подробнее см. «Исходный пункт теоретической философии».

Существо Λόγος'а состоит в его божественности. Это не субъективно-человеческий принцип, а объективно-божественный. Λόγος — это предвечное определение Самого Абсолютного. Бог, непостижимый в своем существе; Бог, возвышающийся над всякой мыслью и именем; Бог, о Котором можно сказать, что Он *есть*, но не *что* Он *есть*; Бог, непостижимость Которого даже над новой землей грядущего Царства навеки раскинется *тайнством* нового неба, — Бог христианства *изначально* был Логосом ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος*. Предвечно сущее Слово, Которое Само о Себе говорит: *Аз есмь сый***, явилось тем творческим принципом, в Котором и Которым сотворено все существующее. Вселенная, космос, есть раскрытие и откровение изначально сущего Слова. Будучи этим раскрытием и откровением, мир в самых тайных недрах своих «логичен», т. е. сообразен и соразмерен Логосу, и каждая деталь и событие *этого* мира есть скрытая *мысль*, тайное движение всепроникающего божественного Слова. Логос как начало *человеческого* познания не есть Логос другой, отличный от Логоса существенно-божественного. Это *тот же самый* Логос, только в разных степенях *осознания*.

Человек, поднимающийся к «логическому» сознанию, т. е. приходящий к сознанию в себе Логоса, уничтожает разрыв между мыслью и сущим (разрыв — фатальный для *ratio*), ибо *себя* сознает как божественно-Сущее. Здесь действительно осуществляется перипатетическое τὸ αὐτὸ ἐστὶ τὸ νοοῦν καὶ νοούμενον*** Отсюда коренной и универсальный *онтологизм* в философии Логоса, черта колоссальной важности. Для приверженцев философии Слова самое понятие Истины *онтологично*. В противоположность меоническому рационализму, говорящему о каком-то призрачном *соответствии* чего-то с чем-то (как показывает Лосский, доктрина «соответствия» проникает и трансцендентальную философию Канта), восточное умозрение признает истину — *бытием* в Логосе, т. е. *бытием в Истине*, каковое бытие возможно лишь чрез *становление* Логосом, чрез благодать *существенного* усвоения Слова. (Таково гносеологическое значение религиозного термина θεωσις****.) Отсюда та совершенно чуждая и непонятная новому философскому сознанию Запада¹, но глубоко последовательная в себе *динамиче-*

¹ Я говорю лишь о новом философском сознании Запада, а не вообще о Западе. Католичество так же «динамично» и так же «ло-

ская теория познания, по которой степень познания соответствует степени напряженности воли, степени существенной устремленности к Истине, и по которой в лестнице Богопознания, т. е. познания Сущего, далеко всех превышают герои и подвижники духа — *святые*.

Онтологизм восточного умозрения свое осуществление находит в прагматике христианского подвига, а подвиг есть глубочайшее раскрытие и утверждение всех творческих и существенных сторон личности, этого ядра космической жизни.

Мы видим, что бездной разделены *ratio* и *Λόγος*. Их можно только противопоставлять. Меонический рационализм составителей «Логоса» коренным и принципиальным образом ничего общего не имеет с логизмом и онтологизмом действительной философии *Λόγος*'а. И ставить марку *Λόγος*'а на рационалистическом предприятии — это значит обнаружить или отсутствие всякого музыкаль-

гично», как и православие. В православии только начало *Λόγος*'а более осознано и потому католичество для философии более сырой материал.

Р. S. Вот существенное отличие мое от славянофильства, которое так упорно не хочет заметить С. Франк. Церковно признавая католицизм, я религиозно признаю самые основы европейской культуры, ибо культура Европы почти во всех своих высших моментах теснейшим образом связана с католицизмом. На «Западе» я отрицаю не *жизнь*, не историю, не великие культурные достижения — как настойчиво не понимает меня С. Франк, а лишь *рационализм* — начало, по моему мнению, *антикультурное*. Рационализм связан с механической точкой зрения. Последняя питает техническую промышленность и все более механизующийся склад жизни, отрывающийся от космических условий существования. Истинной *культуре* грозит величайшая опасность во всем мире (в том числе и в России). Культура поглощается прогрессом материальной цивилизации. Западная жизнь, так же как и жизнь России, не развивается нормально, а ввергается в кризис, с каждым днем растущий, в хаос, с каждым днем увеличивающийся. Я не верю в окончательную победу хаоса. Но думаю, что состояние культуры в мире сейчас таково, что не может внушать никаких иллюзий. Общий механистический темп жизни, обусловленный торжеством рационализма, глубоко враждебен культуре, и замечателен факт, что последние гении Запада, напр., Гюйсманс, Ницше, Бодлэр, Ибсен, с величайшей враждой относятся к современности. Я признаю решительно все титанические и часто одинокие вершины западной культуры и совершенно отрицаю ту серединную, гниющую и разлагающуюся цивилизацию (ее так много и в России), которая, по моему глубокому убеждению, есть *законное и необходимое детище рационализма*. Меньше чем когда-нибудь полуслова, полулозунги могут чему-нибудь сейчас помочь. И я считаю поэтому, что только «логизм», понятый в самом глубоком и самом широком смысле, может быть признан истинным и действенным лозунгом не только в борьбе за философскую истину, но и в *трагической борьбе за культуру*.

ного слуха, или отсутствие серьезной осведомленности в истории философии.

II

Я намеренно остановился подольше на «маске». Это не придирка к неудачному заглавию. Это раскрытие корня целого ряда недоразумений.

Новому альманаху предпосылается 16 страниц «от редакции». В этих 16 страницах редакция «Логоса», естественно, формулирует свои *основные* тенденции и старается дать отчет в *мотивах* всего издания.

Для того чтобы оправдать *немецкий* характер журнала, редакция «Логоса» сочла себя вынужденной наскоро расправиться с прошлым *русской* философской жизни. В результате этой расправы получается, что русская мысль *никогда не была свободной*, что русская философия — это «*постоянное рабство при вечной смене рабов и владык*», что единственный русский философ Вл. Соловьев был не философ, а только лишь личность (!). Словом, бедные скифы ничего интересного в области философии не представляют, и для того чтобы *со временем* они могли что-нибудь из себя представить, им необходима школьно-немецкая выучка. Составители «Логоса» проникнуты возвышенным чувством культуртрегерской миссии и готовы без конца учить, учить и учить.

Обойдем молчанием «тактическую» сторону этого редакционного предисловия. Лучше молчание, чем гнев и взволнованность.

Будем говорить по существу.

Если б рационализм был *единственной формой*, а меонизм *единственным содержанием* философской мысли,— если б новая европейская философия была единственным типом философствования, редакция «Логоса» была бы совершенно права. В России действительно *нет* оригинальных и крупных представителей меонического рационализма. Это факт любопытный и замечательный. В России обольщались и увлекались фосфорическим блеском западной философии — всегда таланты второстепенные и третьестепенные. В схоластическом меонизме, в путях которого бьется европейская мысль, интересная именно этой своей борьбой, для русского сознания есть какая-то непереваримая горечь, есть что-то абсолютно неприемлемое. С колоссальной жаждой бежал из России на Запад гениальный В. С. Печерин. Он попадает в

Берлин в самый блестящий период германского умозрения. Он с жадностью и восторгом впитывает в себя мудрость одного из величайших представителей меонического рационализма — Гегеля.

«Мощный дух времени, дух европейской образованности осенил меня своими крылами; я слышу его повелительный голос... Теперь я могу отдохнуть и после рабочих ремесленных дней отпраздновать *воскресенье* науки в *богослужении* идеям. И сколько содействует такому развитию дух общественного мнения, обнаруживающийся в книгах и журналах, и особенно преподавание здешних профессоров, которое основано на идеях и насквозь проникнуто идеями!»

И все эти восторги тонут в безмерности русской тоски. Через два года углубленной и страстной мысли Печерин пишет своим друзьям:

«Верьте мне, господа: *даже и в философии* (к. п.) немцы пошлый народ».¹

Русская философия занимает *среднее* место между философской мыслью Запада, находящейся в неустанном течении и порыве, и философской мыслью Востока, парящей в орлиных высотах и находящейся в неустанной напряженности вдохновенного созерцания. Русская философская мысль должна раскрыть Западу безмерные сокровища восточного умозрения.

Россия занимает исключительное положение. Она внутри существенно православна. Все тело народное проквашено религией Слова. Наша кровь мистической наследственностью оплодотворена скрытыми семенами созерцательных и волевых достижений великих Отцов и подвижников Церкви. Так, Чехов, сознанием живший вне всякой религии, во внутреннем *тѳвос'е* своих художественных созерцаний существенно православен.

И в то же время Россия существенно культурна². Чтобы держаться в пределах темы, буду говорить лишь о философии.

¹ «Пошлый» — здесь слово подходящее. Меонизм родственен врагу всякого бытия — *Мefистofелю*. А сущность Мefистofеля, как правильно говорит Паульсен в своем этюде о Мefистofеле, исчерпывается одним словом: «пошлость»**. О В. С. Печерине см. прекрасную книгу М. О. Гершензона «Жизнь В. С. Печерина». В этой книге М. О. Гершензон, можно сказать, так же «открывает» русской читающей публике Печерина, как несколько лет тому назад он блестяще открыл Чаадаева.

² Р. С. Говоря это, я имел в виду очень простую истину: народ, который дал Пушкина, Гоголя, Толстого, Достоевского, Соловьева

«Философий нынче столько же,— говорит о немецкой философии один из авторов «Логоса»,— сколько философов; каждый считает себя руководителем «нового» и притом единственно ценного направления. Друг с другом нынешние немецкие философы считаются лишь постольку, поскольку находят друг в друге опору, одинаковый образ мыслей» (стр. 251).

Тот же автор в другой статье говорит: «После возвращения к Канту немецкая философия расщепилась на множество отдельных тенденций, *из которых каждая полна самонадеянности и философского самодовольства*» (стр. 199).

Чрезвычайно характерные признания! В какой разительной противоположности с этим слабым интересом друг к другу — находится напряженное *внимание* всех русских философов к западной мысли. Историческая кон-

и т. д., *вышел* из стадии стихийного варварского существования и вернуться к нему уже не может. В этом смысле Россия *существенно* вкусила культуру и имеет ее уже *внутри* себя, т. е. неотъемлемо и необходимо. Тот же самый смысл имеют мои слова о существенной православности России. Народ, который дал св. Сергия Радонежского, св. Серафима Саровского и множество великих святых, *существенно* пронизан религией Слова, точно так же как отдельный человек, раз уверовав в Христа и имея в жизни своей несколько ярких и абсолютных проявлений веры,— уже *существенно* пронизан христианством, и как бы ни далеко была от христианского идеала его *жизнь*, сколько бы ни грешил и ни падал он,— он по существу христианин — *христианин, хотя и грешник*. Поэтому нет и тени национальной гордости в моих тезисах о существенной культурности и существенном православии России. Это просто факты.

С. Франк указывает «на непобедимую стихию зла, дикости и темноты, за которую ответственна та же Россия», и считает это каким-то аргументом против меня. Не понимаю. *Во зло лежит весь мир*, а не одна Россия, и вопрос о том, где больше *непобедимой стихии зла, дикости и темноты* — в культурнейших странах: Англии, Франции и Германии или в малокультурной России,— по моему глубокому убеждению — есть вопрос *абсолютно не разрешимый* для сколько-нибудь критической мысли. Конечно, картофеля едят в Америке больше, чем в России, в Швейцарии больше грамотности, чем в России и т. д. Но если мы говорим не о картофеле или более развитых «культурных» привычках, а о *непобедимой стихии зла, дикости и темноты*, то, конечно, при полном отсутствии измерительных приборов, при полном отсутствии самой возможности таковых — критическая мысль никогда не может исходить из положения, будто в России «*непобедимой стихии зла*» больше, чем в других странах. Непобедимая стихия зла есть результат *универсально космического греха*, а не национально-русского и потому есть *общее* всем народам. Посему, говоря о русской философии, я вовсе не обязан был говорить о том, что есть не специфически русское, а *общечеловеческое*.

кретность философии Вл. Соловьева и величайший интерес его ко всем изгибам европейской мысли, взятой во всем ее многообразии,—я смело говорю—совершенно *беспримерны* во всей истории философии¹. Соловьев не историк. Историки чистые, конечно, превосходят Соловьева точностью и детальностью своей исторической осведомленности. Соловьев — гений философского творчества, создавший обширнейшее и законченное философское миросозерцание. Кто же из философов Запада, скольконибудь равный ему по величине, может быть поставлен с ним рядом по насыщенности своей мысли всем прошлым философии? Историки как таковые воспроизводят историю мысли механически, внешне. У Соловьева с несравненно силой усвоение прошлого становится внутренним — *организуется*. Невольно вспоминаются слова Достоевского о Пушкине. Как в Пушкине поражает исключительная способность перевоплощения, необычайная отзывчивость ко всем своеобразиям веков и пространств — в этом и состоит всечеловечность поэзии Пушкина,— так в Соловьеве поражает гениальная легкость, с которой он понимает почти с полуслова целые мировоззрения, и необычайная многосторонность мотивов и интересов его философской мысли. Все мышление Соловьева

¹ Р. С. С. Франк спрашивает: а Гегель? Отвечаю: в смысле всечеловечности своей философии Гегель уступает В. Соловьеву в двух отношениях.

Во-первых, мысль Гегеля, рационалистическая в своем *тὸνός'ε* не могли с такой *открытостью*, как у В. Соловьева, обогащать себя и умудрять себя вдохновениями *поэтов*. Та изумительная легкость, с какой В. Соловьев, все время стоя на почве своих общих философских концепций,—переходил к блестящему и тонкому истолкованию поэзии Тютчева, поэзии Пушкина, поэзии Фета,—совершенно чужда Гегелю.

Во-вторых,—и это самое главное, к чему бы ни подошла мысль Гегеля, к Платону ли, к греческой ли философии вообще, или к чему-нибудь другому — она оставалась конкретной, отзывчивой и всечеловечной *лишь на первых своих ступенях*. В *подходе* к историческому объекту Гегель гениально-всечеловечен. Но стоило его мысли подойти вплотную к историческому объекту — как начиналась своеобразное *окисление*: мысль Гегеля, точно облив живой объект мертвой водой, в дальнейших стадиях рассуждения возносилась в дурную отвлеченность, *забывала* все усвоенное в первые моменты — и в результате никто так не меонизировал конкретной действительности, как Гегель. В. Соловьев не вполне был свободен от указанного основного порока — Гегелевой мысли. Но в общем, *в целом* он его преодолевал. Его *мысль* и в своих *результатах* оставалась верной той живой сложности, которая была ею усмотрена в начальных стадиях рассуждения. Поэтому историческая конкретность мысли В. Соловьева много сильнее, чем историческая конкретность мысли Гегеля.

ва изнутри проникнуто пламенным стремлением к всечеловечности.

Глубокое внимание к западной мысли, исключительная *заинтересованность* всеми продуктами философского творчества Европы и в то же время, можно сказать, субстанциальная пронизанность религией Слова, роднящей нас с «логизмом» восточнохристианского умозрения, — вот что составляет поистине оригинальную почву русской философской мысли, почву, которая объясняет и все особенности русской философии от Сковороды¹ до кн. С. Н. Трубецкого и открывает для дальнейшего философского творчества в России безбрежные перспективы.

Историческое столкновение *ratio* и Λόγος'a, неминуемое и неизбежное, может произойти лишь в России. Ибо Россия своей культурностью ввела и продолжает все в большей степени вводить в себя европейское начало рационализма², проникающего собой всю *новую* культуру Европы; своей религией существенно и неотъемлемо внедряла в себя восточное начало божественного Λόγος'a.

¹ В первой же строчке редакционного предисловия делается крупная ошибка (весьма характерная!). «Впервые проснувшись к самостоятельной жизни, русская философская мысль в лице *романтиков-славянофилов*» и т. д. Это, конечно, заблуждение. Первым русским мыслителем был Г. С. Сковорода (1722—1794). Сочинения его изданы, о нем написано с десятков статей (из которых несколько помещены в «Вопр<осах> фил<ософии> и псих<ологии>», кн. 23, 24, 25). Чем же объяснить, что редакция «Логоса» при всей своей научности так плохо представляет себе *историю* того, над чем творит суд? Затем до славянофилов создается мистическое, но очень законченное мировоззрение М. М. Сперанского, отрывочные, но чрезвычайно важные «Философ<ические> письма» П. Чаадаева и начинается философская «Жизненная драма» В. С. Печерина.

² Р. С. Странно, что мне *противополагают* утверждение: «Русская философская мысль развивалась в зависимости от Запада» (А. Белый). Я не думаю этого отрицать. К этому утверждению, абсолютно мной не отвергаемому, я прибавляю *другое*: развиваясь в зависимости от Запада, русская философская мысль тем не менее имеет существенно-оригинальный *leit-motiv*: устремленность к логизму. Чтобы отрицать эту часть утверждения, действительно мной сделанного, мои противники должны бы были *исторически* и *конкретно* указать отсутствие в русской мысли тех признаков логизма, которые я выставил. Ведь и западная мысль развивалась в несомненной и глубокой зависимости от античной. Простой факт этой зависимости означает ли *неоригинальность* новой мысли по сравнению с античной? Конечно, нет! Мои критики непрерывно облегчают себе задачу, и упрощая меня на свой лад, возражают собственно не мне, а против тех случайных, со мною не связанных мыслей, которые в них произвольно, лишь по законам *ассоциаций*, вызываются действительными моими утверждениями.

В мире жить эти две враждебные друг другу стихии не могут. И кто со вниманием оглянется на наше прошлое, тот увидит, что вся русская философская мысль, которая захватывает и великих создателей нашего художественного слова, представляет из себя различные моменты в развитии уже начавшейся борьбы между *ratio* и *Λόγος* 'ом. И только с точки зрения этой борьбы может быть осмыслено наше прошлое и правильно осознаны наши обязанности перед грядущим.

В органическом соответствии с оригинальностью почвы русская философская мысль характеризуется тремя основными и яркими тенденциями.

1. Форма и содержание мысли нераздельны. Мысль, которая игнорирует свои содержания, силясь от них отвлечься, и которая в силу самой природы своей никогда не может этого сделать, впадает в ложную отвлеченность от жизни, отрешенность от сущего, т. е. состояние *меонизма*. Русская философская мысль в противоположность этому рационалистическому стремлению к дурной отвлеченности была всегда существенно конкретна, т. е. проникнута *онтологизмом*, естественно вытекающим из основного принципа *Λόγος* 'а. Эта онтологическая конкретность русской мысли проявляется двояким образом:

а) С одной стороны, она достигает мировых всечеловеческих вершин в глубоко философском творчестве Тютчева, Достоевского, Толстого. Она же обуславливает любопытную черту: *отсутствие систем*. Всякая система искусственна, лжива и как плод кабинетности *меонична*. *Меоничность* в философии Вл. Соловьева проявляется именно там, где он, оставляя путь интуиции, обольщается миражем систематичности. И наиболее *меоническим* русским философом был Чичерин *, *ratio* которого, первенствуя, стремился к универсальной систематичности. Русские мыслители заняты *самой* мыслью, а не ее искусственным обрамлением. Вот почему такой громадный ум, как Хомяков (который *при желании* мог создать десятки «систем»), раскрывает себя в размышлениях о сущности православия. Вот почему блестящая, яркая мысль Чаадаева осуществляет себя в философии истории (русской и всемирной) и молчит о другом.

б) С другой стороны, эта жизненная конкретность русской мысли в борьбе с *меонизмом* нового европейского мышления дедает ряд замечательных попыток защитить принципиальный онтологизм от всех нападков *ratio* и паразитировать *ratio* его же оружием. Я имею в виду глубо-

кий анализ идеи причинности в «Положительных задачах философии» Л. М. Лопатина, тонкую защиту этим же самым мыслителем онтологической точки зрения как в основных, так и частных вопросах психологии, анализ идеи бытия, данный Козловым, и оригинальное обоснование «конкретного идеализма» кн. С. Н. Трубецким, автором прекрасного философско-исторического исследования «Учение о Логосе» *

Принципиальным онтологизмом проникнуто как изумительно *цельное* мировоззрение «русского Сократа» Г. С. Сковороды, так и всеобъемлющее, универсальное миросозерцание «русского Платона» — В. С. Соловьева.

Если мы прибавим к этому, что отдельные направления нового западноевропейского рационализма (материализм, позитивизм и в значительной мере Кант) были подвергнуты уничтожающей и детальной критике в русской философской литературе, то станет окончательно ясным, что *онтологизм* русской философской мысли проявился с неоспоримую ясностью ¹.

2. Λόγος — принцип объективно-божественный. Осознание Λόγος'а есть сознание Божества. Всякое осознание Λόγος'а поэтому существенно *религиозно*. Отсюда второй основной чертой русской философской мысли является *глубокая и коренная религиозность*. Объяснить эту религиозность соображениями посторонними — это значит ничего не понимать. Это значит обвинять целый

¹ P. S. Во втором выпуске «Логоса» помещена статья г. Яковенко об новой итальянской философии**, одна из сильных ветвей которой именует себя онтологизмом. Составители «Логоса» говорили мне, что этой статьей опровергается моя характеристика *русской* философской мысли. Я отвечаю на это, что статьей г. Яковенко *ничего* не опровергается.

Во-первых, г. Яковенко своим формальным, сухим изложением не превосходит того изложения, которое дается в «Истории новой философии» Ибервега***. Из него совершенно не явствует, что онтологизм итальянских мыслителей *действительно и существенно* похож на онтологизм русских мыслителей.

Во-вторых, если даже отвлечься от изложения г. Яковенко и представить себе, что некоторые итальянские мыслители проникнуты действительным онтологизмом, то это абсолютно не противоречит моим основным утверждениям и скорее подтверждает и усиливает мою мысль, чем ограничивает и ослабляет. Ибо, как я уже говорил, католицизм для меня так же «логичен» и так же динамичен, как православие. Если итальянские философы онтологичны — то это говорит только о том, что они проникнуты католической стихией, роднящей их с тем логизмом, который умопостигаемо обуславливает онтологизм и русской философской мысли.

народ в лице крупнейших носителей его сознания в скрытом, упорном лицемерии.

На Западе есть немало философов глубоко религиозных — всякий гений так или иначе религиозен. Но их религиозность коренится в их личности, а не в самом принципе их философствования. Этот принцип, т. е. *ratio*, *безрелигиозен*; поэтому философы западные в своей религиозности прибегают или к системе двойной бухгалтерии (Декарт, Бэкон, Локк), или к системе принципиальной несоединимости религии с философией (Кант). Единственным философом Запада, делавшим гениальные, героические попытки пробиться из отрицательного рационализма к положительному «логизму», был Шеллинг, кстати сказать, совсем не изученный и почти замолчанный на Западе. Но Шеллинг, и этого нельзя забывать, находился под влиянием Баадера, тяготевшего — как это ни странно — к православию, — Баадер открыл Шеллингу немецкую мистику, которая, как и вся средневековая мистика Европы, находится в зависимости от христианской мистики *Востока*. Таким образом, существенный «логизм» этой мистики Шеллинг косвенным образом почерпал с Востока.

Но то, что косвенным образом повлияло на гениального Шеллинга и открыло новые возможности перед европейской мыслью, — это самое было исторической *почвой*, взрастившей всю русскую философскую мысль. И русская философская мысль, существенно устремленная к «логизму», *должна* была быть не случайно, а *существенно религиозной*.

Приводить пример религиозности русской мысли и как бы доказывать эту религиозность — это значит ломиться в открытые двери. Вне всякой религии у нас остаются лишь таланты второстепенные и третьестепенные — не творцы и созидатели, а передатчики и «просветители».

3. *Λόγος* как принцип божественный для своего усвоения человеческим сознанием предполагает ту динамическую теорию познания, которая высшее осуществление свое находит в прагматике христианского подвига. В свершении этого подвига безмерное значение святых. Но всякое, даже самое отдаленное и приближенное, сознание *Λόγος*'а предполагает как свое необходимое условие сверхобычную напряженность *личной* жизни, повышенное онтологически-жизненное самосознание. Мудрость Слова не может быть дана *помимо* личности. Она

раскрывается *через* личность и *в* личности. Всякое усвоение Лóγoс'a связано поэтому с внутренней борьбой, с вольным подвигом, напряженность которого приводит в движение и этим движением выявляет самые глубокие и обычно скрытые стороны духа.

Отсюда становится понятной третья яркая и основная черта русской философской мысли. Это то, что можно назвать *персонализмом русской философии*, т. е. подчеркнутая значительность личности ее творцов и создателей.

Г С. Сковорода, полный священного огня «теомант» (как его называют Хиждеу и Арх. Гавриил *), гораздо значительнее и больше своих глубоко оригинальных и замечательных философских творений. Печерин или Гоголь не написали ни единого «философского» произведения, но жизнь Печерина проникнута такой огромной мыслью, такой *сознательной идеей*, что философская значительность этой жизни превышает целые томы самых блестящих сочинений. Последние годы жизни Гоголя, в которых разыгрывается его религиозная драма (а корни этой драмы во *всей* его жизни), полны огромной философской глубины. Субстанция мысли неизменна. Мысль остается мыслью независимо от того, выковывается ли она на «медленном огне теоретического размышления» или же, облитая кровью, страдальчески извлекается из самых душевных недр. В самодовольстве пребывают те, кто думает, что мысль *действительна* только за кабинетным столом. Когда Слово, проникая внутрь, завладевает всей полнотой человеческих переживаний, оно выражает себя не пером и не одними устами, а божественной глубиной и мукой искания, соразмерного значительности мысли — индивидуализирующего эту мысль и движущего всю жизнь избранника.

От этого мысль не затемняется, как думают рационалисты, а углубляется, не гибнет, а растет.

Печерин и Гоголь ничего «философского» не написали. Достоевский и Соловьев написали много гениальных томов. И что же? Личность и у Достоевского, и у Соловьева высится над всеми их творениями, остается неисчерпанной, хранящей по-прежнему тайну, которую не могут вместить никакие слова и *намекнуть* на которую может только слово поэта или художника.

Оценивать поэтому русскую философскую мысль только тем, что *сказано* и *написано*, не принимая во внимание богатейшие обертоны тайн и намеков, ее проника-

ющих, это все равно что оценивать начатую статую только по видимой форме и по количеству металла, в ней заключенного, игнорируя громадность невидимого замысла и богатство предстоящих возможностей.

Персонализм русской мысли имеет *существенный*, а не случайный характер. Тайны Сущего раскрываются в недрах личности. Божественное Слово, проникая *всего* человека, по существу не может всецело выразиться в том, что в человеке *не* есть все,— т. е. *в сознании*. Сознание, даже творческое, гениальное, в некоторых отношениях поражено афазией *, ибо тишину нельзя выразить никаким звуком и молчание нарушается словом. Но тишина не нарушается чувством и молчание сохраняется в действии. Вот почему мало знать, что написали и что сказали Гоголь, Достоевский или Соловьев, нужно знать, *что* они пережили и *как* они жили. Порывы чувства, инстинктивные движения воли, выраставшие из несказанной глубины их молчания, нужны не для простого *психологического* истолкования их личности (так сказать, для полноты биографии), а для углубления *в «логический» состав их идей*. Для рационалиста присутствие переживания или индивидуального тона мысли есть признак *психологизма*, т. е. затемненности и поработченности мысли. Для «логиста» нижний, подземный этаж личности, ее иррациональные основания, уходящие в недра Космоса, полны скрытым *Словом*, т. е. Λόγος'ом. Логос надземный, т. е. уже воплощенный в слове, питается непрерывно логосом *подземным*, т. е. еще не воплощенным; и личность, в своих вершинах достигая логоса надземного, в своих мистических основаниях погружена в те темные глубины Сущего, которые потенциально насквозь «логичны», насквозь проникнуты потенцией Логоса, ибо «без Него ничего не начало быть из того, что начало быть» **

Логос, примиря правду крайнего и абсолютного индивидуализма с принципиальным универсализмом (органическое сочетание этих двух крайностей абсолютно невозможно в рационализме), требует *существенного* внимания не только к *мысли*, звучащей в словах, но и к *молчаливой мысли поступков*, движений сердца, к *скрытой мысли*, таящейся в сложном, подвижном рисунке индивидуального лица.

Итак, вот три черты, оригинально характеризующие русскую мысль: онтологизм, существенная религиозность, персонализм.

В истории новой философии и в современности русская философская мысль прочно заняла совершенно особое, исключительное место. Это факт внутренний, но уже совершившийся. Земля не перестала двигаться оттого, что схоластики XVI столетия были убеждены в противном. И факт оригинальности и значительности русской философской мысли не может превратиться в «меон» оттого, что схоластики XX в. очень хотят его замолчать.

III

«Мысль наша никогда не была вполне свободной и вполне автономной. Основные принципы русской философии никогда не выковывались на медленном огне теоретической работы мысли, а извлекались в большинстве случаев уже вполне готовыми из темных недр внутренних переживаний» (стр. 1, 2).

Редакции «Логоса» «темные недра внутренних переживаний» представляются, очевидно, в виде огромного мешка, в котором «готовыми» хранятся «принципы», убеждения, чувства и движения воли. Если хозяину какого-нибудь мешка, напр. Хомякову, хочется возыметь какую-нибудь «философию» — или собственно мировоззрение, ему не нужно ни о чем думать, не нужно никакого напряжения теоретической мысли (думают и мыслят только в Германии!); ему достаточно запустить руку в мешок своих собственных переживаний, нащупать там среди прочих «готовых» вещей «православие», и православие в полном вооружении, как Афина из головы Зевса, появляется на Божий свет и становится основой мировоззрения Хомякова.

Нужно иметь огромную смелость, чтобы в стране Достоевского с такой решительностью провозгласить теорию «мешка готовых переживаний». Я просто теряюсь и не знаю, чему больше удивляться: глубине ли психологических концепций или смелости, с которой на основании этих концепций редакция «Логоса» утверждает, что славянофильство, напр., «глубоко значительный принцип синтеза» превратило «в мрачную деспотию взаимно поработенных сторон духа, в деспотию озлобленных и завистливых рабов» (стр. 2).

«Но так оно и должно было быть: освобождают только свободные» (стр. 3). Т. е., другими словами, рабство славянофилов было закоренелым и коренным. Они по

существо были рабы, а не просто порабощены. Ибо «освобождают только свободные». Если вместо освобождения философия принесла славянофилам порабощение, то именно потому, что они *не были* «свободными». Обладая безмерной свободой суждения (бумага все терпит), редакция «Логоса» не находит свободы мысли и в Соловьеве, а все остальные направления русской философии характеризует как «постоянное рабство при вечной смене рабов и владык» (стр. 5).

Итак, несвобода, вечная порабощенность, завистливое рабство — вот какими чертами характеризует редакция «Логоса» русскую философскую мысль.

С точки зрения стерилизованного трансцендентализма в этих суждениях, быть может, и есть какой-нибудь смысл, но с точки зрения восточного понятия о Λογος'e все заявления редакции «Логоса» о *свободе мысли*, которая будто бы отсутствует в России и процветает в Марбурге и Фрейбурге, представляются сплошным недоразумением.

Что такое *свобода мысли*? Возможно ли самое понятие свободы мысли с точки зрения рационализма?

Постараемся отвлечься от публицистической окраски, приданной редакцией «Логоса» своим заявлениям и очевидно рассчитанной на какой-то «раек»; будем говорить лишь о существе дела.

Существо дела необычайно любопытно, можно сказать парадоксально, и странно, что оно до сих пор остается как-то в тени.

Свобода мысли, автономия мысли... *чьей* мысли, *какой* мысли? На этот вопрос кантианство с его принципиальным дуализмом дает очень странный ответ.

Всякое содержание сознания для Канта и кантианства есть *только* явление. Если весь внешний опыт феноменализируется чрез необходимое отнесение к пространству, то с такой же необходимостью и безызытностью феноменализируется и *весь* внутренний опыт чрез неизбежное отнесение к *времени*. Но всякое содержание сознания, будучи только явлением, всецело подпадает под власть универсальной категории причинности. Причинность же связана с необходимостью, т. е. с отсутствием свободы.

Спрашивается, в каком смысле употребляется редакцией «Логоса» выражение «свобода мысли»?

Ведь мысль есть одно из данных внутреннего опыта, одно из содержаний сознания — *как же она может быть*

свободна? Проблематическое понятие свободы может быть прилагаемо только к «вещам в себе», только к ноуменам, и если в мысли ничего ноуменального нет, если она только феноменальна, то свобода ее так же призрачна, как свобода камня, «свободно» падающего к земле. Не познавшие этой призрачности могут в сладком самообмане называть мысль свободной. Но ведь кантианцы *прозрели* в истинную, т. е. только феноменальную природу всякой *человеческой* мысли,— как же они могут говорить о *свободе* мысли?

В их устах это только *риторика*, некрасивое либеральничанье, нефилософский пафос оратора, привлекающего на свою сторону ложными обещаниями, которых он не в силах выполнить.

Если бы кантианство обладало философской искренностью, оно должно было бы давно объявить, что мысль человеческая принципиально *несвободна*, никакой автономией не обладает и всякие разговоры о мнимой свободе мысли есть *überwundener Standpunkt* *.

Когда Шопенгауэр признал за мыслью свободную силу коренного прозрения, то это была громадная (хотя и гениальная) непоследовательность, совершенно разрушившая самые основы теории познания Канта. Эта сила коренного прозрения предполагает ту *метафизическую свободу* мысли, которая *абсолютно* недопустима с точки зрения кантовской философии, ибо *метафизическая свобода мысли* может обозначать только то, что не все содержание сознания феноменально, что внутренний опыт в своих корнях *ноуменален*.

Итак, редакция «Логоса» не могла говорить о свободе *человеческой* мысли, т. е. о свободе той мысли, которая дана во внутреннем опыте людей,— одним из созданий которой является философия. О какой же другой мысли могла говорить редакция «Логоса»? О мысли «трансцендентальной»? О той мысли, которая *никем не переживается* (ибо всякое переживание феноменалистично), которая *ни одному человеку* не дана (но ведь составители «Логоса» люди—значит, и им трансцендентальная мысль не дана, т. е. неизвестна) и о которой поэтому на *человеческом* языке нельзя сказать *ничего* (а ведь редакция «Логоса» хочет говорить все же на языке *человеческом*)?

Но допустим нелепость. Допустим, что понятие такой трансцендентальной, никем не переживаемой, никому не данной меонической мысли — *возможно*. Чему поможет это допущение?

Пусть эта мифическая трансцендентальная мысль свободна. Какое дело до этой свободы *нам, людям?* Как может наша человеческая философия, напр. немецкая или русская, быть свободной или несвободной, если человеческая мысль по существу никогда не может быть трансцендентальной? Если «трансцендентальная мысль», становясь достоянием человеческого мозга, перестает быть чистой и, так сказать, «пачкается» оттого, что ее мыслит человек, то трансцендентальная мысль *трансцендентна сознанию* и человек принципиально не может стать обладателем трансцендентальной мысли, т. е., значит, *никогда* не может обладать реальной и не словесной свободой мысли.

И раз проникновение «трансцендентальной мысли» невозможно *ни в один* человеческий мозг, почему же делать какое-то особое исключение для *русской* мысли, почему «мрачную деспотию завистливых рабов» не распространять на *всю* философскую мысль, и на немецкую, и на античную?

Если русская мысль несвободна только потому, что несвободна *всякая* человеческая мысль, на каких основаниях редакция «Логоса» бросает обвинения в несвободе как специфическую особенность именно русской мысли? Раз мысль несвободна у всех и лишена автономии принципиально, тогда в категорию завистливых и озлобленных рабов должны, конечно, попасть и все участники «Логоса», но тогда какой смысл во всем предприятии?

Совсем иное понимание свободы мысли вытекает из восточного понятия о *Лбуос'е*. Здесь мысль человеческая признается истинно свободной, подлинно автономной, ибо мысль человеческая, поскольку она *логична*, т. е. поскольку она освобождается от порабощенности ассоциациями и от мнимой логичности *ratio* (это освобождение необычайно трудно и требует напряженного восхождения), — в существе своем *божественна*. Чтобы достигнуть божественного ядра мысли, нужна *напряженность* мышления. Не всякая мысль божественна, но всякий имеет *потенцию* божественной мысли. Мысль свободна отрицательно в стремлении к божественному своему ядру, в постоянном недовольстве всем данным и неосмысленным. Мысль свободна и положительна, когда, достигнув высот, начинает парить в напряженности актуального *созерцания*. Эта свобода мысли уже *абсолютна*, ибо здесь мысль становится ноуменальной, извечно

рожденной и навеки негибнущей; *natura creata* по-прежнему остается внизу, и мысль сознает себя живой творческой частью великой *natura creata creans* *.

Мысль, поскольку она логична, *тонична*, т. е. напряжена, активна. В своей напряженности достигая *Λόγος*'а, она находит в себе ту положительную *свободу*, которая принадлежит ей по существу как ноумену, как живой части Сущего, как «вещи в себе».

Только с этой точки зрения можно признать действительную *свободу* человеческой мысли, и только с этой точки зрения может быть обосновано самостоятельное и царственное существование *философии* как «безусловно независимой и в себе уверенной деятельности человеческого ума» (В. Соловьев). Рационализм же, принципиально отнимающий у мысли всякую свободу, этим самым принципиально низводит философию на степень *служанки*, «*ancillae*»;— и навсегда отнимает у мысли самую возможность *безусловно* независимой деятельности.

Редакция «Логоса» с наивностью смешивает две абсолютно различные вещи: освобожденность мысли от всякого содержания (что означает смерть мысли, т. е. свободу от мысли) и свободную силу мысли одолевать и усвоить себе *какое бы то ни было* содержание.

Оригинальных представителей мысли, стремящейся к освобождению от всякого содержания, мы в России действительно не находим. Мы уже говорили об этой черте. Если редакция «Логоса» считает это отсутствием свободной и автономной мысли в России, то это показывает, как догматична и узка точка зрения нового журнала и как мало он сознает истинный смысл своих собственных воззрений.

Русская философская мысль, проникнутая логизмом, всегда сознавала существенную свою свободу и никогда не нуждалась в том, чтобы ее кто-нибудь «освобождал». Уже первый русский философ Сковорода прекрасно понимал существенную метафизическую свободу мысли и в духе восточного учения о *Λόγος*'е, обосновывающего эту свободу, говорил:

«Всякая мысль подло, как змия, по земле ползет; но есть в ней око голубицы, взирающее выше вод потопных на прекрасную ипостась истины», т. е., другими словами, внутреннее око мысли сквозь призрачную феноменальность жизни свободно умеет прозреть «прекрасную ипостась» истинно Сущего (объясняю, следуя самому Сковороде).

Только тот, кто освобождается из рационалистического миража и ощущает в себе *in actu* «око голубицы», т. е. «логизм», — только тот может с философским правом без пустого брэнчания словами говорить о существенной *свободе мысли*. Вне понятия о Λόγος'е свобода мысли *немыслима*. Всякие разговоры о свободе мысли в пределах рационалистического мировоззрения — есть только игра словами.

IV

Редакция «Логоса» скорбит, что в России нет «философской традиции», и вместе с миссией *освобождения* русской философской мысли она хочет возложить на себя миссию *создания* в России прочной «философской традиции». Задача почтенная; только как ее понимать?

Что такое философская традиция? не есть ли это *contradictio in adjecto* *? Только что редакция «Логоса» говорила торжественно о безусловной *свободе* философской мысли, и теперь вдруг *традиция!* Какая же это свобода, если мысль начинающего философа, вместо того чтобы быть безусловно свободной, вместо того чтобы ко всему подойти *самой*, будет двигаться в тех или иных направлениях, *предопределенных традицией*? Если традиция есть действительная традиция, т. е. если она что-нибудь начинающему философу действительно *передает*, то это переданное не есть уже *собственное* приобретение философа и, значит, в этом переданном его мысль *индивидуально* не свободна. Значит, тогда традиция и свобода мысли — враги, ибо сила традиции и сила свободной мысли находятся в отношении обратно пропорциональном. Чем больше первой, тем меньше второй, и чем больше второй, тем меньше первой. Из этого парадокса выход только один. Для того чтобы, воспринимая переданное, т. е. подчиняясь культурной традиции, философ оставался *индивидуально свободным* (а вне индивидуальной свободы свобода *немыслима*), для этого необходимо, чтобы была свобода *социальная*, т. е. чтобы был — *метафизически был* — свободный носитель культурной или философской традиции — социальный индивидуум, органическим членом которого являлась бы отдельная личность, в данном случае личность философа. Свобода социального индивидуума, не только воспринимающего

достижения отдельных своих членов — человеческих личностей, но и хранящего их в *живом* «внутреннем» виде и тем сохраняющего их от омертвления, — только эта свобода метафизически обуславливает возможность преемственного культурного творчества с сохранением индивидуальной свободы.

Философская традиция при таком понимании является не внешне, а *внутренне данным*. Результаты преемственных достижений философ находит не вне, не в книгах, не в школьном преподавании, а *в себе*, в метафизической глубине своего существа, и школа, книги, все внешнее является только *поводом* для осознания этой глубины, и без нее оставались бы абсолютно непонятными и не могущими быть воспринятыми.

Этот социальный индивидуум, живущий в тайниках истории (а история истекает из таинственных глубей *природной жизни*), есть *природа как Сущее*, т. е. та *patria creata creans*, которая является творческим центром космической жизни. Но этот же социальный и космический индивидуум в своем последнем внутреннем определении есть *Церковь*, которая свыше рождается в недрах космической жизни и, воинствуя, становится *вторым*, организующим и творящим *новое*, центром Вселенной.

Такова точка зрения философии Λόγος'а. Нужно ли говорить, что она неприемлема для сторонников и поклонников *ratio*? Что она существенно противоречит мейнстриму, которым проникнут рационализм в своих воззрениях на социальную и космическую жизнь? Но вне этой точки зрения невозможно обосновать *понимание культуры как дела свободы*. Понятие *творчества* становится иллюзорным, ибо что значит творчество, если оно есть только *перераспределение* уже данных и готовых элементов, причем перераспределение это *предопределяется* как в своем общем направлении, так и во всех деталях? На каких основаниях этот процесс предопределенного перераспределения называют *творчеством*? Зачем играть словами?

Понятие традиции вне онтологического понимания социальной и космической жизни радикально противоречит *свободе*, а вне свободы какая же культура?

Мы видим, что только традиция, понимаемая во *внутреннем* смысле, может быть началом культурным и философским. Редакция «Логоса» понимает традицию узко, как какую-то школу, как непрерывную внешнюю линию

прямой и преемственной передачи в сфере *сознания*, что возможно только в секте, в кружке, в оторванной и замкнутой единице. На самом деле традиция бесконечно шире и глубже, ибо предметом передачи является весь опыт человечества, и, кроме того, передается этот опыт не из рук в руки непременно, а иногда через головы нескольких поколений, иногда же через века и тысячелетия. Так Шопенгауер рецепирует буддизм, отделенный от него тысячелетиями, так Эригена философски воспринимает восточную мистику православия, отделенную от него веками, пространством и гранями совсем иной культуры. Но Шопенгауер и Эригена воспринимали буддизм и православную мистику преимущественно *сознанием*, во всяком случае сознательно; есть же традиция внутренняя, подземная, подсознательная, которая, будучи непрерывной внутри, прерывна извне и вместо школьной зависимости дает ряд культурных явлений, развивающихся в совершенной независимости друг от друга. Присутствие этой внутренней традиции доказывается тем, что в явлениях, не имеющих никакой внешней зависимости друг от друга, обнаруживается поразительное *внутреннее единство*.

Редакция «Логоса» обвиняет русскую мысль в отсутствии философской традиции; но, если мы взглянем на русскую мысль с только что развитой точки зрения, мы увидим, что обвинение это совершенно неправильно, ибо внутреннее единство русской философской мысли, о котором мы говорили раньше, несомненно. Соловьев совсем не знал Чаадаева и почти слово в слово писал то же, что писал Чаадаев. Многие кровные мысли, потом с различными вариантами повторявшиеся последующими русскими мыслителями, выражены Сковородой ярко и выпукло. Кто станет изучать русскую мысль, того поразит любопытный факт: русские мыслители, очень часто разделенные большими промежутками времени и незнанием друг друга, *перекликаются* между собой и, не сговариваясь, в поразительном согласии *подхватывают один другого*.

Итак, *свободная традиция*, которая есть не что иное, как *внутреннее метафизическое единство человечества*, мыслимо только с точки зрения философии Λογος'а. Рационализм же совершенно не в силах, оставаясь при своем мезонизме, сочетать традицию с свободой и обосновать таким образом *возможность культуры*. Редакция «Логоса», желающей сделать свой журнал «междуна-

родным ежегодником по философии культуры», не мешало остановиться на этих вопросах и, прежде чем передаваться миссионерству и обращению «неверных», сделать хоть неудачную попытку: философски обосновать с точки зрения рационализма *возможность* тех задач, которые она на себя возлагает.

V

Того, кто даже бегло пробежит «Логос», поражает любопытная черта.

Все участники «Логоса» (одинаково, как Риккерт из Фрейбурга, так и Гессен из Петербурга и Яковенко из Рима*) — правоверные и увлеченные сторонники *мифа о научности*. Все они лежат расprostертыми ниц перед меоническим, вышедшим из недр позитивизма идолом.

Новое время, вообще говоря, очень мифологично. Те, кто думают, что время мифов прошло, что только античность и средневековье в своей младенческой наивности отдавались во власть мифологии — что новое время изпод власти этой освободилось, — жестоко ошибаются. В новое время мы видим возникновение целого *цикла* мифов, целого ряда *мифологем*, и все различие, колоссальное и существенное, этих мифов и этих мифологем от античных и средневековых заключается только в перемене знака положительного на отрицательный. Миф античный и миф средневековый онтологичны, мифы нового времени *меоничны*.

Категория мифа нормальна и неизбежна, и потому не миф как миф может быть предметом критики с точки зрения «логизма», а его внутренняя ценность, его особенность Лóγος'у, его символический, ознаменовательный смысл. В мифах нового времени (которые, кстати сказать, ждут своего исследователя) нас поражает не «мифичность», а меонизм, ибо меонизм не «логичен» и потому бессилен, безумен и гибелен.

Я не могу сейчас исследовать происхождение мифа о научности: я постараюсь только вскрыть его принципиальную *противоречивость* и выяснить его логическую *невозможность*.

«„Логос“ будет стремиться разрабатывать *научно-философским* методом все эти области» (общественность, искусство, религию) (стр. 11); «мы должны тщательно

различать между *научной философией в настоящем смысле слова* и общим культурным фоном, дающим материал философскому исследованию» (стр. 14).

«„Логос“ *будет резко отмежевываться от всякой ненаучной философии*»¹ (стр. 15).

«Как ни достойны удивления,— говорит Кронер* о Бергсоне,— непоколебимая отвага мысли и оригинальное отношение к философским проблемам, но тем не менее такое построение, выдающееся благодаря личности автора, не может считаться *научным решением проблемы*» (стр. 114).

«...Чтобы в хаосе современной множественности философских построений разглядеть общую сущность и даже значительный прогресс в уяснении задачи и разрешении проблем единой и нераздельной *научной философии*, необходимо встать на твердую философскую почву, на ту философскую почву, которая впервые позволила и позволяет ныне всякому желающему уразуметь общую сущность и общий смысл всего двухтысячелетнего развития философии, т. е. на почву кантовской трансцендентальной философии, являющейся самосознанием философского мышления вообще»² (стр. 200—201, Яковенко, Рим).

«...Если выбрать детерминантою своего отношения к книге Белого *строго-научную* и прежде всего гносеологическую точку зрения, то книгу придется назвать *ненаучной*» (стр. 281, Степун**, Москва).

Во всех этих цитатах с бесспорной и категорической ясностью говорится о какой-то *строго научной философии, единой и нераздельной*, которая резко противоплагается философии *ненаучной* и с точки зрения которой редакция «Логоса» сыпет свои суждения о русской философской мысли.

Нам кажется необычайно странным, что эта центральная для «Логоса» идея остается совершенно неразвитой. Наиболее смело и резко составители «Логоса» говорят о научной философии *в придаточных предложениях*, мимоходом, бегло, *глотя слова*, и философски выяснить, что они понимают под этим странным соединением слов, даже и не пытаются.

Итак, для анализа этой центральной идеи «Логоса» нам остаются только придаточные предложения. Мы име-

¹ Курсив везде наш.

² Я нарочно привел целиком эту неуклюжую длинную фразу, как образчик языка, каким выражаются составители «Логоса». Конструкция фразы немецкая, а не русская.

ем только несколько выражений, *буквальным* смыслом которых и будем руководиться в своей критике.

В выражении «научная философия» соединяются в одно понятие два различных и обособленно существующих явления: наука и философия. Как первая, так и вторая вполне определены и бесспорны в своей фактической данности. Поэтому, взятые *в отдельности*, они не возбудили бы в нас никакого подозрения. Можно очень разное *понимать* как науку, так и философию, но *данность* их как объектов не подлежит сомнению.

Нас поражает *соединение* этих двух понятий, и мы утверждаем, что *нет* реального объекта, соответствующего этому сложному, искусственно составленному понятию, и не только нет, но и *не может быть*, как не может быть реального объекта, соответствующего искусственно составленному понятию, «зеленой добродетели» или «кубической музыки», хотя добродетель и зеленые цвета существуют в отдельности друг от друга, так же как существуют в отдельности музыка и кубические предметы.

Что значит слово «научный»? Состав этого термина не логический, а только психологический. Это прилагательное от существительного «науки». Но существует ли *наука*? Будем употреблять слова в логически строгом смысле. *Науки, т. е. единой, всеобщей науки, — не существует.*

Существуют *науки*, т. е. отдельные, частные науки: математика, филология, археология. Спрашивается: из частных понятий этих отдельных наук можно ли путем логического отвлечения и обобщения создать *логически* правильное и *определенное* понятие «науки вообще»?

Если бы участники «Логоса» шли действительно философским путем, они должны были бы прежде всего задать себе *этот* вопрос. Они должны были бы представить логический анализ методов *каждой* из существующих наук и как результат сравнительного обобщения данных этих отдельных анализов найти общее понятие науки вообще. К сожалению, они необычайно далеки от такого трудного и, по нашему мнению, невозможного предприятия. Они совершенно не задаются этим вопросом и, усвоив себе лишь психологически значимые стереотипы, совершенно не представляют всей логической *трудности*, чтобы не сказать *невозможности* таких выражений, как «научная философия».

Но если слово «научный» — фиктивно, т. е. бессмысленно и логически неправомерно, то так же бессмысленно

и логически неправомерно выражение «научная философия».

Участники «Логоса», очевидно, путаются и, высоко подымая знамя научности, не замечают, что размахивают одним древком, не украшенным никакой «тряпкой».

Основной вопрос можно формулировать так: каждая наука в *своем роде* научна, т. е. каждая наука имеет свою *специфическую* форму научности: так, математика математична, биология биологична, лингвистика лингвистична, археология археологична. Но математика не может быть лингвистична и биология археологична. Общее, что объединяет эти отдельные науки, есть не *логически* полученное объективное понятие научности, а психологически образованное, субъективное понятие *научного духа*, того научного духа, «нежнейшим цветком» которого, по мысли «Логоса», должна являться философия (стр. 6). Но если мы спросим: *научен* ли этот научный дух, т. е. научен ли *тóвоc* научности,— то отрицательный ответ несомненен. Наука научна, но *тóвоc* науки *сверхнаучен*.

И даже если бы мы допустили, что логически правильное и определенное понятие «научности вообще» было возможно, *какие элементы* этого понятия можно было бы правоммерно перенести на *философию*? Никакую часть *материального* содержания этого понятия на философию перенести абсолютно нельзя, ибо материя какой бы то ни было философии дана *сверхэмпирически*, материя же каждой науки дана *эмпирически*. И потому по материальному содержанию науки и философия *существенно* различны. Значит, на философию может быть перенесена только *чистая форма научности*. Но чистая форма, как указано Аристотелем, не может быть мыслью как действительность. Она только возможность, потенция. Но возможность, таящая в глубине своей те или иные формы научных «действительностей», есть то же, что и *научный дух*, порождающий и обуславливающий собой *геалiа* отдельных наук. Но мы сказали уже, что дух науки, *тóвоc* научности сверх- или вне-научен, т. е. *не научен*.

Для рационализма дело проиграно. Философия никогда не может быть научной, в том *внешнем* поработавшем смысле, в каком придается термину «научность» участниками «Логоса». Но есть у этого термина *внутренний*, свободный смысл. Понятие научности, как мы видели, не может быть составлено *логическим* путем. Но

значит ли это, что оно только *психологично*? Для сторонников *ratio* — да, абсолютно да. Оно только психологично и как психологичное не заключает в себе ничего «логичного». Для сторонников Лóγoς'a дело представляется в ином виде.

Понятие «научности» *тонично*. Тоническое не есть *ἐνέρυεια** логическое. Но оно не есть только субъективное, психологическое, человеческое; *τόνος* научности совпадает с *τόνος*'ом логичности, а так как истинно *логическое* есть божественное, ноуменальное, объективное, то и *τόνος* логичности не есть только человеческое и субъективное. Его природа — двойственная природа посредствующего платоновского демона — *Эроса*. Эрос ни Бог, ни человек, ни *λενία*, ни *λόρος*** . Мысль, одержимая Эросом, перестает быть только человеческой и, *заражаясь* божественным, сама *становится* божественной. В мысли, одержимой Эросом, божественное *не дается* просто как что-то внешнее и готовое, но *нисходит* и, заражая собой, внутренне усваивается и одолевается как задача, как подвиг.

Тóνος научности, не будучи, таким образом, принципом только человеческим, носит в себе *потенцию объективности*. Только свободным порывом подвига и вдохновения можно этой *объективностью овладеть*. Понятие «научности», полное глубокого внутреннего содержания, с точки зрения философии Лóγoς'a, совпадает, таким образом, с понятием *логичности*, т. е. с понятием того *тóνος*'а, который внутренне присущ всем процессам человеческой мысли, находящейся в стремлении и становлении. Но отношение здесь обратное. Не мысль становится ценной оттого, что становится «научной», а наука становится ценной оттого, что реализует и укрепляет в человечестве «логичность», коренным образом осознаваемую философией. Итак, философия должна стремиться не к научности, а к *объективности*. Философия первороднее науки не только во времени, но и в идее.

Для того чтобы сделать нагляднее общую мысль о невозможности «научной философии» в внешнем рационалистическом смысле слова, я приведу еще два соображения, имеющих не только психологическую, но и логическую ценность.

Г. Яковенко говорит о какой-то «единой и нераздельной научной философии». Я называю подобный способ выражения *меоническим мифологизированием*, ибо еще не существующий предмет своей личной веры

и своего личного стремления г. Яковенко мифологически переносит в эмпирическую действительность и хочет заставить других поверить в существование того, что существует пока не *realiter*, а лишь терминологически, т. е. *nominaliter* *.

Единой «научной философии» не существует. Существует в Германии *несколько философов*, из которых каждая притязает на исключительную «научность», отрицающая научность своих соперниц.

Прежде чем говорить о «единой и нераздельной научной философии», участникам «Логоса» не мешало бы разобраться в чрезвычайно странном *факте* взаимно-научного поедания. Метафизики могут спорить (их споры могут смешить лишь толпу), ибо объект метафизики многогранен и бесконечен. Они *все* могут быть правы в своих глубочайших утверждениях. Мыслима и возможна точка зрения, при которой все постижения (а не искусственные построения) метафизиков образуют нечто единое и музыкально-согласное. Но как могут разноречить и взаимно отрицать представители *научной философии* — это нам совершенно непонятно.

По Степуну, «строго-научная» точка зрения совпадает с точкой зрения *гносеологической* (стр. 281). А гносеология, по Яковенко, есть кантовская трансцендентальная философия, являющаяся «самосознанием философского мышления вообще» (стр. 201).

Итак, строго-научная точка зрения есть точка зрения *трансцендентальная*. Но, во-первых, трансцендентальных точек зрения не одна, а несколько: на нее притязают Коген, Риккерт, имманентизм, *расходящиеся* между собою. Во-вторых, — и это, конечно, важнее — эта пресловутая трансцендентальная точка зрения ничего трансцендентального в себе не заключает.

В самом деле, один из трансцендентальных философов, Риккерт, говорит:

«Теоретическая философия, или то, что называют логикой, теорией познания и т. п., исходит из культурного блага «науки». В науке окристаллизовались в течение исторического развития теоретические ценности истины, и только исходя из науки, сможем мы к ним подойти» (стр. 41). То же на странице 133 говорит Гессен.

Мысль другого трансцендентального философа, Когена, г. Яковенко формулирует так:

«Трансцендентальная философия ориентируется на *факте* науки» (стр. 203).

Факт науки, таким образом, абсолютно должен быть дан, чтобы трансцендентальная философия могла начать свою работу ветряной мельницы, чтобы «праздные гуляки интеллектуального мира» (выражение Бодлера) могли начать свои трансцендентальные похождения. **Факт** науки, факт «культурного блага» необходим трансцендентальным философам как своего рода *трамплин*; оттолкнувшись от которого они взлетают «на воздух» и потом, паря в безвоздушном пространстве, чувствуют себя философами не только трансцендентальными, но и «научными», ибо очутились в пространстве благодаря *трамплину фактической науки*.

Что нужно быть хорошим философическим гимнастом, чтобы проделывать то, что делают «в воздухе» Коген или Риккерт,— это несомненно, но так же несомненно и то, что философия, исходящая из *факта*, не может быть трансцендентальной, ибо все, исходящее из *факта*, становится фактическим, т. е. *эмпиричным*, всецело обусловленным *условностью* своего исходного пункта. Если наука факт, то факт и искусство, факт и религия, факт и природа, факт и все, что нами переживается. В качестве факта все это *логически равноценно*, и философия, исходящая из факта IX симфонии Бетховена, не менее «трансцендентальна», чем философия Когена.

Идея трансцендентальности есть идея *фиктивная*, мыслью неосуществимая, т. е. немыслимая, и если создаются «трансцендентальные» философии, то только потому, что ее творцы, окутав себя туманом слов, проделывают *фокус*. Производя ряд заклинаний, они показывают, что все *существующее* не может быть исходным пунктом философии. Чтобы не запачкаться, чтобы быть «чистыми», им нужно *что-то другое*. Внимание читателя отвлечено. Тогда они говорят: мы исходим не из факта треугольника, а из *идеи треугольника*, *règle du triangle**, т. е. из тех внутренних закономерностей, которые мыслятся в идее треугольника. Фокус свершен. Все существующее, т. е. онтологическое, разрезается и дереализуется до той степени, когда глазу *простого смертного* оно *кажется* несуществующим. Это *quasi* несуществующее производит *впечатление* истинной трансцендентальности. Этого достаточно. Получается «строго-научная» трансцендентальная философия.

Фокус, т. е. момент передергивания, совершается в фразе: мы исходим не из *факта* треугольника, а из

идеи треугольника. Вспомните в эту фразу и вы увидите ясно *скачок*. Что такое *факт* треугольника, из которого трансцендентальная философия *не* исходит? Это есть наша человеческая, фактическая *идея* треугольника, из которой она *исходит!* Факт треугольника дан нам в виде нашей идеи треугольника. Спрашивается, из чего исходит трансцендентальная философия: из той идеи треугольника, которая *нами, людьми, имеется*, или из этой идеи треугольника, которая нами, людьми, *не* имеется? Если первое — исходный пункт трансцендентальной философии *не* трансцендентален. Если второе — мы отказываемся ее *понимать*. Мы не знаем, из чего она исходит. Ее исходный пункт есть *ens rationis**, т. е. она ни из чего не исходит.

Исходный пункт философии или *везде*, или *нигде*. Или мысль исходит из себя самой и тогда философия может начаться в каком угодно пункте действительности, *или же* мысль в каком угодно своем содержании *неавтономна* и тогда исходного пункта у философии *нет*, ибо *нет самой философии*.

Мнимый трансцендентализм участников «Логоса» подтверждает мнимую «научность» их философии, и кто еще недостаточно в этом убедился, тот пусть прочтет следующие утверждения, встречающиеся непрерывно на страницах «Логоса»:

На стр. 3 философия названа «достойной хранительницей *высшей правды*».

На стр. 7 редакция «Логоса» упрекает современную философию эпигонов за то, что «разрабатывая завещанное ей наследство творческой эпохи, она как бы боится его *последней глубины* и тщательно избегает касаться робкой мыслью своей тех *откровений вечности*, которыми светятся великие создания творческих времен».

«*Тайные судьбы вели* разные народы разными путями все к той же цели» (стр. 11).

«Выделяя *вечный смысл* великих систем наших предков, мы включаем их в себя, а тем самым и себя в непрерывную нить вековой традиции... мы охватываем тем самым *всю бесконечность мирового разума* и проникаем в *глубь божественного Логоса*» (стр. 16).

Подчеркнутые выражения — для всякого ясно — и не трансцендентальны, и не научны. Они полны чистейшей *трансцендентной* метафизики, и не простой метафизики, а *мистической*.

«Великие силы истории» (стр. 42), «заложенные в объектах культуры ценности» (стр. 40), «культурное благо: наука, в которой в течение времен окристаллизуются теоретические истины» (стр. 40), вот обрывки тщательно скрываемой метафизики Риккерта.

Гессен на стр. 153 с чувством полной трансцендентальности и научности высказываемого говорит: «Гете... не мудрствуя лукаво, действительно владел тем последним синтезом жизни, к которому они (романтики) хотели прийти путем разума».

Я, мистик, думаю, что только провидение знает, владел или не владел Гете «последним синтезом жизни», — но оказывается, что трансцендентальная философия, очевидно, «строго-научным» путем проникая «в глубь Божественного Логоса», знает об этом так же прекрасно, как само Провидение, и Гессен, утверждающий абсолютную несказанность переживания, умеет, однако, свою трансцендентально-научно-мистическую интуицию о Гете выразить с столь категорической ясностью. В талантливой, но совсем не «трансцендентальной» и не «научной» статье Степуна «Трагедия творчества» на стр. 173 говорится:

«В конце концов, все вопросы истории решаются в отдельных и одиноких человеческих душах. Душой романтизма был безусловно Фридрих Шлегель». С этим утверждением можно согласиться, можно и спорить. Но при чем тут «строго научная точка зрения», при чем тут «трансцендентальная философия»?

Такие мистические усмотрения, такие трансцендентно-метафизические утверждения на страницах «Логоса» встречаются в самом обильном количестве. И если я привел наудачу несколько таких утверждений, то не для того, чтобы обратить внимание на случайные обмолвки авторов «Логоса». Возьмите какое угодно архитрансцендентальное и архинаучное исследование современного философа, и философский анализ без труда вскроет и в исходном пункте и в дальнейшем развитии гносеологических построений целые ряды самых произвольных и догматических утверждений, и эти утверждения образуют скучную, противоречивую, трусливо скрытую, неискреннюю и потому дурную приват-метафизику каждого «трансцендентального» и каждого «научного» философа. Нередко эта скрываемая приват-метафизика не заключает в себе ничего положительного и вся исчерпывается

ненавистью и скрытой злобой к объектам метафизики открытой, искренней и откровенной.

Тоска по не существующему, т. е. не сущему, есть романтизм, и потому участников «Логоса», зачарованных меоном «научной» философии, мы вправе назвать мечтательными *романтиками* неосуществимой «научности».

В заключение скажу, что, подвергая «Логос» принципиальному и длинному разбору, я чувствовал, что за этим журналом стоит почти вся современная немецкая философия, и потому все сказанное в этой статье, имея более *принципиальный* смысл, чем простой критический анализ нового журнала, *mutatis mutandis** относится к современным немецким властителям... маленьких дум.

КУЛЬТУРНОЕ НЕПОНИМАНИЕ

Ответ С. Л. Франку

«Прежде, нежели исследуешь, не порицай, узнай прежде и тогда упрекай».

*Премудрость Иисуса сына Сирахова**.

Две черты бросились мне в глаза при чтении «Философских откликов»¹ С. Франка, посвященных разбору моей статьи о Логосе: раздраженность и глубокое невнимание к моей мысли. Утерев присущий ему объективизм, С. Франк несомненно переходит границы, относя к совершенно неизвестному ему человеку слова: «наивность», «огульность», «развязность», «ослепленность», «слабое знакомство с западной философией». Культурная совесть Франка, по моим предположениям, уже должна начать его мучить за несомненное нарушение правил учтивости — и я, полагаясь на это, могу обойти молчанием весь взволнованный *тóνος* его статьи.

Я остановлюсь на второй черте: *невнимании* к моей мысли. В своей статье я высказываю ряд идей, из которых, кажется, *ни* одна не попала в сферу внимания моего критика. Точно боясь взглянуть, С. Франк проходит мимо решительно всего *положительного* содержания моей статьи. Он бьет тревогу, может быть, что-то верно почуяв, но весь его «отклик» — встревоженный призыв *кого-то* обратить внимание на опасность, а не *личное* столкновение С. Франка с тем, что он считает враждебным себе и культуре.

«Отклик» его не философский, а *публицистический*. Он дает не идейный разбор моей статьи, а старается рядом эпитетов и периферических, случайных набегов на *внешнюю* форму моей мысли дать почувствовать кому следует культурный вред моего направления. «Все пустяки в сравнении с вечностью». Не важно, что написал обо мне С. Франк. Важно то, что животворные идеи ло-

¹ «Русская Мысль», 1910 г., сентябрь.

гизма при малейшей попытке воплотиться возбуждают *глухую* вражду, *слепую* критику, *патетическое* непонимание. Тут что-то глубокое и фатальное.

Сначала я постараюсь освободить свою мысль от искажений С. Франка, затем перейду к существенным недоумениям С. Франка, так сказать, лежащим в характере самой темы.

I

Существует фатальная связь между рационализмом и *схемой*, по внутренней необходимости своей совершенно подобная той связи, которая существует между логизмом и *символом*.

Будучи сам *схемой*; т. е. созданием схематической мысли, *ratio* существенно *схематичен*. В предлежащей действительности для него «понятно» только рациональное, т. е. то, что может быть приведено к схеме математической, динамической, механической, произвольно им избранной. В *схему геометрического следования ratio Спинозы* пытается заключить всю сложность космогонического процесса. Схемой математической формулы пытается Гегель объяснить *реальное* движение планет. Осознанный схематизм рассудка легализуется «Критикой чистого разума». В порабощенности схемой — корень всех искажений. Взнузданная рационализмом мысль совершенно бессильна перед *действительностью*. Оторванная от последней, она может оперировать только схемой. Рационализму действительность дана может быть только в схеме и ровно настолько, насколько в схеме она умещается. А так как рассудок склонен считать себя единственным законным владыкой сознания, то он с мнимо логической принудительностью стремится действительность «сократить» и сделать себе *сообразной*.

Ratio С. Франка, доминируя в его сознании — над живым и конкретным рядом моих мыслей, проделывает то же самое, что делает всякий *ratio*, встречаясь с чуждой ему и не охватываемой им действительностью. Первая задача С. Франка — меня не понять. Чувствуя враждебность предлежащего ему ряда мыслей, С. Франк обороняется прежде всего *схемой*. Боясь посмотреть прямо в глаза в чуждую, но волнующую его цепь идей, он прежде всего набрасывает на нее *свою* схему, что-то привычное для себя, и, уложив меня в схему, борется *не со мной*,

а со схемой, не с действительными моими мыслями, а со схематическим отображением их в своем *ratio*. *Differentiam specificam* *, т. е. конкретное и характерное в моей статье, он игнорирует *абсолютно*, весь увлеченный желанием втиснуть меня в какой-нибудь *genus proximum* **, т. е. что-то знакомое его сознанию и доступное для его критики. Отсюда неосторожные обвинения, взводимые на меня С. Франком.

Прежде всего «национализм».

Мы знаем соловьевскую терминологию. И знаем, какой предосудительный смысл имеет поэтому обвинение в национализме. Хорошо или плохо, но в своей статье я дал чисто *философский* ряд мыслей. Можно *резко* критиковать философскую основательность моих концепций, но с первого слова давать им, *оценку* с чуждой философии *общественной* точки зрения и, так сказать, сразу бить по нервам читателя мнимо опасными следствиями идейно-враждебного и опасного пока только для С. Франка направления — это значит находиться во власти того примитивного и варварского отношения к чисто философскому понятию теоретической истины, которое так остроумно подверг критике Н. А. Бердяев в своей статье «Интеллигентская правда и философская истина***». Этот «навык» интеллигентского мышления прежде всякого теоретического обсуждения давать общественную квалификацию, — навык, сказавшийся в достаточной мере у С. Франка, оказал моему критику плохую услугу. Он обусловил построение схемы, которая неминуемо вызвала необходимость, с одной стороны, *досказать* то, чего я не говорил, так сказать, *продолжить* мои мысли в направлении принятой схемы, а с другой — существенно извратить даже то немногое, что из статьи моей попало в сферу сознания моего критика.

Желая исследовать «механизм искажения», я остаюсь на обеих чертах критики С. Франка.

«Статья Эрна — сплошной панегирик русской философской мысли, сплошное осуждение всего нового философского сознания Запада. Такого огульного и безмерного национального самомнения в области философии нам до сих пор не приходилось встречать».

Здесь все преувеличено и дополнено.

Обсуждение не есть *осуждение*. Критикуя *начала* западноевропейской мысли, я исполняю священную задачу философа критиковать все, с чем он философски не согласен. Неужели С. Франк хочет отсутствия философской критики? Превращая мое принципиальное обсуж-

дение в свое «сплошное осуждение», С. Франк дополняет меня, и от этого дополнения я совершенно отказываюсь.

Еще сильнее дополняющая функция схематизирующей мысли С. Франка сказывается в «сплошном панегирике».

Русская философская мысль имеет для меня не первичную, а *производную* ценность. Абсолютно данное моего мировоззрения — *восточнохристианский логизм*. Русская мысль дорога мне не потому, что она русская, а потому, что во всей современности, во всем теперешнем мире она *одна* хранит живое, зацветающее наследие антично-христианского умозрения. Я ценю русскую мысль за ее верность философскому началу всемирного значения, и вся моя характеристика русской философии, столь поразившая С. Франка, есть обоснованная историческим изучением попытка доказать существенно новый и оригинальный в сравнении с Западом *leit-мотив* русской мысли: *устремленность к логизму*. С. Франк поражается, как можно противопоставлять Лопатина, Козлова и Трубецкого гениям западной мысли. Но *это* противоположение — *фантазия* С. Франка. Мое противоположение иного характера. Я противопоставляю западноевропейское начало *ratio* антично-христианскому началу *Λόγος*'а, причем убежден, что носители первого начала по творчеству и гениальности много уступают носителям второго начала. Русскую мысль я противопоставляю западной по *качеству*, а не по *количеству* и считаю, что русская мысль в современном духовном состоянии мира занимает совершенно особое место не потому, что тот или иной русский мыслитель столь же гениален, как Гегель, а потому, что принцип философствования русских философов (между которыми есть и гении) существенно отличен от принципа философствования западноевропейских мыслителей нового времени. Каким образом в этих простых, исторически обоснованных мыслях С. Франк усмотрел ослепленный национализм, я совершенно не могу понять и, думаю, не поймет сам С. Франк при вторичном внимательном чтении моей статьи. Какой может быть национализм в философски осознанном предпочтении античной философии и восточнохристианского умозрения блестящей, отвлеченной, бесплодной мысли новой Европы?

Примером схематического искажения моей мысли со стороны С. Франка может служить дальнейшая его фраза:

«Пользуясь старинным, давно заржавевшим и пришедшим в негодность славянофильским орудием и резким противопоставлением западной «рассудочности» восточной «цельности», он (т. е. Эрн) рубит с плеча, уничтожая Канта, Беркли, Юма, самого Гегеля и пр.»

С. Франку, не воспринимающему *моей* мысли, нужно ее обезличить, и он вспоминает *славянофильскую* формулу противоположения, совершенно отличную от *моей*. Я противопологаю два *познавательных* начала: ratio и Λόγος, а не две культуры: Россию и Запад. Мое противоположение есть результат гносеологического анализа. Противоположение славянофилов — результат философско-исторических соображений. Я ничего не говорю о России и Западе вообще, я говорю о частном вопросе: о западноевропейском рационализме и о русской философской мысли, исторически и многократно засвидетельствовавшей свою существенную пронизанность стихией *логизма*. Против конкретной формы моего противоположения С. Франк *не нашел* ничего возразить. Его критика устремлена на то, что, по соображениям С. Франка, я *должен был бы сказать*, но чего я фактически не говорил и по основоположениям *моей* мысли сказать *не могу*. Кроме того, рубить с плеча Канта, Беркли, Юма не входило в мою задачу, и принимать мои обоснованные слова о *принадлежности* Канта, Беркли, Юма, Гегеля к западноевропейскому рационализму за «рубку с плеча» — это значит иметь своеобразное представление о рационализме как о каком-то самоопускающемся на его представителей топоре. Честь изобретения этого представления, не лишеного забавности, всецело принадлежит С. Франку.

Для вящего умаления *моей* мысли, сопоставив меня с славянофилами, С. Франк выбирает самые уничижительные слова для характеристики славянофильского «оружия»: «пришедшее в негодность», «давно заржавевшее». Я бы просил С. Франка указать хоть одно сочинение на русском или иностранном языке, где бы *философские* концепции славянофилов (И. Киреевского и А. Хомякова) были подвергнуты сколько-нибудь детальной и достаточной критике. Мысли И. Киреевского и А. Хомякова о познании как о целостном процессе, в котором синтетически принимают участие все стороны духа, не только не подвергнуты критике, но даже и не восприняты критиками славянофилов. Полемика В. Соловьева с славянофилами имеет *специальный* характер¹,

¹ В письме к Н. Н. Страхову (Письма, т. I, стр. 59*) В. Соловьев

а в «Критике отвлеченных начал» в своем учении о тройственном характере всякого акта познания В. Соловьев* развивает существенно *те же* мысли, которые с достаточной ясностью были наброшены И. Киреевским и А. Хомяковым¹. Говорить о славянофильстве как о чем-то конченном и *безусловно* превзойденном могут только те, кого удовлетворяет критика гг. Милюковых. Вообще наши старые идейные споры должны быть существенно пересмотрены, и я укажу на ряд блестящих исторических исследований М. О. Гершензона, которыми это благое дело основательно и систематически начато. Удовлетворяться тем, что сказано и *замолчано* партийными борцами, не могут все заинтересованные прежде всего в теоретической истине

Теперь о трех культурных слезинках С. Франка, т. е. о Спинозе, Гегеле и Соловьеве. Я не могу назвать иначе культурную обидчивость С. Франка: каждое слово критики он принимает за прямую обиду культурному человечеству. Среди обвинений, сыпавшихся на меня, он спрашивает:

«Меонична ли философия Спинозы, величайшего и классического рационалиста в точном смысле этого слова, философия, в основе которой лежит понятие *sausa sui***, «то, сущность чего предполагает существование»?»

ясно говорит, какие мотивы обуславливают резкость его полемики с славянофильством: «...Но вот эта книга (Данилевского)... вдруг становится специальным кораном *всех мерзавцев и глупцов, хотящих погубить Россию* и уготовить путь грядущему антихристу. Когда в каком-нибудь лесу засел неприятель, *то вопрос не в том хорош или дурен лес, а в том, как бы его получше поджечь*».

Итак, В. Соловьев в своем «Национальном вопр^осе» и не ставил себе задачей решать вопрос, дурны или хороши славянофильские взгляды (особенно философские), а просто сокрушал ребра «Каткову и К°». Совершенно сочувствуя В. Соловьеву в этом сокрушении ребер «глупцам и мерзавцам», я никак не могу сочувствовать С. Франку, принимающему (очень удачные) полемические выпады В. Соловьева за историческое исследование о русской философии. Не могу не заметить, что с Сковородой, напр., как можно заключить из одного письма к Н. Я. Гроту (Письма, т. I, стр. 91), В. Соловьев ознакомился (или хотел ознакомиться) всего лишь <в> 1895 г., т. е. уже после того, как полемика его с «назадняками»*** была окончена.

¹ Это не моя только мысль. Л. М. Лопатин в своей статье о кн. С. Н. Трубецком (в кн. 81 «Вопр<осов> филос<офии> и псих<ологии>») говорит: «Соловьев и кн. С. Н. Трубецкой резко расходились с славянофилами по целому ряду вопросов церковных, исторических, политических, общественных, *но в вопросах отвлеченной философии, особенно во взглядах на природу и условия человеческого знания, они оставались с ними на одинаковой почве*»****

О Спинозе в своей статье я не сказал ни слова. На вопрос же С. Франка отвечаю самым решительным: да, меонична.

Во-первых, то или иное *начало* мышления овладевает сознанием с *исторической* постепенностью. Так, механическая точка зрения торжествует в сформулированных Кеплером законах движения планет, но сам Кеплер еще полон иных точек зрения. Спиноза, *проникаясь* картезианским рационализмом, сохранил в своем мировоззрении чисто личные иррациональные моменты, с одной стороны, с другой — влияние своих предшественников по пантеизму. Онтологичен Спиноза только в иррациональных моментах своего мировоззрения и меоничен в моментах, где рационализм его одолевает.

Во-вторых, всякий термин должен браться критиком в том установленном смысле, в каком он определенно берется критикуемым. В статье «Беркли как родоначальник имманентизма», напечатанной до разбора «Логоса», я совершенно определенно устанавливаю значение слова меонический. Кардинальный, конституирующий его признак (по содержанию) *отрицание природы как Сущего*. Употребляя термин в означенном смысле, я говорю: Спиноза в своей философии меоничен, ибо отрицает природу как *Сущее своим смещением природы с Богом*. Deus sive natura. Бог или природа! Творческое и Сущее в природе для Спинозы есть Бог, пантеистически понимаемый, а не Она Сама. Для Спинозы природа не самостоятельна по отношению к Богу и потому не есть Сущее наряду с Богом, т. е. природы как самостоятельного Сущего нет.

Природа для Спинозы геометрична, механична, мертва и потому призрачна. В Спинозе борется исконно-онтологический темперамент еврея с меоническим началом философствования, и формально побеждает второе. Спиноза, говорит Л. М. Лопатин в лекциях по новой философии*, уничтожает вселенную в Боге, а потом Бога превращает в *отвлеченный порядок вещей*. Шеллинг в своем историческом приговоре над Спинозой отмечает «безжизненность системы Спинозы, бездушные формы, бедность понятий и выражений, неумолимую резкость определений». Признаю правомерность спора с таким пониманием и совершенно отрицаю правомерность риторических восклицаний С. Франка, прикрашенных мистическим «прозрением» в низкую степень моей научной подготовки.

Вторую культурную слезинку С. Франка — обиду за Гегеля — я разбирать не буду. Нужно доказывать не меонизм Гегелевой мысли, всеми признанный, а ее онтологизм. *Opus probandi** здесь лежит на С. Франке. Что для Гегеля все сущее разрешается в мысль, которая определяется как самодвижущееся *понятие*, — это бесспорное данное истории философии. Л. М. Лопатин, научные заслуги которого признает и С. Франк, в своей тонкой критике системы Гегеля говорит: Гегель уничтожил подобие трансцендентности, еще оставшееся в системе тождества Шеллинга. «Для него *абсолютное только отвлечение рассудка, вселенная — призрак, выросший из призрака, странная игра абстрактного понятия с самим собой*»¹. Что из античной диалектики усвоил Гегель — это вопрос, и если Гегель проникнут меоническим пафосом диалектики греческих софистов, то ему в существе дела чужд онтологический пафос диалектики Сократа — Платона.

Третья слезинка — неожиданно за Соловьева. Она связана с мелочью, чрезвычайно характерной. Встретив у меня выражение «русский Сократ» (Г. Сковорода), «русский Платон» (В. Соловьев), С. Франк переживает тяжелую эстетическую эмоцию. Что за безвкусица! — говорит он, — к тому же натяжка.

С. Франк *не вовремя* эстетичен. Эстетическое оскорбление его культурным нервам не было бы нанесено, если бы он был внимателен и... осведомлен. Внимательность перед ним обнаружила бы, что инкриминируемые выражения поставлены у меня в *кавычках*. Кавычки обозначают, что употребляемое в них слово или цитата (таково обычное значение кавычек), или не *всецелое* выражение мысли автора (так употребляют кавычки многие современные авторы, из которых укажу, напр., на нашего замечательного современника В. В. Розанова). Осведомленность же сразу подсказала бы С. Франку, что русский Сократ выражение *не мое*. Для всех *изучающих* Сковороду это своего рода *terminus technicus***², ибо, во-первых, сохранилась молитва Сковороды, просившего для России Сократа, которым он, по молитве судя, хотел сознать *себя*², во-вторых, статья Хиждеу

¹ «Полож <ительные> задачи философии», ч. I, стр. 242.

² «Отче наш, иже еси на небесех. Скоро ли ниспослешь нам Сократа, который бы научил нас наипервое познанию себя, а когда мы себя познаем, тогда мы сами из себя выведем науку, которая будет наша, своя, природная.

о Сковороде¹, в некотором отношении должествующая быть признанной первоисточником, построена на проведении параллели между Сократом и Сковородой, причем употребляется самое выражение «русский Сократ»². То, что могло бы быть безвкусным в *моих* устах, очень вкусно звучит в устах Сковороды и Хиждеу, говоривших старинным, сильным и в то же время наивным языком.

Выражение «русский Платон»³ не вызвало печальных эстетических эмоций в С. Франке. Но зато он обиделся. Обиделся за Соловьева. «Что касается до обозначения Соловьева «русским Платоном», то вряд ли оно совместимо с свободным уважением к этому великому русскому мыслителю, который сам сознавал недостаточность теоретического обоснования своей философии и уже на краю могилы задумал восполнить этот пробел». Я теряюсь. Как, что, почему? Оттого что Соловьев жил, развивался, рос — оскорбительно сопоставлять его с Платоном? *Plato scribens mortuus est** — говорит древность. И в каждом новом диалоге Платон восполнял пробел своей философии. Платон весь в *становлении и порыве*. При чем же тут «совместимость с свободным уважением к Соловьеву, который и пр.». С. Франк привел ту черту, которая сближает В. Соловьева с Платоном, пребывая в уверенности, что констатировал какую-то существенную разницу⁴.

Да святится имя Твое в мысли и помысле раба Твоего, который замыслил умом и пожелал волею стать Сократом на Руси».

¹ «Телескоп», 1835 г., ч. 6**. С. Франк предпочитает сближить Сковороду с Д. Бруно или с Спинозой, что совсем неудачно. Очевидно, следуя очень мало основательной статье г-жи Ефименко «Философ из народа», С. Франк говорит о совершенно мнимом влиянии Спинозы на Сковороду, которое не подтверждается ни одним положительным свидетельством и по духу является совершенно ни на чем не основанным. Хиждеу в своей интересной (по замыслу) статье и психологичнее, и документальнее.

² *Ibid.*, стр. 21.

³ Это выражение есть также *намек*. Так, в молитве Сковороды говорится: «И кто будет по нашем Сократе, нашим Платоном?» Из русских, а может быть и европейских мыслителей В. Соловьев ближе всех к Платону по *темпераменту*. Великолепная статья В. Соловьева «Жизненная драма Платона»*** написана поистине с лирической силой, говорящей, насколько личная философская драма Платона была близка личной философской драме В. Соловьева. Кн. С. Н. Трубецкой, знаток Платона и близкий друг В. Соловьева, засвидетельствовал редкую *конгенциальность* этих двух мыслителей в предисловии ко второму тому «Творений Платона», стр. IV****.

⁴ Кстати, какой смысл имеют многочисленные выписки из Вл. Соловьева, которыми С. Франк украсил конец своей статьи? Если С. Франк — не соловьевец, если я могу признать себя соловьев-

У С. Франка есть еще целый ряд совсем маленьких слезинок о Беркли, Юме, Спенсере, Авенариусе и вообще мнимо-онтологическом «реализме» новой и новейшей философии. Я не имею возможности, т. е. места, стереть все эти слезинки. Мне приходится быть кратким до безумия. Во имя этой краткости я употребляю меру, которая, быть может, своей торжественностью подействует на С. Франка.

Я клянусь, торжественно клянусь Афродитой-Уранией, Дианой Эфесской, Аполлоном Музагетом, что *уважаю* новую европейскую мысль не меньше, чем С. Л. Франк. И доказываю это тем, что считаю ее за сильного, могущественного и, главное, *живого* своего врага, тогда как С. Франк вписал ее в каталог объективных и безусловных культурных ценностей, *sit venia verbo** поставил под стекло в книжный шкаф и сердится, когда в этом шкафу роются всякие Эрны.

Кончая первую часть ответа, посвященную лично С. Франку, я не могу не указать С. Франку, что В. С. Соловьев в своих стихах *ничего не говорит о Канте*. «Прекрасное стихотворение Иммануэль», в котором приводятся «известные слова»:

«И Слово вновь в душе твоей родилось,
Рожденное под яслями давно»,—

цем лишь в размере стихотворений Вл. Соловьева, какую *логическую* ценность имеют ссылки С. Франка на *букву* некоторых частных суждений В. Соловьева, к тому же высказанных в пылу полемики, к тому же совершенно не обоснованных? Р. С. С. Франк недостаточно обратил внимание на последнее примечание. Философски оно совершенно достаточно. Оно точно указывает, *почему* в приведенных г. Франком цитатах из Соловьева я не нашел никакой *логической* убедительности (философ считается прежде всего с логикой). В Соловьеве — при всей колоссальности его дела и его личности — необходимо отметить немногочисленные, но несомненные lapsus'ы. Так, напр., все, что написал он о Ницше, читается сейчас с тяжелым чувством. Он, конечно, прекрасно понимал размеры Ницше и его значительность и тем не менее, говоря о Ницше, только острил и только высмеивал. Если бы я уподобился г. Франку и в современном споре о Ницше стал опираться на *букву* глубоко несправедливых суждений Вл. Соловьева о Ницше, мне бы с правом могли указать, что мнение В. Соловьева в данном вопросе не представляет никакого интереса, ибо продиктовано смешливым, полемическим настроением и основано на явном невнимании к Ницше. Мнение Соловьева о ценности философских идей славянофильства очень похоже на мнение его о «словесности» Ницше. Оно опровергается тем одним фактом, что в своей *теории познания* В. Соловьев явно славянофильствует. О теории познания В. Соловьева см. мою статью в первом сборнике издат-ва «Путь», посвященном В. Соловьеву*.

ничего общего не имеет с Кантом. Соловьев говорит о себе (обращаясь во втором лице), а не о Канте. С. Франк введен в заблуждение заглавием. Но ведь это не имя Канта, а еврейское «С. нами Бог», вошедшее в пророчество Исаии о Деве Марии. «И нарекут имя Ему Еммануил, что значит с нами Бог» (Исаии, 7, 14). Еммануила Исаии С. Франк принял за Иммануила Канта, и это, конечно, забавная, но характерная *ошибка*¹. Но таким же приблизительно «Иммануилом» является и все понимание С. Франком высказанных в статье моей мыслей.

II

У меня очень мало места. Я должен быть сжатым непомерно, потому что на протяжении нескольких страниц мне нужно выяснить два существенных вопроса.

Первый вопрос о «рациональном» в логизме. «Я стираю всякое различие между религией и философией; моя скрытая мысль — что не нужно никакой философии; я советую гордо замкнуться в национальной русской мысли» — вот ряд положений, вычитанных С. Франком в моей статье. Но это — «способ Иммануила»!

Ничего подобного я не говорю. Я говорю как раз обратное и надивиться не могу искажающей силе схематизации С. Франка.

Я говорю: русская философская мысль, умопостигаемо занимающая *среднее* место между новой мыслью Запада, находящейся в неустанном течении и порыве, и мыслью Востока, царящей в орлиных высотах напряженного созерцания, *ознаменована началом великой встре-*

¹ Р. С. С. Франк думает, что эта ошибка совсем нехарактерна и ничего постыдного в себе не заключает. Насчет постыдности говорить не буду, но на *характерности* настаиваю. Так не понимать поэзии, до *такой* степени перетолковывать совершенно прозрачный смысл приведенного двустипшия — совершенно непозволительно для *культурного* философа, каким хочет утверждать себя г. Франк. Ведь поэзия нежнейший цветок культуры, в поэзии культура находит свой интимный язык, и тот, кто не владеет *этим* языком, для того закрыто самое главное в культуре. Изучить все новые языки и все древние и не усвоить себе единого и величайшего из языков — язык поэтов, — это значит остаться очень далеко от истинной культуры. В данном случае характер *непонимания* слишком явен и поразителен. Стихотворение, в котором В. Соловьев с лирической документальностью исповедует свой *логизм*, приводится г. Франком как доказательство близости В. Соловьева к *рационализму*.

чи этих двух враждебных потоков. Я постулирую и считаю совершенно неизбежной всестороннюю и универсальную битву между этими двумя исконно-враждебными и не могущими ужиться вместе началами. Говоря о битве, о всестороннем сражении, я, конечно, имею в виду битву чисто философскую, сражение чисто теоретическое. (Я писал статью не для детей и потому не подчеркивал столь простых и понятных вещей.) Для того чтобы могла осуществиться битва, абсолютно необходимо, чтобы *ratio* и *Λόγος* встретились лицом к лицу, чтобы оба врага были налицо, иначе битва никак не получится. Новая философия Запада Логоса не знает и по основоположениям своим не может счесть его за философского врага. Не будучи в состоянии увидеть, осознать врага, западная философская мысль естественно и не может осуществить постулируемую мною решительную борьбу.

Задачей русской философской мысли, задачей, исторически обоснованной, я считаю осуществление решительной встречи. Оба начала, и *ratio* и *Λόγος*, русская мысль имеет внутри себя, имеет не как внешне усвоенное, а как внутренне ее раздирающее.

Безусловное, всестороннее, историческое, внутреннее изучение новой европейской философии вытекает из моей мысли с абсолютно категоричностью. Усвоение это — исторический долг русских философов, ибо решительность и плодотворность борьбы с *ratio* прямо пропорционально силе его усвоения. Я совершенно убежден, что серьезность и категоричность моего требования — знать мысль Запада — много превосходит отвлеченное требование. С. Франка из какой-то культурной вежливости усвоять то, что внутренне нам, может быть, совсем не нужно. К тому же сознание Логоса в русской философской мысли совершается под почти непрерывным, исторически-благодетельным реактивом западноевропейского рационализма, и в этом втором смысле детальное усвоение всех болей и противоречий рационализма нам необходимо для того, чтобы присущий нашей мысли логизм переходил из *δύναμις ὄν* в *ἐνεργεία ὄν* *.

Не поняв мою мысль, искажив ее своими неосторожными дополнениями, С. Франк в конце концов основывается на по-своему истолкованном и мне вовсе не принадлежащем соотношении между «рациональным» и «логичным». Ухватившись за одну мою мысль (смысл которой я сейчас раскрою), признав ее за ошибку и мо-

ментально обозвав ее крайней «наивностью», С. Франк говорит:

«Одно из двух: или *ratio* действительно может обосновать онтологизм, и тогда конструкция Эрнэ несостоятельна; или же это по существу невозможно, и тогда указанные русские философы непоследовательны, и, стало быть, их попытки с философской точки зрения совсем не замечательны».

Дилемма, обязательная для С. Франка ввиду произвольно им понятого отношения между *ratio* и Λόγος'ом, совсем не обязательна для меня, понимающего отношение это по-иному.

Я постараюсь объяснить, поскольку это возможно, под Дамокловым мечом «краткости».

Есть ли *ratio* нечто такое, чем Λόγος может быть правомерно восполнен? Есть ли *ratio* нечто такое, что мыслью, определяющей себя Λόγος'ом, так сказать, *пропущено* и что поэтому мыслью, желающей определить себя с безусловной полнотой, должно быть в себя *воспринято*?

С. Франк, поработанный схемой, хочет прописать мне ограничительное понимание Λόγος'а, будто дискурсивно-логическое — исключено из моей концепции.

Для меня дискурсивно-логическое есть абсолютно необходимая и невыключаемая часть целого Λόγος'а, но именно *часть*, а не все целое.

Для меня Λόγος как метафизическое целое разбивается в человеческом сознании на *три* аспекта: Λόγος космический, Λόγος дискурсивно-логический, Λόγος божественный.

Λόγος космический открывается в натуральных религиях, в искусстве, в неиссякающем и в наши дни бьющем творчестве поэтов слова, звука, линии, цвета, ритма.

Λόγος небесный открывается в *христианской религии* в неиссякающем подвиге титанического существенного просветления *воли* (напр., безмерное по величию явление в русской истории — св. Серафим Саровский).

Λόγος дискурсивно-логический, подчиненный формально принципу логической очевидности, материально же связанный со *всеми* данными опыта, открывается в *философии*. Собственная область философии есть Λόγος дискурсивно-логический, и по форме философия безусловно подчинена всем нормам дискурсивно-логического мышления. Для меня поэтому диалектика есть сама по

себе божественное орудие мысли, и искусство логически опрокинуть противника есть то, что Вяч. Иванов так удачно назвал «веселым ремеслом и умным веселием». Но по содержанию философия музыкально и неразрывно связана как с *Λόγος*'ом космическим, так и с *Λόγος*'ом божественным, ибо задача философии — привести к *мысленному единству*, т. е. к единству теоретической мысли, безусловно *все* данные человеческого опыта.

Итак, область и задачи философии для меня резко *отмежевывается* как от религии, так и от искусства. Жизнь искусства — в непрерывном творческом созидании того, что весь мир открыло бы в абсолютном единстве эстетического переживания; жизнь религии — в непрерывном творческом подвиге того просветления воли, которое открывает в мире хаоса и зла абсолютное морально-религиозное единство Добра; жизнь философии — в непрерывных творческих попытках охватить целое мира в *единстве теоретической мысли*.

Значит, я принимаю *ratio*? Нисколько. Для меня *ratio* *не есть* то же, что дискурсивно-логическое. Дерево для своей жизни нуждается как в корнях, уходящих в землю, так и в листе и цветах, купающихся в небесной лазури; и гибнет, если ствол его *отделить* от корней и ветвей.

Новая философия Запада, определив с самого начала принципом своего философствования *ratio*, во имя этого принципа стала уже с Декарта и Бекона подрывать как корни живого дерева человеческой философии, так и ветви. Этот процесс двойного отрыва (от Земли и от Неба), предопределенный самой концепцией *ratio*, проходит исторически этапы все большего развития и достигает своих *вершин* в монументальной философии немецкого идеализма. Гегель окончательно валит дерево, ток живых и творящих сил прекращается, и гордое здание европейской философии рушится с катастрофической силой. Вся дальнейшая философия Европы есть попытка *оживить* умершее: пустить новые ростки из уже мертвого ствола. Отсюда беспримерное падение философии после Гегеля, развитие схоластики и эпигонства. Шеллинг, сделавший героическую попытку пустить корни и завоевать небо — т. е. пытавшийся перевести весь поток европейской философии в существенно новое русло (логизма), — был фактически (но не логически) побежден Гегелем, остался гласом вопиющего и был, так сказать, завален падением гегельянства.

Итак, *ratio* для меня — не дискурсивно-логическое в мысли как таковое, а принципиальный отрыв этого дискурсивно-логического — из целого разума, и, так как отрыв этот открывает бездну, — *заполнение бездны рядом меонических мифов*, из которых центральные: миф о Природе и миф о человеческом «Я».

Поэтому *ratio* совершенно чужд Λόγος'у и ни в каком смысле принят им быть не может. В западноевропейском рационализме есть бесконечно много поучительного и масса живых моментов, но как ценность, так и поучительность западноевропейского рационализма может быть вскрыта и, так сказать, обнаружена *претворением*, а не простым усвоением.

То мнимое противоречие, которое видит в моих словах С. Франк, *исчезает*.

Русская философская мысль, мною охарактеризованная как бессильная творить в стихии рационализма, как творящая только в стихии логизма, — в лице А. Козлова, В. Соловьева, Л. Лопатина и кн. С. Трубецкого имеет принципиальных и сильных защитников онтологизма, развивших (особенно Л. М. Лопатин) по чисто *дискурсивному методу* убийственную аргументацию против главных пунктов рационалистической мысли Европы.

Вместо того чтобы меня обвинять в уничтожении философии, лучше бы С. Франк прочел третью главу моей статьи, где я мотивированно утверждаю, что *безусловная* самостоятельность философской мысли может быть признана только в логизме и совершенно исключается рационализмом. Т. е. рационализм просто не имеет *права* говорить об автономии и свободе человеческой мысли.

Теперь второй вопрос: о *культуре*.

Мне просто забавно смотреть, как С. Франк чисто-сердечно счел себя рыцарем культуры, мною будто поруганной, и старается, опустив забрало, крепко прижав к сердцу щит, поразить обидчика своей «Прекрасной Дамы».

С. Франк забывает *характер* обиды. Дело в том, что я обижаю не истинную и благородную культуру с тайным, скрытым Ликом, — я не хочу только безобразную Альдонсу С. Франка признать за прекрасную Дульцинею. Вина моя только в *этом*.

Во-первых, Франк искажает меня, говоря обо мне как о ценителе только национально-русского. Скажу ему, что из мировой культуры я поклоняюсь древности,

средним векам, поклоняюсь всей новой культуре Запада в той ее огромной и колоссальной части, которая не обеспокоена рационализмом (сюда я отношу прежде всего *искусство* Запада). Мой «ослепленный национализм» мое вандализм сказывается только в одном: в *философском* непризнании западного рационализма.

Во-вторых,— что самое главное — разница между мной и С. Франком не в том; что С. Франк сторонник культуры, а я представитель варварства, а в том, *что мы разное понимаем культуру*: С. Франк в духе Риккерта, Виндельбанда и прочих «культурных» философов Запада утверждает культуру как *отвлеченное начало*. Понимая ее *статически*, он считает возможным проецировать культурные ценности в некую область, «идеже несть печали и воздыхания»*. В этой меонической среде выявляется определенная надвременная *цена* каждой культурной ценности. Говоря грубо, Кант, попав в этот умопостигаемый *музей* культурных ценностей, оценен С. Франком в определенную цифру: напр., в 2000. Если Эрн, забыв совсем о существовании культурного музея, подходя к Канту как к *живому* лицу, оценивает его философски ниже 2-х тысяч, С. Франк, один из хранителей Музея, приходит в ужас и называет Эрна уже не философом, а... националистом.

Эта гербаризация живых цветов культуры для меня абсолютно неприемлема, ибо в таком Музее носится трупный запах. Тут так безнадежно, что живому человеку дышать нечем. Я бы сказал: тут засушенный Аполлон и нет животворного Диониса. Не будучи в состоянии развить своих мыслей, я только укажу на Вяч. Иванова, мыслителя огромной, пленительной глубины, ослепительного мастера слова, который в наши дни развил¹ *динамическое* понимание культуры как явления, находящегося в синтетической зависимости от творческой стихии *жизни*. Вяч. Иванов дает четкую формулу: «всякая культура по отношению к стихии (жизни) есть модус по отношению к *субстанции*». Точно говоря о С. Франке, он тонко высмеивает тех, кто думает, «что культура — рассадник духовных овощей, уравниваемые грядки прозаических огородов, и все ручное и регулярное, и зарегистрированное, и целесообразное на своем отведенном и огороженном месте, полный реестр так называемых объективных ценностей и столь же полный инвентарь их

¹ «По звездам». Статьи и афоризмы. Спб., 1910 г.

наличных объективаций; в общем скорее *дрессура*, чем культура, — хотя уже и самое имя «культура» достаточно сухо и школьно и по-немецки практично и безвкусно, потому что отрицает все *самопроизвольное и богоданное* и утверждает лишь саженое, посеянное, холеное, подстриженное, выращенное и привитое»¹.

С истинно риккертским пафосом С. Франк эмфатически говорит, что я «дерзостно попираю *вечные* ценности европейской мысли». Я не привык играть словами. Слово «вечный», т. е. абсолютный, я никогда не отнесу к ценностям культуры.

Вечна и абсолютна ценность не культуры, а *жизни, творящей культуру*. Культура ценна постольку, поскольку она создается Жизнью, ищущей и становящейся. Культура — полный чудес *сателлит* жизни, подобный Луне, живущей лишь Солнцем. Для С. Франка культура *είδωλον*, для меня — *είζώονη**, и я счел бы себя ис-

¹ С. Франку неясно, какое отношение к нему имеют мои слова о культуре. Но тут же он приводит доказательство правильности моих суждений. Он говорит, что по его глубочайшему убеждению европейская культура «воплотила и выявила некоторые *вечные* ценности». Я бы спросил С. Франка: *В чем* воплотила, *где* выявила? Другими словами, что из себя представляет *та среда*, в которой воплотились и выявились *вечные* ценности европейской культуры? Если среда эта *эмпирична*, она не может вместить *вечного*. Ибо все эмпиричное подчинено времени и в этом смысле не вечно. Для того чтобы ценности культуры могли быть *вечными*, необходимо, чтобы среда их выявления и воплощения была *сверхэмпирична*, т. е. *вневременна*. Я и задаю вопрос С. Франку: как он понимает эту среду, это метафизическое «где» и «в чем» культуры, — *меонически* или *онтологически*. Основываясь на его статье «Проблема власти», я решительно думаю, что он склонен в этом случае к *меонизму*. Ибо он признает *бессубъективность*, *бездушность* между-психических явлений власти и «призрачность объективного характера той безличной силы, которая властвует над людьми» (Фил<ософия> и Жизнь, 102 стр., 107**). Культура такое же «*между-психическое*» явление, как и власть, и я вправе думать, что С. Франк, *меонически* трактуя власть, должен столь же *меонически* ответить на более общий вопрос о метафизическом «где» и «в чем» культуры. В этом еще более убеждает меня то, что С. Франк, формально защищая в своих статьях онтологизм, нигде не говорит о природе как о независимом Сущем. А между тем онтологический ответ на заданный мною вопрос может быть только один: метафизическое «где» и «в чем» культуры есть *anima mundi****, т. е. явление культуры не бессубъектно. Все достижения культуры вечно живы в живом космическом лоне *patuae creatae creatis*****. Не признавая природы как Сущего, С. Франк остается на мой вопрос ответить *меонически*. Но *меоническая* точка зрения мыслима лишь как *трансцендентальная*, т. е. как кантовская и кантианская; поэтому не с полемическими только целями, а и по существу я указываю С. Франку на зависимость его «культурно-философских» утверждений от кантианства.

тинным кумиропоклонником, если б не почитал того, что иконой культуры лишь знаменуется, что безмерно больше культуры — без чего культура превращается в бездушный мертвящий фетиш.

И уж если говорить о дерзостном попирании, то я скажу, что музейное понимание культуры как отвлеченного начала, искусственно измышленное кантианством и поддерживаемое С. Франком, есть самое радикальное отрицание культуры, какое только возможно. Этот утонченный вандализм гораздо страшнее всех изуверств над культурой, пережитых миром в эпоху нашествия варваров.

Варвары с стихийной дикостью убивали *тело* культуры, но сами, зачав, породили из себя богатейшую и глубочайшую культуру средних веков.

Кантианство, с трансцендентальной готовностью строя музей-гробницы для тела культуры и составляя каталоги ценностей, посягает на *душу* культуры, ибо принципиально, безжалостно рвет связи между культурой и творящими недрами космической Жизни.

ИСХОДНЫЙ ПУНКТ ТЕОРЕТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ¹

Δὸς πῆ στῶ καὶ τὴν γῆν κινήσω *.
Архимед.

Смирися, гордый человек!
Пушкин — Достоевский **.

Исходный пункт — есть *первый* вопрос теоретической философии. Sub specie *** *чисто теоретического* рассмотрения степень критичности любого мировоззрения всецело соответствует степени критичности в установлении исходного пункта — разумеется, при условии имманентной логичности, проникающей развитие тех или иных положений из данного исходного пункта.

В наше время великого, затяжного кризиса, переживаемого всей современной философской мыслью, каждый философ обязан вернуться к этому основному вопросу, должен отдать отчет в критичности своего исходного пункта, должен измерить всю совокупность своих воззрений масштабом соответствия тому, что в начале исследования критической мыслью было установлено как нечто безусловное.

Итак, установление исходного пункта — элементарная необходимость для всякой философии и во всякое время, представляется особенно настоятельным в наше время.

I

С чего начать, чтобы не сделать сразу, с первого шагу ряд ответственных предпосылок? Как поступить, чтоб добраться до пункта, абсолютно свободного от предшествующих утверждений?

На оба вопроса, тесно связанные друг с другом, наиболее обстоятельно, наиболее отдельно и с наибольшей интенсивностью мысли пытался ответить *Декарт*.

¹ Реферат, прочитанный в студенческом обществе памяти кн. С. Н. Трубецкого, в октябре 1910 года ****.

Мы не думаем, что последующая философия превзошла Декарта в радикальной постановке вопроса столь исключительной философской важности. Мы не думаем также, что следующие за Декартом философы, как ни велики они, взятые сами по себе, разрешили на достаточных основаниях те глубочайшего смысла недоумения, которые Декартом были отмечены в самых начальных моментах рассуждающей мысли.

Вот почему внимательный анализ первого «Размышления», в котором Декарт наиболее ярко выразил эти недоумения, имеет не только исторический, но и глубоко современный интерес.

«Не с сегодняшнего дня я заметил, что с самых ранних лет я почитал истинными много ложных мнений, и что поэтому все, что я основывал на принципах, столь мало удостоверенных, необходимо должно быть очень сомнительным и неверным. С тех пор я решил, что мне нужно постараться серьезно, хоть раз в моей жизни освободиться от *всех* мнений, принятых мною раньше на веру, и если я хочу установить что-нибудь твердое и действительно прочное в науках — начать все *совершенно заново* — с *самых оснований*»¹.

И чтобы осуществить это истинно-философское намерение, Декарт делает несколько истинно-философских шагов.

«Все, что я до сих пор принимал за истинное и достоверное, я узнал из чувств или через чувства; но я испытывал, что иногда эти чувства обманывают. Значит, благоразумие требует не доверяться всецело тому, что нас обмануло хоть раз».

Но, может быть, чувства обманывают относительно вещей удаленных, а в том, что я сижу, например, сейчас в комнате около огня с бумагой в руках — в этом усумниться нельзя? Почему же? Потому ли, что я уподоблюсь безумным и сумасшедшим, которые уверяют постоянно, что они — короли, в то время как они бедны, или что они одеты в пурпур и золото, в то время как они совершенно наги, или воображают, что они кувшины (cuches) и имеют стеклянное тело? Но ведь и я во сне пред-

¹ Meditationes de prima philosophia* были опубликованы Декартом в 1641 г. В 1647 г. герцог de Luynes перевел их на французский язык, причем Декарт просмотрел перевод, поправил и внес в него кое-какие изменения и *добавления*. Я цитирую по этому переводу.

ставляю вещи не менее странные и еще менее вероятные, чем сумасшедшие представляют наяву. А какая же разница между сном и бодрствованием? Как установить ее?

«Сколько раз ночью мне снилось, что я сижу вот в этом самом месте, одетый и около огня, а я лежал совершенно раздетый на постели!

Мне кажется сейчас, что я смотрю на бумагу и не сплю, что я трясусь своей головой, которая вовсе не спит, что я намеренно протягиваю руку и это чувствую. Во сне не может быть такой ясности и отчетливости!

Но, всматриваясь внимательнее, я вспоминаю, что часто и во сне я поддавался подобным же иллюзиям. Этой мысли достаточно для того, чтобы ясно увидеть, что *нет точных признаков, по которым можно было бы установить разницу между сном и бодрствованием.*

Предположим же, что и в действительности мы усыплены,— и все, что мы видим, слышим и делаем,— происходит во сне. Допустим, что ни руки наши, ни тело наше не таковы, какими мы их себе представляем. Что ж, может быть, и тогда у нас останутся твердые пункты, в которых усумниться нельзя? Может быть, мы скажем, что подобно тому как живописцы создают фантастические картины из красок и линий, которые взяты ими из действительности, подобно этому и те картины, которые мы видим во сне, суть различные комбинации тех *элементов*, которые в другом виде существуют реально? Например, не отнести ли сюда самые общие свойства материальной природы: протяжение, фигуру, число? И не сказать ли, что если физику, астрономию, медицину и другие науки, изучающие вещи в их сложных соотношениях, можно подвергнуть сомнению — то арифметика, геометрия и вообще математика как наука, имеющая предметом самые общие и простые свойства вещей,— сомнению подвергнута быть не может? И что сплю ли я или бодрствую, все равно: два плюс три всегда будут равны 5 и квадрат всегда будет иметь лишь 4 стороны? Не суть ли это положения, заподозрить которые в ложности или недостоверности никак нельзя? И нельзя ли таким образом обратиться на твердую почву?

Навряд ли. Уже давно я имею мысль о Боге как существе Всемогущем. Что если он сотворил меня так, чтобы я всегда ошибался? Что если нет ни земли, ни неба, никакого протяжения, никакой фигуры, а все это кажется мне, потому что я так устроен Богом, чтоб это мне призрачно казалось? Что если и при сложении 2

и 3, и при счете сторон квадрата по воле Бога я ошибаюсь?

Сказать, что благость Бога не позволяет так думать,—недостаточно. Ибо эта благость допустила же меня ошибаться *иногда*. А что я ошибаюсь иногда — это для меня несомненно. Что же? Я должен признать: *нет вещи, в которой нельзя было бы усумниться*¹. Ничего достоверного, ничего несомненного *нет*.

Гипотетическая возможность, что Бог, оказавшийся злым гением, есть *всемогущий обманщик*, отнимает всякую достоверность у всего.

II

Сделав эти несколько истинно-философских шагов, Декарт вдруг ослабевает. То, что он говорит о себе в заключение своего первого героического «Размышления», хотя носит несколько «литературную» форму, заключает в себе глубокую истину: «Замысел этот тяжел и труден, и *известная лень* увлекает меня незаметно на обычный путь моей жизни... Я снова незаметно для себя *впадаю в прежние мнения*»².

И замечательно то, что вся *дальнейшая философия исходит не из первого* «Размышления» Декарта.

Во втором размышлении первое уже забыто, «тяжелый замысел» оставлен и начинаются «прежние мнения». Декарт находит мнимую Архимедову точку. Он говорит: Если все можно подвергнуть сомнению, то только не то, что я сомневаюсь. Но если я сомневаюсь, то я существую. *Dubito ergo sum* — заменяя *dubito* — более общим термином, получаем его знаменитую формулу: *Cogito ergo sum* — *je pense donc je suis*³.

Попытка провести принцип универсального сомнения *обрывается*. Единственный во всей истории философии случай, когда философ во всеоружии гениального даро-

¹ «...enfin je suis contraint d'avouer, qu'il n'y a rien de tout ce que je croyais autrefois être véritable dont je ne puisse en quelque façon douter». *Med<itatio> I*.

² «...je retombe insensiblement de moi même dans mes anciennes opinions».

³ *Cogito ergo sum*, и все, что на принципе этом строится,— В. Соловьев называет «догматическими карточными домиками на зыбком песке полунаивного, полупедантического реализма». — «Первое начало теоретической философии». — Собр. соч., т. VIII, стр. 177*.

вания подошел к самому *корню* рассуждающей мысли и заглянул в ее темную глубину, окончился безрезультатно. Об этом можно с тем большей силой жалеть, что разрешение вопроса о самой *сущности философии*, о ее характере и задачах всецело обусловлено разрешением тех вопросов, которые связаны с принципом универсального сомнения. И вся неопределенность представлений *о цели, методах и характере философии*, неопределенность, столь свойственная нашему времени; всецело зависит от того, что ни Декарт, ни последующие философы не уяснили себе недоумений, клубком связанных в первом «Размышлении».

Начальные моменты первого «Размышления» не отличаются классической ясностью. Я бы сказал: гносеология Платона не может быть поколеблена сомнениями Декарта о недостоверности знаний, полученных из чувства или через чувства (*des sens ou par les sens*). Точно так же эмпирическое отличие сна от бодрствования не подлежит никакому сомнению и должно быть утверждено с такою же абсолютностью, с какой утверждается эмпирическое отличие, напр., красного цвета от зеленого. Далее можно усумниться, не сон ли вся наша жизнь, если мы переживаем что-нибудь *более действительное*, чем все, что мы знаем из обычного опыта. И только в свете этого нового постижения может открыться обманчивость наших обычных жизненных восприятий. Менее всего необходимо, чтобы это новое постижение непременно было по существу скептическим. Так в буддизме метафизически «пробужденному» подлинная действительность открывается с полной достоверностью. Итак, ни сомнительность чувственного опыта, ни возможность того, что вся наша жизнь только сон, не суть еще достаточные основания для радикального сомнения *во всем*.

Но вот Декарт переходит к своему последнему соображению, и тут картина резко меняется. Пусть начальные — средние моменты его рассуждения условны, недостаточны. Пусть сам Декарт без достаточной силы и, очевидно, не вполне сознавая всю важность поднятого вопроса, высказывает идею о Всемогущем Обманщике, идею *глубоко* оригинальную и не встречающуюся больше во всей истории философии. Громадное значение самой идеи от этого не изменяется.

«Уже давно в моем уме имеется известное мнение о существовании Бога, который все может, которым я создан и который сотворил меня таким, каков я есть. Но

почем я знаю, не сделан ли он так, что нет никакой земли, никакого неба, никакого протяженного тела, никакой фигуры, никакой величины, никакого места, и что тем не менее я воспринимаю чувствами подобные предметы, и что эти предметы мне кажутся существующими именно так, как я их вижу? И далее, так как я знаю, что другие ошибаются в вещах, считаемых ими совершенно известными,—почем я знаю, не сделал ли Он так, чтобы я ошибался всякий раз, когда произвожу сложение двух и трех, или когда считаю стороны квадрата, или когда я сужу о чём-нибудь еще более легком, если только возможно представить что-нибудь более легкое?»

Чтобы понять всю *гносеологическую* ценность этих классических строк, нужно отметить, что в данном случае Декарт в своем рассуждении совершенно *адогматичен*. Самый внимательный анализ не может открыть тени каких-нибудь религиозных или метафизических мотивов в высказанном сомнении. Оно носит характер *безусловно чистого теоретического* рассмотрения. Эта чистота столь велика, что ни Кант с своим трансцендентальным методом, ни его новейшие последователи — никогда не восходили в область столь чистую от всяких предпосылок, никогда не дышали столь разреженным от всякого догматизма воздухом. Тут мысль, оторвавшись ото всего «человеческого», взлетает на головокружительную высоту и остается на мгновения *сама с собой*. Для чисто теоретической философии нет зрелища более поучительного, нет объекта, более достойного самой усиленной теоретико-познавательной «апперцепции»*. Если мы отдадим себе полный отчет в этой идее, мы найдем верную дорогу к разрешению вопроса об исходном пункте рассуждающей мысли.

III

Отрицает ли хоть одна гносеология мира, хоть одна самая скептическая философия, что у нас имеется *идея* Бога? «Чистый *ratio* в лице своего величайшего представителя — Канта считает Бога *необходимой идеей разума*. Декарт в этом своем рассуждении начинает с *безусловно* всеобщего, *никем* не могущего быть отрицаемым факта. Сила декартовской аргументации состоит в том, что все дальнейшее с необходимостью вытекает из одной лишь идеи допущенной мысли. С идеей допущенного

Декарт оперирует с строжайшей логичностью *математика*, ибо все рассуждение носит характер чистой гипотетичности. Идея Бога, т. е. Абсолютного, в нас имеющаяся, содержит в себе признак всемогущества. Возможно, значит, что нас сотворил Бог, и если он по Своему всемогуществу и в силу Своего произвола мог сотворить нас, какими Ему вздумается, то Он мог нас сотворить и такими, чтоб мы ошибались при счете двух и трех. Отрицать это, ссылаясь на благодать Бога, нельзя, ибо незаконно в чисто теоретическое рассуждение вводить практические мотивы; если же взять идею Бога с точки зрения нашего чистого *ratio*, то благодати в ней как признака, подобно Спинозе, мы не найдем. Тем более, что для чистого *ratio* несомненный факт наших других заблуждений говорит *против* благодати Бога, даже если об этой благодати мы узнали бы откуда-нибудь из другого источника (а не из чистого *ratio*). Но если мы можем, следуя идее допущенного, усумниться в сложении 2 и 3, усумниться в верности рассуждений еще более легких, то что же тогда остается у нас достоверным. Не съест ли идея Бога—Обманщика *всю* нашу достоверность, и не повергнет ли она нас в *безысходное гносеологическое отчаяние*?

Чистый *ratio*, предоставленный сам себе, с роковой необходимостью вовлекается в то топкое место, из которого своими силами выбраться он не может. Значит ли это, что обрывается чистое *рассуждение* и мысль как таковая в самом начале пути гибнет от собственного своего бессилия и неустранимого раздвоения?

Декарт, с гениальностью занесший на «географическую карту человеческого ума» это топкое место и с железной логичностью показавший, что миновать это болото чисто теоретически рассуждающий ум абсолютно не может, Декарт, забыв сам себя и, очевидно, «впав в прежние мнения», пытается *обойти* внезапно развернувшиеся трудности. И он это делает путем такого же «незаконно-рожденного рассуждения» (Λογισμὸς τίνι νόθω), каким у Платона познается недоступное мысли *μη οὐ* материи.

Чтобы сделать более незаметным переход от радикального сомнения к безусловной достоверности *cogito ergo sum*, Декарт уже в заключение первого размышления пишет фразу, в которой вся необоснованность дальнейших его рассуждений сказывается во всей ясности.

Он говорит: «Я так хорошо подготовлю свой ум ко всем хитростям этого великого обманщика, что он при

всем своим могуществом и хитрости не сможет мне ничего внушить». Это звучит поистине идилично! После глубокой серьезности предшествующих рассуждений эта фраза могла бы показаться намеренной, легкомысленной шуткой, если бы из этой шутки не выростала последовательно вся картезианская философия.

Бог, возможность которого обусловила возможность безысходного гносеологического отчаяния, и для чистого *ratio* есть в своей идее существо Абсолютное, т. е. Всемогущее. Раз возможна мысль, что он обманщик, то в соединении с другим его предикатом эта мысль означает, что он *всемогуший обманщик*; и если брать человека в чисто внешнем явлении, то что такое человек пред Всемогущим Обманщиком? Если Бог может делать так, чтобы я ошибался при счете 2 и 3 (а это Декарт справедливо уже допустил), что значат слова: «я подготовлю свой ум?..» К чему можно приготовить ум, ошибающийся <ся> при счете двух или трех и не знающий достоверности в вещах еще более легких? «Он не сможет мне ничего внушить». Почему? Существо, которое может внушить мне, чтоб я чувствовал небо, которого нет, видел звезды, которых не существует, существо, которое может внушить мне ошибку *при счете сторон четырехугольника*, — это существо не может мне ничего внушить? Странное дело! Если самый обыкновенный гипнотизер может совершать с своей жертвой все что угодно, может сделать, чтобы жертве этой казалось, что дважды два — пять, что прямая не есть кратчайшее расстояние между двумя точками, что законы логики для нее не обязательны, может вызвать в ней раздвоение, растроение, расчленение личности, может вызвать в ней по произволу сон и полное беспмятство, может сделать так, чтобы самая форма внушения, т. е. обмана, непрерывно менялась; если все это может внушить средний гипнотизер, подобный нам человек, то что бы мог сделать с людскими сознаниями Гипнотизер Абсолютный, обладающий непредставимым нами могуществом? Если бы Декарт (а вместе с ним и все верующие в силу и законное единодержавие чистого *ratio*) серьезно подумали о мрачных и безысходных перспективах, которые разверзаются от одной возможности о Боге—Обманщике,— у них закружилась бы голова от *гносеологического ужаса*, и они поняли бы, что *πρότων ψεύδος** этого тупика заключается в догматическом ничем не обоснованном *отождествлении чистой теоретической мысли с ratio*.

Декарт же, продолжая свое «отступление», говорит в третьем Размышлении (после второго Размышления, забыв окончательно о первом): «Если я найду, что Бог существует, то я *должен также решить*, может ли он быть Обманщиком». Притязание громадное! Но после всего сказанного не ясна ли его полная неожиданность? Если существует возможность, что Бог—Обманщик (гипнотизер, напр.), то уже вовсе не я должен решать, может ли Бог быть обманщиком, ибо я становлюсь как бы без прав. Для того чтобы я получил самую *возможность* решать подобные вопросы, для меня должно быть объективно даным, что Бог не Обманщик, т. е. должен быть дан критерий, возвышающийся над всеми даже возможными сомнениями. Если ж этого критерия нет, тупик, в который зашел Декарт, разрушен быть не может. Декарт задумал освободиться из тисков универсального сомнения своей формулой *cogito ergo sum*. Но мы, не входя в критику этого положения, вытекающую из других положительных принципов, укажем только, что сказанное выше уничтожает достоверность и этой формулы. Эта формула уже предполагает ту *Veracitas Dei**, которая Декарту понадобилась лишь для уверенности в существовании внешнего мира, ибо может ли быть для меня несомненным, что я *действительно* существую, если допустить то, что Абсолютный Обманщик, как бы играя и забавляясь, внушает мне иллюзию подобного восприятия, внушает мне самую *категорию действительности*, применяя которую к своему иллюзорному самочувствию, я с иллюзорной достоверностью познаю иллюзорную истину, что я существую?¹

¹ Отрицание формулы *cogito ergo sum* не заключает в себе ничего нелепого даже с практико-религиозной точки зрения. Вяч. Иванов употребляет остроумную формулу «*Fio ergo non sum*». Я становлюсь, значит, я еще не есмь. И в то же время «*Fio ergo sum*». Я нахожусь в процессе становления, значит, я уже есмь. Та форма, в которой я существую, не есть истинная (в платоновском смысле и даже по Декарту, формулу которого *veritas-esse* можно превратить в *esse-veritas***), и значит, я еще не есмь в подлинном смысле. С христианской точки зрения также всякий человек только *fit*, а не *est*, ибо для каждого возможно и *спасение и погибель*. Только переходя в трансцендентное, человек перестает *fieri* и начинает в подлинном смысле *esse****. Великий средневековый философ И. Скотт Эригена, говоря о родах бытия, утверждает это очень решительно. «*Quintus modus est, quem in sola humana natura ratio intuetur. Quae cum divinae imaginis dignitatem, in qua proprie subsistit, peccando deseruit, merito esse perdidit, et ideo dicitur non esse. Dum vero unigeniti Dei Filii gratia restaurata ad pristinum suae sub-*

IV

Значит ли это, что философия невозможна? что рассуждающей мыслью не может быть сделано то истинно-философское *начало*, без которого философия всегда будет ancilla theologiae, ancilla scientiae, и вообще ancilla-bitur*? Что философии, царственной философии как *особого* рода знания, как *самостоятельной* отрасли высокого ведения не существует?

Мы этого не говорим и никогда не скажем. Мы отметили неодолимые трудности в самом начале рассуждающей *мысли*, которая хочет отождествить себя с ratio, которая уже некритически связана этим ошибочным отождествлением и которая неминуемо заходит в тупик, если заранее примет в себя ограничения, ее природе противные. Теперь попытаемся критически разобраться в установленных трудностях.

В вопросе об исходном пункте рассуждающей мысли, т. е. в вопросе о той точке, оперевшись на которую мысль может начать свои построения, следуя своим внутренним нормам, и нераздельно слить в одно органическое целое две стороны, которые при анализе необходимо различить. Это — «что» и «как» исходного пункта. У Декарта «что» исходного пункта — cogito ergo sum; «как» — метод универсального сомнения.

Разберем обе стороны по порядку.

Что такое «что» исходного пункта? Мысль, которая займется философской рефлексией над своей природой, сущностью и значением, не вызывает себя творческим актом из *небытия*. Она уже есть, когда становится предметом своего собственного внимания. Ее «откуда» скрыто от нее непроницаемым мраком. Что же она в себе находит? Сменяющийся ряд объектов, которые она или сама производит, или находит внутренне-данными. Ни сами объекты, ни отношения между ними не представляют из себя чего-нибудь *абсолютно-устойчивого* и постоянного. В докритической мысли существует уверенность в налич-

stantive *statum*, in qua secundum imaginem Dei condita est, reducitur, incipit esse». De div<isione> nat<urae> I, 7 с.**. Оригинальный и любопытный украинский философ Г. С. Сковорода в своем диалоге «Наркисс» (написан в 60-х годах XVIII в.) говорит: «Ты соние истинного твоего человека... тебе всего нет... Знай, что мы *целаго человека лишены*». Юб_а изд. соч. Сковороды под ред. проф. Багалея, стр. 9 и 5***. В христианстве это мысль общая, т. е. и с практико-религиозной точки зрения формула Декарта представляется неточной и недостоверной.

ности неподвижных и твердых объектов. Но философское сомнение, производя революцию, показывает, что то, что считалось неподвижным, нет основания считать таковым. Рефлексия видит, что к какому бы объекту ни подошла анализирующая мысль, объект поддается и, уступая анализу, теряет устойчивость и начинает двигаться вместе с мыслью. Итак, *внутри* рассуждающей мысли: *πάντα ῥεῖ καὶ κινεῖται* *, а *вне* ее нет ничего и не может быть ничего, ибо все, что в подлинном смысле *вне* мысли, то — если мы не хотим вербального противоречия — не может быть и объектом мысли.

Но если *все* движется и течет, что из себя представляет мысль? Если она ни на что опереться не может, ни на чем базироваться не в состоянии, во что она обратится? Мысль, которая не может остановиться ни на чем, есть мысль ничего не мыслящая, ничего определенно не высказывающая, т. е., другими словами, не мысль. Итак, или мысль уничтожается и тонет в гераклитовской реке вечного и всестороннего изменения, или же она *должна* найти точку опоры. Вот откуда — алкание всякой вкусившей сомнения мысли и стремление во что бы то ни стало добраться до твердой почвы, отыскать «что» исходного пункта. Ибо, стремясь к надлежащей опоре, мысль спасается от неминуемой смерти. «Что» исходного пункта — это фиксация какого-нибудь объекта, принятие его не только за фактически данное, но и *аподиктически истинное*** Другими словами — это утверждение *материального* свойства: это перенесение свойств *самой* мысли на какое-нибудь из ее *содержаний*. Доселе все объекты рассуждающей мысли, ею в себе находимые, т. е. небо, земля, люди, растения, Бог и т. д., — были лишь ее объектами, т. е. ею охватывались и в ней находились. Универсальное сомнение крепнущей, себя осознающей мысли *подчиняет* ей все объекты: то, что в докритической мысли стояло твердо, было самим по себе и в той или другой форме *авторитетно* возвышалось *над* наивным, в себе неуверенным мышлением, то после универсального сомнения теряет характер твердости и авторитетности и само, подчиняясь критической мысли, уже находится *под* ее властью. Вся сила и абсолютность, которыми были полны объекты докритической мысли, переносятся на саму судящую мысль. Все, что есть авторитетного, властного и абсолютного, уже есть не что иное, как сама судящая мысль. Итак, мысль становится единственной абсолютной, в себе тождественной силой, которая среди

всеобщего изменения и обмана *одна носит потенцию истины*. Истины еще нет, но если что-нибудь может добраться до истины, то это только верно судящая, себе лишь послушная и ничем чуждым не затемненная мысль.

Но мы сказали уже, что мысль гибнет и прекращается, если ей не на что опереться, если все содержание ее абсолютно текуче и неустойчиво. Попробуйте, например, составить суждение, если субъект вам не дан, предикат также не дан и отношение между тем и другим неизвестно. Итак, если мысль существует, то ей должны быть присущи твердые, устойчивые логические моменты, двигаясь между которыми мысль как таковая может быть мыслима для себя же самой. Эти моменты непременно суть ее *содержания*. Ибо если это не содержания, то что же будет мыслить, двигаясь между ними, судящая мысль? Всякое «что» — есть содержание. Эти логические «что» должны быть внутренне однородными с мыслью, иметь с нею одну и ту же природу, должны быть как бы «прозрачны», составляя с нею *одно*. Другими словами, фактические «что» содержания мысли должны стать логическими «что» ее внутренней жизни. Только при таком условии мысль может *осуществиться* в них и они — стать доступными мысли. Отсюда стремление мысли возобладать «данным», усвоить его себе.

Это стремление существенное, безусловное, ибо судящая мысль не в состоянии свои прежние содержания *уничтожить*, перевести в *небытие*. Но, не будучи в состоянии их уничтожить, может ли она допустить, что <бы> они пребывали в ней в том нерастворенном, чуждом и внешне-данном состоянии, в котором они были даны ей в ее докритической эпохе? Тогда зачем же ей было выходить из этой эпохи? К чему было универсальное сомнение, если оно привело к тому, что по-прежнему мысль, заключаемая в тесные рамки своей собственной жизни, имеет кругом себя чуждый и внешний мир непонятных объектов? Она освободилась от их власти. Но не призрачно ли это освобождение? Ведь они опять по-прежнему с ней и в ней; а ведь власть их только в этом, от нее независящем присутствии в ней и состоит. Итак, мысль или должна замереть и затихнуть, признав свое бессилие и ничтожность, или она должна вступить в борьбу не на жизнь, а на смерть со всеми объектами, в ней содержащимися, и *покорить* их.

Итак, чтобы *быть*, мысль *должна* предпринять обратное завоевание всех тех объектов, авторитет которых она

уже свергла, но сила которых по-прежнему ее давит и подавляет.

Каким же образом предпринять это завоевание? Необходимо в мире текущих объектов, которые сомнением не уничтожены, а всего лишь сдвинуты с мест, занимаемых ими в докритическую эпоху, найти точку опоры. Необходимо в сфере подвижных и неустойчивых *содержаний*, мысли данных, найти хоть одно содержание, которое было бы столь *внутренне сообразно* мысли, чтобы во всех частях было безусловно прозрачно для мысли, чтобы, принимая его, мысль оставалась самою собою, не затемняя своей внутренней очевидности, всегда ей присутствующей, не превращаясь из чистой, в себе лишь живущей стихии в сложное, инородное, уже не вполне ей понятное соединение. Другими словами, содержание, на которое падет выбор мысли, *должно само иметь природу мысли*, и только опознанное как имеющее таковую природу оно может послужить действительной точкой опоры.

V

Новая философия, вкусивши универсального сомнения, естественно стремилась к отысканию «что» исходного пункта, через который мог бы быть отвоеван обратно весь мир данных объектов, завоеванных у наивного мышления философским сомнением. Но это искание было наивным, неметодичным и немощным.

Это тем более замечательно, что тут шел вопрос о самом существовании философии как самостоятельной дисциплины. Больше того, тут шел вопрос о правах философии и философов учить и поучать, сражаться с традицией, уничтожать «суеверие», изгонять из всех областей жизни, мысли и чувства все то, что было несогласно, может быть, совершенно с «частными», по существу ни для кого не обязательными мнениями отдельных мыслителей. Гордость просветительного рационализма прямо пропорциональна его философской необоснованности, и эта необоснованность уже ясно видна из той невнимательности, с которой рационализм всех оттенков и разветвлений всегда относился к вопросу об исходном пункте философствующей мысли.

Мы уже видели, с какой легкостью Декарт остановился на *cogito ergo sum*. Не говоря уже о том, что переход к этой формуле, как было указано выше, не обоснован

и даже после высказанной мысли о Боге—Обманщике и незаконен,— формула эта, взятая сама по себе, как исходный пункт не годна. Ибо что такое я *есмь*? Для того, чтобы «я есмь» было действительно достоверным положением, нужно, чтобы смысл его был точно установлен. Необходимо, чтобы я знал себя во всей глубине своего существа, чтобы мое «я» было в том смысле абсолютно прозрачно для рассуждающей мысли, в каком мы установили выше. Но мы знаем, что проблема личности, проблема нашего «я» — есть одна из самых запутанных, самых сложных и к тому же наименее изучаемых проблем философии. Но если «я» — есть величина неопределенная, т. е. неизвестная,—какой определенный смысл имеет положение: я есмь? Оно логически равно: есть X. Что есть это X—нам неизвестно. Итак, формула Декарта, как справедливо говорит Лихтенберг*, преобразуется в *cogitat — ergo est*. Но и вторая часть положения: *est* — неопределенна, ибо роды и виды *esse*** весьма различны. Если даже мы возьмем психологически переживаемое нами наше бытие, то как ни необоснован переход от чистой мысли к такому сложному объекту,— и это не поможет, ибо наша душевная жизнь есть величина *переменная*. Сегодня она такая, завтра другая. Виды нашего психического бытия неодинаковы и весьма различны¹.

Кроме Декарта, ни один из новых философов не ставил сознательно задачи: определить исходный пункт рассуждающей мысли. Вот почему то, что последующие философы *бессознательно* принимают за таковой, полно еще большей необоснованности.

Если спросить Локка, Беркли или Юма, что они считают исходным пунктом философской мысли,— они ничего не ответят. В этом вопросе они гораздо больше догматики, чем Декарт. Локк просто начинает свои размышления с *sensation* и *reflection*^{2***}. Беркли считает совершенно правильным такое начало³ и оспаривает

¹ В. Соловьев справедливо и остроумно говорит: «Декартовский субъект мышления есть самозванец без философского паспорта. Он сидел некогда в смиренной келии схоластического монастыря, как некоторая *entitas, quidditas* или даже *haecceitas*****. Наскоро 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 взялся этот властитель дум и кто он такой». — «Первое начало теоретической философии». Собр. соч., т. VIII, стр. 171*****.

² «Опыт о человеческом разуме», кн. II, гл. I*****.

³ «Трактат о нач<алах> чело<в>ческого <знания>». § I*****.

Локка лишь в выводах из такого начала. Скептический Юм продолжает анализ лишь до *impressions* и *ideas*^{1*} и, дойдя до них, принимает их за нечто простое, неразложимое и данное. Почему *sensation* или *impression* суть нечто простое и, главное, *первое* в их рассуждениях, и остается совершенно неизвестным. Если мы сами себя спросим, могут ли «ощущения» Локка или «напечатления» Юма быть приняты за «что» исходного пункта,— мы необходимо должны ответить *отрицательно*. И «ощущение» и «напечатление» суть термины, во-первых, многосмысленные, во-вторых, ни в каком смысле не определенные. Что такое «ощущение»? В ряду текучих объектов рассуждающей мысли — «ощущение» — есть *одно* из многих, пока проблематических содержаний, не отличающихся от других содержаний ни ясностью, ни простотой. Ощущения как ощущения, т. е. ощущения *чистого*, мы просто не знаем; оно нам не дано, как не даны физику атомы. В том виде, как его знают *философы*, оно есть не непосредственно-данное мысли, а результат сложной философской абстракции². Но исходным пунктом не может быть сложное, ибо овладение сложным уже предполагает *in datis* тот опорный пункт, который находится пока *in quaesitis*^{**}. Кроме того, «ощущение» как термин «соотносительный» предполагает много весьма неэлементарных и весьма неясных вещей. Если *actiones sunt suppositorum*, то не менее и *sensationes sunt suppositorum*. Но субъект ощущения предполагает объект ощущения. Если же неизвестны ни субъект, ни объект, ни *fundamentum relationis*^{***} между ними (а это может быть известным лишь в самом конце философского изыскания, а никак не в его начале), то спрашивается, какой определенный смысл можем мы придать слову «ощущение»? Очевидно, никакого. Содержание этого термина варьируется в зависимости от тех или иных общих воззрений мыслителей. Так, например, для Локка «ощущение» есть нечто

¹ «Исследование о чело<е>ческом разум<е>», II гл.****.

² «Чистое ощущение есть абстракция». — Вундт «Ос<о>вания физ<и>ологической псих<о>логии», стр. 739. «Чистые ощущения предполагают двоякое отвлечение: 1) отвлечение от представлений, в состав которых входит ощущение; 2) отвлечение от простых чувствований, с которыми они связаны». — Вундт «Очерк<и> психологии», § 6—1. «Строго говоря, нельзя определить, что такое ощущение... Непосредственные ощущения можно испытывать лишь в самые ранние дни сознательной жизни. Для взрослых же... они *совершенно невозможны*». Джемс. «Психология», пер. Лапшина, 10 стр.*****.

такое, что свидетельствует правдиво и ясно о первичных свойствах вещей. Для Беркли «ощущение» — это знак или, лучше, напечатление, вызываемое в «духах» — их всемогущим Творцом. Для Юма (ибо его «напечатление» равнозначно «ощущению» Локка) «ощущение» — это психическое переживание, которому неизвестно что соответствует и которое неизвестно по каким основаниям является высшим критерием опыта. Итак, можно только удивляться, каким произвольным, каким некритическим образом английский «эмпиризм» XVII и XVIII вв. *начинал* свои философические рассуждения и какие спорные, догматические положения клал в *основу* своих «осторожных» скептических построений.

Можно было бы думать, что роль *судьбы*, которую Кант столь любил принимать на себя во всех вопросах, обяжет главного обоснователя философского критицизма начать свое исследование с выяснения кардинального вопроса об исходном пункте критической мысли. Но, к сожалению, внимание Канта ни разу не остановилось на этом вопросе. Трансцендентальный метод, которым он оперировал при обосновании и развитии своего критицизма, уже *предполагает* решенным вопрос об «что» исходного пункта, и решенным вполне бессознательно. «Трансцендентальный метод» Канта есть не что иное, как философская рефлексия над условиями возможности априорного знания. Если же мы спросим, о каком априорном знании он говорит, то окажется, что он имеет в виду априорные (синтетические) принципы отдельных отраслей знания (математики, естествознания, метафизики). Как бы ни решал Кант этого вопроса и какие бы выводы ни делал из своего решения — совершенно очевидно, что в продолжение всего своего трансцендентального исследования он *ни разу не усумнился в реальном существовании математики, естествознания и метафизики*, и в существовании именно в *том виде*, в каком они являются объектом трансцендентального анализа в «Кр<итике> ч<истого> разума». Для Канта всегда и постоянно математика, естествознание и метафизика суть *твердые, устойчивые объекты* (можно сказать, вещи в себе), которые адекватно им познаны, так что все сказанное об них Кантом относится к той математике, к тому естествознанию, к той метафизике, которые существуют вне Канта, скажем для краткости, как феномен психической жизни человечества. В этом и заключается неосознанное «что» исходного пункта «критицизма».

Тут одна из огромных предпосылок кантовской философии. В самом деле, откуда Кант знает, что есть математика и естествознание именно в том культурно-психологическом виде, в каком он принимает их как объект своего исследования, что есть метафизика, в которой работали «прекрасный аналитик Баумгартен»*, «самый значительный философ догматизма Вольф»**, в которой «с самого ее возникновения не появлялось ничего более значительного, чем скепсис Юма»? Несомненно, все эти утверждения представляют из себя сложную комбинацию весьма сложных и различных *познаний*, уже приобретенных, уже *данных до начала* трансцендентального исследования. Не ясно ли, что начинать «критику» всех видов познания, имея в запасе в качестве безусловно неотчуждаемого капитала такие сложные познания, — это позиция в высшей степени диалектически выгодная, но вместе с тем глубоко некритическая? Что это запас действительно неприкосновенный, остающийся неиспользованным, как опознанная ценность во все время исследования, явствует из того, что все положения критицизма им *обусловлены*; попробуйте эту твердую почву мысленно удалить, и ни в одном пункте кантовской философии вы не найдете определенного, уловимого смысла. Кант никогда не пробовал эти сложные познания, лежащие в основе его рассуждений, подвергнуть анализу¹ и так или иначе их обосновать. Но, принимая их за данное, Канту легко было сражаться с метафизикой, живущей идеей знания, адекватного природе вещей, потому что в этих познаниях, несознанных и хорошо спрятанных, у него была та точка опоры, то твердое «что» исходного пункта, при помощи которого Архимед мысленно переворачивал землю и при помощи которого Кант думал так же «мысленно», т. е. призрачно, перевернуть *globus intellectualis* человечества.

¹ Коген справедливо иронизирует над тем «несомненно», которым Кант в «Введении» начинает свое исследование. «Kommentar z<ur> Immanuel Kant's Kr<itik> d<es> r<einen> V<er<unftes>», стр. 8. Но сам-то Коген, как справедливо говорит кн. Е. Н. Трубецкой, считает по примеру Канта, что «всякая философия должна ориентироваться в факте данной науки. Он принимает это положение как аксиому и считает его *вечным* элементом системы Канта». — «Панметодизм в этике». — «Вопр<осы> фил<ософии> и псих<ологии>», кн. 97, стр. 131; Ethik d<es> reinen Wille, S. 65***. См. также статью г. Яковенко о Когене в первом вып. «Логоса»: «трансцендентальная философия ориентируется на факте науки» (стр. 203)****.

Если Канту с самого начала известно так много и, главное, так достоверно, что он уже не считает даже нужным проверить правильность столь обширных допущений,— то, очевидно, его «критицизм» весьма относителен в своем критическом достоинстве и его философия есть, правда, замечательная и глубоко оригинальная, но все же одна из многих систем новой философии, несколько не более критических, чем система, например, Лейбница или система почтенного, столь нелюбимого Кантом Беркли¹.

¹ Характерно, что и неокантианство делает в другом виде указанное допущение Канта. Так, Риккерт в первой главе своего «Предмета познания», озаглавленной *гносеологическое сомнение*, говорит: «То, что наука совершила в течение тысячелетия, обладает значением, не зависящим от всякого гносеологического исследования». — Пер. Г. Шпетта, стр. 16—17*. «Только благодаря тому, что мы ограничиваем сомнение гносеологической областью и оставляем неприкосновенным достоверность результатов эмпирических наук в их области, мы приобретаем для теории познания собственную область, что иначе с правом могло бы оспариваться». Мы изумляемся. Кто бы мог с правом это оспаривать? Или науки вне сомнения — тогда о какой связи с принципом *de omnibus dubitandum*** говорит Риккерт (стр. 16)? Зачем, играя словами, говорит: «У гносеологии только одно средство стать на точку зрения по возможности свободную от предпосылок, она старается во всем усумниться» (стр. 18)? Или же и наука как в своем существовании, так и в своих результатах и принципах — может и *должна* стать предметом философского сомнения — тогда о какой «независимости» науки от философии может быть речь? Что-нибудь одно: или методы и результаты отдельных наук — есть последний верховный пункт мысли — тогда философии быть не должно, ибо она излишня и должна попрошайничать у отдельных наук, как ее хотели заставить попрошайничать иногда в средние века у теологии, — или же и над наукой существует еще более высокая инстанция *критической мысли*, и тогда наука в такой же мере объект сомнения с проблематичными правами и ценностью — в какой объектом философского сомнения является, например, существование внешнего мира. Еще догматичнее выражается Риккерт в новой статье своей «О понятии философии», помещенной в первом выпуске «Логоса». «Теоретическая философия... исходит из культурного блага «науки». В науке окристаллизовывались в течение исторического развития теоретические ценности истины, и только исходя из науки, сможем мы к ним подойти» (стр. 41)***.

Эта *предвзятость* современных философов поистине замечательна! Для Риккерта лежит «табу» на отдельных науках; для Авенариуса само собой ясно такое сложное положение: существуют мои ближние и что они «такие же существа, как я, а я такое же существо, как они». Это «эмпириокритическое» основное допущение принципиального человеческого равенства. — «Человеческое понятие о мире» (Отд. I, гл. 1, §14, также гл. 2, § 38)****. Оно лежит в основе всех эмпириокритических «построений». Но почему, напр., не допустить, что все люди бессмертны, и не начать строить какую-нибудь теологическую систему? Или почему не допустить, что звезды

Таким образом, то, что в наиболее критических системах новой философии принимается за «что» исходного пункта, не осознано, не обосновано и явно не годится для такой роли. Из того, что сказано выше, это вытекает с необходимостью.

Мы сказали, что «содержание», на котором рассуждающая мысль остановится как на исходном пункте, *должно само иметь природу мысли*, и только опознанное как имеющее такую природу оно может стать действительной точкой опоры. Это требование вырастает в еще более обширное и важное последствием требования, если мы всмотримся в его значение.

Предположим, что мы найдем такое «содержание», найдем точку опоры, что из этого выйдет? Мысль приобщит это «содержание» к себе как «свое», как единое с нею, но этим мир остальных текучих объектов не завоевывается, ибо та пропасть, которая разверзалась между рассуждающей мыслью как таковой и всем миром данных и чуждых объектов, снова разверзнется, но уже между судящей мыслью, *усвоившей* себе одно «содержание», и *остальными всеми объектами*. Если мысль назвать A , а мир неизвестных объектов nX , где n обозначает неопределенное множество, тогда после усвоения *одного* из «содержаний» данной судящую мысль можно обозначить через $A + 1$, а мир чуждого мысли через $X (n - 1)$. Для того чтобы оставшуюся пропасть уничтожить (а без этого мысль всегда будет находиться в том самоубийственном положении, когда рядом с ней и в ней будет существовать огромное нечто, абсолютно ей чуждое и в этом чуждом виде абсолютно ею неприемлемое) — необходимо, чтобы мысль нашла новый опорный пункт и, завоевавши его, стала отвоевывать третий и, отвоевавши его, приниматься за четвертый и т. д. до тех пор, пока она не отвоеует безусловно *весь* мир объектов, т. е. судящая мысль будет тогда $A + n$, а мир чуждых,

имеют определенное влияние на судьбы людей, и не построить какой-нибудь астрологической системы? Допускать можно что угодно, нужно помнить только степень произвольности своих допущений и, помня это, не выдавать за что-то научное, даже *единственно* научное, то, что в существе своем не менее произвольно, чем система Каббалы или алхимические воззрения какого-нибудь Парацельса. Л. М. Лопатин справедливо говорит: «Великий завет Декарта, что философ должен все принимать только в меру его очевидности и логической вероятности, .. *никогда не был забыт так основательно, как в наши дни*». — Настоящее и будущее философии в «Характеристиках», стр. 89—90*.

внешне-данных объектов будет $X(p - p)$, т. е. будет равным 0. Только в таком случае судящая мысль найдет действительное «что» исходного пункта.

Но какой же это *исходный* пункт? Это уже заключительное «что» философии. А если так, то «что» *исходного* пункта, взятое в отдельности и оторванности от всех других «что», по существу *невозможно*. Вот откуда неудача всех разобранных выше попыток найти «что» исходного пункта. Или в этом «что» познаются безусловно *все* «что», данные мысли (т. е. природа, люди и Божество), или это «что», взятое в его оторванности (даже если бы оно было возможно), говорит лишь о себе, и мир чуждых объектов для мысли по-прежнему остается чуждым и насильственно данным.

Итак, «что» исходного пункта, оторванное от всех других «что», невозможно,— и самая задача искать именно такое «что» для рассуждающей мысли есть та ложная постановка проблемы, которая, будучи искусственной в своей основе, по необходимости приводит лишь к фиктивным результатам.

VI

Теперь обратимся к выяснению «как» исходного пункта. У Декарта этим «как» является прежде всего метод универсального сомнения. Мы видели, что универсальное сомнение, проведенное с большею настойчивостью и с большей последовательностью, чем это сделано Декартом, приводит к тупику. Мысль о Боге—Обманщике, гипотетически уничтожая всякую достоверность, подвергает рассуждающий *ratio* в безысходное гносеологическое отчаяние. Принцип «ясности» и «отчетливости» поглощается этим отчаянием и теряет, таким образом, права на философское существование. Что же остается?

Это самый критический пункт философии, желающей обладать действительной самостоятельностью. Не разрешив вопроса, здесь стоящего, философия теряет всякое право на существование. Ибо, если она не в состоянии отмахнуться от химерической мысли о всемогущем Обманщике, она всецело и навсегда попадает во власть этой мысли.

Если мы всмотримся в ход рассуждения Декарта, в результате которого у него появляется его гносеологическая химера, мы увидим, что он в продолжение всего

своего первого «размышления» непрерывно *аргументирует*, и самая химера не просто как *deus ex machina* * заполняет его воображение (правда, всего лишь на одно мгновение), а является *логически обоснованным результатом целой цепи логических доказательств*.

Итак, логически правильный ход рассуждения необходимо приводит к «химере». С другой стороны, возможность химеры, очевидно получившей жизнь от этого логически обоснованного рассуждения, уничтожает достоверность и логики, превращая логические, внутренне нормативные процессы в произвольную, химерическую игру забавляющегося гипнозом Абсолютного. Получается, по-видимому, безысходный «логический круг». Хронос, поедавший детей, рождает фатального Зевса, который свергает господство давшего ему жизнь отца.

Возможен ли выход? И если возможен, то *как*?

Выход наметится, если мы выясним, почему данный тупик так фатален для чистого *ratio*. До сих пор мы не останавливались на сущности *ratio*. Теперь это необходимо сделать.

Что такое *ratio*?

Прежде всего приходится исторически констатировать, что в качестве *ratio* определила себя философская мысль нового времени. *Ratio* есть тот *образ*, в котором предстала *себе самой* мысль в рефлексии новой философии. *Ratio* — эта та внутренне определенная *концепция*, которую возымела *о себе* новая философская мысль. Итак, *ratio* прежде всего историко-философский факт. Это попытка самоопределения мысли, сделанная в определенный момент и легшая в основу всего нового и новейшего философствования.

Всякое самоопределение мысли необычайно ответственно, ибо когда мысль определяет что-нибудь *вне* себя, то определение это связывает для мысли только тот предмет, который подвергся определению. Когда же мысль определяет *себя*, ограничение вносится не в тот или другой объект, а в *самую* мысль, в тот самый *орган*, который оперирует всеми содержаниями мысли, т. е. ограничение вносится во всю совокупность мыслимого. Подвергая себя тем или иным определениям, мысль *взнуздывает* себя именно в тех направлениях, в каких себя определила, т. е. взнуздывает себя тем сильнее и неумолимее, чем сильнее и неумолимее отчетливость ее самоопределения. Признав в себе те или иные определения как внутренне ей присущие и составляющие ее *истинную* природу,

мысль простым фактом этого признания отрицает многие другие возможные определения и, объявляя их за непринадлежащие к ее истинной природе, противопоставляет их себе как *не-мысль*, как что-то нерациональное, как психологическое <и> только психологическое, как что-то такое, что дано только фактически, а не в порядке идеальном и потому по существу ложное и несуществующее.

Огромной предпосылкой всей новой и новейшей философии является акт самоопределения философской мысли в качестве *ratio*. В этом самоопределении есть более внешние и более внутренние моменты. Первые более спорны и по-разному признаются в разных школах. Так, вопрос о врожденности некоторых свойств и идей разума по-разному разрешается в континентальном картезианстве, в английском эмпиризме и в кантовском трансцендентализме. Вторые, т. е. более внутренние, моменты самоопределения признаются всем новым философским сознанием бесспорными и являются общими у всех философов, стоящих на той великой магистрали новой философии, которая тянется от Декарта к Канту, от Канта к Гегелю и от Гегеля к трансцендентализму наших дней.

Чтоб вернуться к теме этой статьи, мне приходится удержаться сейчас от исследования во всем объеме только что затронутого вопроса. Мне нужно сказать не об составе и границах того самоопределения мысли, которое легло в основу общеевропейского рационализма, а о тех признаках декартовской концепции мысли, которые сделали невозможным для декартовского *ratio* победу над им же вызванной гносеологической химерой. Но все сказанное о декартовском *ratio* будет иметь *типическое* значение.

Основная черта декартовской концепции мысли в ее чистой *пассивности*. Если судящая мысль есть живая сила, непрерывно излучающая из себя бесконечные цепи суждений, то *ratio* у Декарта есть *мертвая схема суждений*. Чистая пассивность *ratio* обуславливается самым *методом* самоопределения мысли. То направление, родоначальником которого был Декарт, приступает к самоопределению совершенно определенным *способом*. Оно прежде всего берет мысль как чистый *объект*, т. е. оно делает мысль предметом пассивного созерцания, которое есть *умственное зрение*. Как в видении предмета глазом необходимо, чтоб предмет был отделен от глаза

известным пространством (так что глаз всегда видит *внешнее*), так в картезианском созерцании свойств мысли мысль берется на известном расстоянии, т. е. оторванно от того, что ее созерцает. В этом *πρότων ψεύδος**, ибо поставляемая таким образом мысль-объект есть явно не то, чем является во внутренней деятельности своей мысль-субъект. Пассивное созерцание той мысли, которая предстает умственному зрению в виде *только объекта*, может открыть и зафиксировать в мысли только те признаки пассивности и только ту статичность строения, которых в мысли-субъекте *нет*, которые обусловлены не объективными и реальными свойствами мысли, а искусственными условиями рассмотрения. Как бы ни властна была эта искусственность над *психологией* человеческого мышления — логически она совершенно неправомерна и критическим исследованием должна быть в корне отвергнута.

Если взять то, что видит глаз в *чистом* виде, то образ видения будет лишен всяких динамических определений¹.

Делая мысль чистым объектом пассивного созерцания, т. е. умственного *зрения*, Декарт и те, кто пошел по его стопам, вынуждены самой позицией своей игнорировать в мысли активность, динамичность, самопроизвольную автономную жизнь, которые не *видятся*, а *ощущаются* в себе мыслью, и которые, по существу дела, никогда не могут стать чистым, зрительным аполлинически ясным *объектом* мысли.

¹ Отношение воли к суждению, т. е. к мысли, устанавливаемое Декартом в четвертом «Рассуждении», рассматривает эти две области как совершенно обособленные. Свободная воля задерживает или пускает в ход суждения совершенно наподобие того, как эта же воля заводит или останавливает, например, часы. Мысль как таковая есть лишь *механизм*, имеющий свою структуру, но приводящийся в движение извне — волей. Даже у Мальбранша, августинизм которого должен был бы сделать более внимательным к настоящей природе мысли, отношения суждения к воле остаются совершенно те же, что у Декарта. «*Рассудок не судит никогда*, потому что он только представляет... В действительности судит одна воля».— *Rech<e> de la vérité*, кн. I, гл. II, § 1**. Итак, «рассудок лишь представляет, и лишь воля одна судит. (Ibid., § 1), т. е. рассудок лишь пассивное зеркало, лишь известной конструкции механизм, а двигательная сила *лишь* в воле, *внешней* рассудку.

Но так как и о воле как объекте познания судит тот же *ratio*, который сам себя превратил в механизм, то и воля мыслится под *схемой механизма*. Но если и воля механизм — то вся Вселенная в своей совокупности есть метафизический автомат или та «божественная машина», о которой так любил говорить Лейбниц. (Напр., *Monadologie*, §§ 18, 64) ***.

Теперь нам понятно, почему Декарт и всякое картезианство вообще оказались бессильными перед химерой Бога—Обманщика.

Ratio, как чистая схема суждения, как инертная безжизненная абстракция с призрачной сущностью, встречается с глазу на глаз с идеей Бога—Обманщика. Что перетянет? Что окажется более сильным: ratio или эта идея? Если эта идея есть чистая гипотетичность, страшная лишь своей отвлеченной *мыслимостью*, то и ratio — есть чистая схема, совершенно лишенная движущей силы. Очевидно, ratio и живущая в его призрачной сущности химера — раз встретившись, должны *застыть в неподвижности*. Химера не может пропасть, ибо она есть кровное детище ratio,— ratio не может сдвинуться с места, ибо химера, как мы уже показали, отнимая всякую достоверность, отнимает у ratio всякую область его применения. Это *мертвая точка* рационалистической философии. *Воля есть сила, посторонняя ratio*. Она побуждает ratio делать суждения, механически приводя в движение чуждый ей автомат рассудка. Но в «Логическую мельницу» (выражение Карлейля*) попала идея, не могущая быть перемолотой и потому фатально остановившая жернова. Сколько бы воды ни лилось на колеса, т. е. сколько бы воля ни побуждала остановившийся в гносеологическом отчаянии ratio—выйти из охватившей его неподвижности,— мельница не может уже заработать — ratio не может уже рационализировать ни над чем.

Итак, причина полной и принципиальной безоружности ratio перед химерой заключается в *химеричности рационалистической концепции мысли*. Т. е. причина гносеологической безвыходности, в которую попал Декарт, кроется не в самой мысли, а в произвольном и узком ее самоопределении. Если бы мысль Декарта (и всей новой философии) не связала себя заранее *не* свойственными ей определениями, если б неотъемлемым и основным качеством ratio не были бы признаны: чистая пассивность и всякое отсутствие жизни в себе — спор между химерой и мыслью мог бы иметь логическое продолжение и должен был бы кончиться полной *победой мысли*. Мысль, перейдя в наступление, могла бы отнять у химерической идеи Декарта даже то призрачное существование, которое коренится в призрачной природе ratio,— и навсегда с нею покончить.

Показать, что мысль как таковая (а не ratio), т. е. живая и автономная человеческая мысль, необходимо побеждает химеру, — очень нетрудно.

VII

Живая мысль, вступая в единоборство с идеей Бога—Обманщика, спрашивает: эта идея носит природу *идеи*, т. е. логической мысли, или же какую-нибудь иную природу? Нельзя уйти от этого вопроса, сославшись на то, что идея Бога—Обманщика своей наличностью в мысли как бы налагает арест на ее деятельность и, значит, не позволяет ей задавать этого вопроса, ибо эта идея может остановить деятельность мысли только в том случае, если она *логически* докажет мысли, что мысль неизбежно носит в себе возможность этой идеи и потому неизбежно впадает в то самопротиворечие, из которого, как мы показали, нет выхода для чистого ratio. Доказать это логически химере необходимо, потому что в противном случае мысль просто не станет считаться с нею, не находя для этого никаких оснований, и, кроме того, если химера не обоснует себя логически в мысли, она не может внедриться в мысль, не сможет стать внутренним, имманентным противоречием, которое одно и страшно для мысли.

На поставленный вопрос может быть два ответа.

1. Ответ положительный: химера говорит: да. Она носит природу логической мысли. Но тогда мысли как таковой беспокоиться нечего. Если химера носит природу мысли и является *объектом* логической мысли, тогда она находится всецело во *власти* этой мысли. А раз власть мысли простирается так далеко, что ей подчиняется сама эта химера, то в случае даже действительности этой химеры мысль не была бы в обмане, ибо если даже допустить, что Бог есть, что Он Обманщик и логическая мысль есть результат Его простого гипноза, — то и в таком случае власть логической мысли была бы столь велика, что *она охватывала бы и такое положение вещей*: и при таком положении вещей Абсолютное со своим Всемогушим гипнозом попадало бы в одну из категорий *мысли*, и мысль имела бы в этом случае совпадение с объектом, полную ему *соответственность*. Это значит, что мысль как таковая цельна и неуничтожима в своей цельности и химера Бога—Обманщика (по самому существу допущения, которое всегда носит природу мы-

сли и делается мыслью) не может быть страшна для мысли как таковой. Итак, мысль как таковая, чистое «как» мысли остается *неизменным*, что бы ни предполагать. Оно той вечной абсолютной природы, которая не может ни пострадать, ни претерпеть какого-нибудь изменения ни от какого самого дикого, самого произвольного по содержанию, но по форме подчиненного логике допущения. Другими словами, принцип универсального сомнения, будучи сам деятельностью чистой мысли, методически проведенный, приводит к несомненному «как» исходного пункта: к чистой мысли как таковой, цельной, простой, неразложимой.

2. Теперь ответ отрицательный. Химера говорит: нет. Она не носит природу логической мысли, для мысли она *непроницаема* и потому ей неподвластна; и потому всю свою силу, о которой мы говорили, она сохраняет не только для *ratio*, но и для рассуждающей мысли как таковой. Например, идея Бога—Обманщика явилась не в результате логических соображений, а схвачена чистой *интуицией*. Предположим, что это такое же *усмотрение*, какое бывает при мгновенно мелькнувшем чувстве, что данный человек вор или убийца. Философ вдруг усумнился, не водит ли его какой-то злой гений в заколдованном круге¹, и усумнился настолько вдруг, настолько одними чувствами, одним настроением, что не может привести никаких оснований, а *просто сомневается*, другими словами, переживает *чистый аффект сомнения*.

Приведенный пример имеет два смысла. Первый смысл тот, что сомнение схвачено *интуицией*, а не логикой, совершенно *иррациональным* переживанием, а не обдуманном выводом. Что бывают *иррациональные переживания*, т. е. такие переживания, которые не укладываются в узкие рамки чистого *ratio* (напр., чудеса, энергично отвергаемые даже весьма религиозным *ratio* Канта),— это мы пока не будем ни отрицать, ни утверждать с точки зрения чистой мысли. Но что могут быть такие переживания, которые *немыслимы*, т. е. несообразны мысли как таковой, недоступны и чистому «как» мысли,— это должно быть решительно нами отвергнуто. Все, о чем может быть сказано, что оно есть, уже тем самым

¹ Любопытно, что Авенариус в нерешительном предисловии к решительному произведению своему «Человеческое понятие о мире» говорит: «Или, быть может,.. какой-то «злой гений» «водит в круге» как раз того отважного мыслителя, который старается быть последовательным?» — Пер. Н. Самсонова, стр. IX.

как-то сообразно мысли, ибо охватывается категорией бытия. И немыслимо в абсолютном смысле лишь то, чего абсолютно нет. Тут происходит смешение психологии дискурсивно-человеческого мышления с чистой природой логической мысли. То, что мыслится или излагается в ряде медленно развертывающихся соображений, может в момент открытия переживаться с сильной эмоцией, как мгновенное озарение, как молниеносная интуиция, но это нисколько не говорит о том, что это озарение или эта интуиция не сообразны внутренне с мыслью как таковой. Даже в области самой рациональной науки — математики — крупные открытия всегда делались интуитивно и часто с великим эмоциональным¹ подъемом, и только потом чистая логика этих интуитивных усмотрений принуждена была принимать по существу вовсе не необходимо с ней связанные дискурсивные формы.

Поэтому если сомнение, которое хотят сделать страшным для чистой мысли, схвачено *интуицией*, то мы, оставляя в стороне вопрос о форме этого переживания, имеем полное право спросить о его *содержании*. А это содержание по своему весьма положительному характеру очень далеко от логической неопределенности, ибо оно означает полное *совпадение субъективно-переживаемого с объективным порядком и строем Вселенной*. Тут как бы постигается адекватно и полно скрытая от других тайна мира. Это соотношение между постигающим и постигаемым несомненно глубоко логично и как таковое уже предполагает ту имманентную власть над собой чистой мысли, о которой мы говорили выше по поводу первого положительного ответа химеры.

Итак, остается второй смысл. Сомнение берется как *чистый аффект*, лишенный всякого объективного содержания. В нем нет ни постигаемого, ни постигающего, в нем нет никакого прозрения и никаких интуиций; ни об каком «что» это сомнение не говорит, ни к чему вне себя не относится, это совершенно чистое, взятое лишь в себе, голое «как». Оно не говорит, ни «что», ни «почему», ни «зачем». Если Кратил, ученик Гераклита, в знак своего крайнего скептицизма молчал и только водил пальцем², символизируя этим, что все объято вечным течением —

¹ Лучший пример глубоких эмоций, связанных с первоначальными математическими интуициями, представляет пифагорейзм. Весь пифагорейзм есть глубочайшая религиозная эмоция, вызванная усмотрением математической основы мира.

² Arist <oteles> Met <aphisica>, 4 кн., 5 гл., 1010 а.

изменением и потому ничего достоверного нет, то это еще далеко не полный скептицизм, ибо все-таки пальцем он водил и выражал этим движением очень много объективного содержания. Но если б он перестал водить пальцем, ибо усумнился бы в вечном течении вещей, и его сограждане, заинтересовавшись его неподвижностью, спросили бы его, в чем он сомневается,— и он ответил: «не знаю», почему он сомневается,— и он ответил бы: «не знаю», наконец: сомневается ли он? — и он ответил бы: «не знаю» — то не вправе ли были бы они, по совету Шопенгауера, послать за врачом? И не вправе ли были бы мы: или назвать подобного рода сомнение *патологическим*, как его справедливо называет Л. М. Лопатин¹, или же скорее *нигилистическим*, имеющим основание в той распушенной воле, которая, отказавшись от норм и морали, и мысли, и чувства, просто-напросто *потешается* и, *sit venia verbo!* — хулиганствует².

Тут или патология, или запирательство, или болезненное расстройство органических функций, или нигилистическая настроенность, вернее расстроенность воли. Но как бы мы положительно ни квалифицировали подобное состояние и чем бы оно ни было, взятое само по себе,— ясно одно: для рассуждающей мысли, ищущей определить чистое «как» своего исходного пункта, оно не может представлять никакого интереса. «Я страдаю печенью», «я страдаю водобоязнью», «я страдаю сомнением» (в разбираемом сейчас смысле) — для чистой мысли это положения совершенно равноценные. Можно жалеть, любить, ненавидеть, лечить страдающих водобоязнью или подобным сомнением, но считаться с ними как с имеющими какую-нибудь *точку зрения* по основаниям вышеуказанным не приходится.

Итак, при отрицательном ответе химера окончательно теряет доступ к мысли, и мысль, отразившая ее нападение, еще с большей силой сознает свою не поддающуюся никакому разрушению *цельность*, свою универсальную *власть*, свою *абсолютную приложимость*, свою внут-

¹ «Полож<ительные> задачи философии», ч. II, стр. 29.

² Если, к счастью, в литературе мы не имеем еще представителей подобного сомнения, то в жизни подобная нигилистическая «философия» встречается нередко у тех, чей слабый мозг не выдержал «первого глотка» философии из какого-нибудь Льюиса* и, потеряв равновесие, погрузился в то обывательское, слишком обывательское мировоззрение, которое один Женевский философ остроумно окрестил «*jemenfichisme*»**. Это выражение теперь вошло в литературу. Джемс «Религиозный опыт». Лекция I***.

реннюю, имманентно присущую авторитетность. Мысль, так себя сознающая, есть то чистое «как» исходного пункта, которое ею искалось.

Может подняться вопрос: почему ratio не мог бы разделиться с идеей Бога-Обманщика так, как разделалась с этой идеей живая, чистая мысль? Ответ был нами уже дан, и теперь только приходится его подчеркнуть. Ratio, как не носящий в себе начала движения, по природе своей не способен на то *живое самоутверждение*, которое одно только и может победить химеру и свидетелем которого мы только что были. Побивая химеру, чистая мысль пользуется не отвлеченными гетерономными аргументами, а *живым автономным сознанием своего существа и природы*.

Мы исследовали вопрос об исходном пункте рассуждающей мысли. Архимедовское притязание картезианства, притязание, являющееся предпосылкой всей новой философии,— найти материальную точку опоры вне мира мысли, и сдвинуть этим последний, и подчинить его чуждым началам какой-нибудь механистической или вообще статической метафизики — есть предприятие совершенно невысказанное — дело абсолютно *призрачное*. Символ мысли не архимедовское «*δὸς πῆ στῶ*» *, не рычаг, имеющий точку опоры в каком-нибудь «вне», а замкнутый, исполненный аутаркии ** — шар.

«Верь тому, что сердце скажет
Нет залогов от небес...» ***

В этом и состоит абсолютная, божественная свобода мысли, и будь хоть один действительно *данный и только* данный пункт, свобода у мысли была бы отнята принципиально и навсегда.

Сделаем теперь несколько *общих* выводов:

Вывод первый. Вопреки общей привычке, традиционно господствующей во всей новой философии, никакое материальное «что» не может быть признано за исходный пункт теоретической мысли. Другими словами: действительно критическая мысль должна начать философствование с исследования своей собственной природы и своего собственного существа. Только *на основе* такого исследования возможно создание истинного критицизма, и *всякая философия, не могущая представить этого исследования, обличается в коренном догматизме.*

Вывод второй. Встречаясь в самом начале исследования с попыткой самоопределения мысли в качестве *ratio*, мы должны констатировать, во-первых, полную некри-тичность, случайность и только историчность этого самоопределения, во-вторых, явное несоответствие этой концепции истинным свойствам живой, рассуждающей мысли. Происходит громадной важности событие: пред лицом декартовской химеры мысль принципиально и навсегда *отвергает отождествление себя с ratio и постулирует совершенно иное философское самоопределение.*

Вывод третий. Как исследование природы мысли, так и постулируемое ею новое самоопределение должно быть ведено в таких масштабах и в такой принципиальной глубине, чтоб возвыситься над рационализмом не только в грубых его формах, но самых утонченных и сложных. Другими словами, критика новой философии должна быть направлена не против тех или других *форм* рационалистической мысли (т. е. не против отдельных философских систем нового времени), а против самого ее *существа*, т. е. против скрытой предпосылки всякого рационализма. Другими словами, постулируется *выход из самых коренных принципов новоевропейского философствования.*

СОЦИАЛИЗМ И ПРОБЛЕМА СВОБОДЫ

«Познайте истину, и истина
сделает вас свободными».

Иоан. X, 17.

«Только тот свободен, кто дает
свободу другим».

В. Соловьев.

Проблема свободы — это бесспорно одна из самых трудных и сложных проблем¹. Когда ее берутся решать практически — льются потоки крови. Когда в нее углубляются теоретически — заходят в такие дебри умозрения, что становится трудным связать исходные пункты рассуждения с результатами.

Каково отношение социализма к этой проблеме? Считается ли он с ее сложностью? Видит ли он ее коренную трудность?

Задача моей статьи — ответить на эти вопросы.

ГЛАВА ПЕРВАЯ

I

Про социалистический строй Энгельс говорит: «Тогда люди будут сознательно творить историю, тогда действующие общественные силы дадут желаемый сознательный результат. *Это переход человечества из царства необходимости в царство свободы*»*. Одно из течений социалистической мысли, анархизм, говорит о свободе еще решительнее и энергичнее. Ему мало свободы социализма; Маккай говорит о периоде осуществления социализма в таких презрительных словах: «Это будет скуч-

¹ Из курса лекций «Социализм и христианство», читанных при Рел<игиозно>-фил<ософском> обществе памяти В. Соловьева весной 1907 г. Напечат. в «Живой Жизни», № 2, 1907 г.

ный период обыденности, нивелирования в смиренной рубашке равенства, период взаимного контроля, мелких раздоров вместо великой борьбы, непрерывных переворотов... Четвертое сословие станет тогда третьим, рабочий класс „подыметься” до класса буржуазии и будут носить отличительные признаки: будничность дней, фарисейское довольство, сытые добродетели! И тогда-то восстанут истинные революционеры, великие и сильные борцы за свое собственное „я”» *.

То освобождение, которое принесет анархизм, будет уже окончательным. Наш «идеал,— говорит Реклю,— обнимает будущее *во всей его полноте*, ибо друзья и враги все знают, что дело идет уже не о больших частичных революциях, а об одной общей революции, которая преобразует все общество во всех его проявлениях». Поэтому Реклю договаривается даже до идеи *абсолютной свободы*. Он говорит: «Наш идеал состоит в требовании для всякого человека *полной абсолютной свободы* выражать свои мысли во всем» **

Эту же мысль об абсолютной свободе подхватывает и г. Боровой. Он говорит: «Центральной идеей анархизма является *конечное* освобождение личности». «Во всякой правительственной форме, во всякой организации власти анархизм видит насилие и протестует против них во имя *абсолютной* личной свободы» ***

Переход из царства необходимости в царство свободы и конечное освобождение личности — вот что является, таким образом, верховной и главной целью социализма и анархизма.

К свободе стремятся все великие представители социализма и анархизма. На желании действительной свободы покоится их страстная, проникнутая скрытым огромным моральным пафосом критика существующего строя. Свобода — эта одна из тех основных идей социализма, которые сильнее всего приковывают к нему симпатии масс и привлекают к нему с каждым годом все больше и больше сил и сторонников из подрастающих поколений.

Это — живой нерв всего социалистического движения. Вот почему особенно важно напрячь все свои силы, чтобы выяснить: что из себя представляет свобода, к которой стремятся социализм и анархизм? может ли она удовлетворить человека вполне? чего же хотят люди, когда их озаряет мечта о полной, универсальной свобо-

де? В каком отношении *эта* свобода находится к свободе социализма или анархизма?

Прежде всего, установим одну элементарную истину, которую обходят самым безжалостным образом. Эта истина не нова. Ее не раз выдвигали сторонники свободы воли в философской полемике с детерминизмом, в полемике, которая в истории философии возгоралась и утихала несколько раз. Я не пущусь в метафизические размышления и не стану доказывать, свободна ли воля человеческая. Я хочу только подчеркнуть одну бесспорную мысль.

II

Литературные выразители социалистических или анархистических доктрин стоят на почве теоретического позитивизма. Позитивизм все доступное человеческому познанию подчиняет закону причинной обусловленности. Все, что мы знаем, имеет свои причины, хотя бы причин этих мы не знали. Душевный мир так же крепко и во всех частях своих скован законом причинности, как и мир физический. Форма психической обусловленности иная, нежели форма физической обусловленности, но сущность та же. Здесь действуют причины внешние, в форме толчков. Там действуют причины внутренние, в форме мотивов. Мотивы можно не сознавать. Они могут быть неуловимыми и не поддающимися констатированию, но они всегда есть, ибо действий без причины не бывает. Но то, что причинно-обусловлено,— необходимо. И потому все в психическом мире человека свершается с необходимостью. Молю ли я, свершаю ли подлость, творю ли гениальное произведение, или, как тряпка, подчиняюсь окружающей обстановке, во всякой обстановке, во всех случаях жизни я автомат. Я никогда не могу поступить иначе, чем поступаю. Я хочу — но мое хотение обусловлено. Я стремлюсь, но мое стремление имеет всегда свою причину, и я могу стремиться только туда, куда я стремлюсь, хотеть только того, чего я хочу. В результате — я *психический механизм*. Во мне происходит сцепление причин и действий, мне *кажется*, что я что-то делаю, чего-то хочу, на что-то негодую, чем-то возмущаюсь, но это *иллюзия*. Я тут ни при чем. Во мне что-то делается, что-то возмущается и негодует, и все это совершается с необходимостью, от меня не зависящей. Если представить, что механизм этот испортится, то я могу, как фаль-

шивящая шарманка, негодовать, когда нужно смеяться, или мучиться совестью, не совершив ничего преступного. Все — необходимо. Свобода принципиально для меня невозможна.

Спрашивается, о каком же *освобождении* могут говорить те, кто стоит на точке зрения *принципиальной* недопустимости свободы? Если мы автоматы, если мы механизмы, то мы останемся такими же автоматами, такими же механизмами и тогда, когда социализм принесет свою свободу, а анархизм свою. Все освобождение тогда является *иллюзорным*. У нас не свобода будет увеличиваться, а расти наша иллюзия. А так как иллюзия есть несомненная ложь, то значит будет расти наша ложь. Возьмем крайний пример. Живет народ под игмом жестокого абсолютизма; его сковывает железными путами самая ужасная тирания. Он подчиняется не своим желаниям, а воле немногих тиранов. Что, *свободу* принесет ему позитивная революция, которая снимет с плеч его ярмо тирании? Какая же это будет свобода, если по-прежнему у него не будет собственных желаний, по-прежнему у него не будет воли и по-прежнему он с необходимостью, неизбежно будет определяться к тем или иным поступкам, к той или иной форме жизни безжалостным сцеплением причин и следствий, комбинацией различных мотивов? Какая разница между рабством тем и другим?

По существу, с точки зрения идеи *свободы* — никакой. И в том и в другом случае он безвольный автомат. Он пешка, которую передвигают в разные стороны какие-то силы, от него независимые; он — раб мотивов, он — покорный слуга тех условий, в которых живет.

Разница, конечно, есть, но в чем?

При тирании его существование нудное и тяжелое. Согласимся, что революция спасет его от страданий. Он будет сыт, доволен, и вся его жизнь будет радостной и счастливой. Положим, что будет действительно так. Но ведь это будет разница не с точки зрения *свободы*. Нужно вещи называть собственными именами. Жизнь станет тогда гораздо *счастливее*, чем при тирании, в ней будет гораздо меньше страданий, но *свободы* в ней не прибавится ни на иоту. Механизм останется механизмом, все равно, будет ли он механизмом счастливым или механизмом несчастным. Автомат останется автоматом, все

равно, завинтили ли его петль «марсельезу» или «Боже, Царя храни». Но тогда о каком же *освобождении* может идти речь? Нет! В таком случае пусть говорят о довольстве, радости, веселии, сытости, но пусть не смеют употреблять великого слова «свобода».

Тут двух дорог быть не может. Если мы стремимся к действительному освобождению, если переживание свободы есть для нас безусловно данное, если мы хотим свободы таким сильным желанием, что без нее не прием никакой жизни, не согласимся ни на какую самую золоченую клетку, — то, очевидно, или мы должны освободиться прежде всего от всякого позитивизма, принципиально превращающего человека только в раба и вечную пешку, сбросить с себя путы, которые хотят сделать нас, свободных людей, механизмами и автоматами, или же мы должны принципиально признать, что реальное освобождение невозможно; но тогда игра в освобождение должна стать невозможной для сознательных людей, и мы не смеем уже плодить иллюзии, кормить заведомым обманом простодушные головы масс. Мы тогда честно должны сказать в глаза всем униженным, подавленным и ждущим освобождения: «Господа! Никакой свободы никогда, нигде и ни в чем не будет. Наука и философия доказали, что мы пешки и автоматы и всегда при всех условиях останемся только пешками. Мы вас накормим, утолим вашу жажду, но свободы никакой никогда не дадим!..»

III

Есть два типа позитивистов. Одни позитивисты душой, другие — позитивисты мозгом. Первые ни за что никогда не откажутся от своих теорий. Они будут твердо стоять на своем пустом месте. Они *хотят* той клетки, в которой сидят. Они *любят* серединность, обыденность и отсутствие горизонтов. Жизни широкой, вольной, с бесконечным размахом они боятся, как птицы ночные боятся восхода солнца. Свободы они не желают. Бытию они предпочитают небытие. Или, во всяком случае, они предпочитают мутную мертвенную воду из потока бывания — чистой, животворящей воде из бездонных глубей истинной жизни. У Пругавина в «Монастырских тюрьмах» * приводится такой случай: какой-то несчастный сидит в каземате целых 56 лет. Все человеческое в нем исчезает. Он обращается в немощное бессильное существ-

во, лишённое всякой жизни и всякого движения. Через 56 лет сидения приходит распоряжение его выпустить. Снимают запоры и говорят, что он может идти, куда хочет. Но он уже не понимает. Его насильно выводят из ямы, в которой сидел он, на солнечный свет, но он, жалкий, несчастный, так боится простора, света и жизни, что с каким-то жалобным животным стоном *лезет снова в яму*, где просидел заключённым всю свою жизнь. Он так привык быть заключённым, что свободы уже больше не хочет. Вот истинный образ душевных позитивистов. *Свободы* они не хотят. Оттого им и не душно в позитивизме. Оттого они и не хотят изменений в основных линиях жизни. Они хотят только реформы в режиме. Более строгий тюремный режим, при котором кандалы — капитал, государство — врезаются слишком больно в руки и ноги, они мечтают заменить либеральным режимом, в котором с уничтожением государства и установлением «нормальной» экономической организации кандалы будут обернуты мягкой ватой, так что боли уже больше не будет; но кандалы все же останутся кандалами, и дух человеческий останется вечным узником. Мечта о реформе режима — вот *предел* их желаний. Эти люди — носители духа Антихриста. Из них народится то стадо людей без человеческих душ, которое будет куплено хлебом. Они успокоятся, дух их угаснет, искание прекратится, и они поклонятся человеку, который религией объявит стояние на пустом месте позитивной данности, который богом объявит себя. Поклонятся, может быть, потому, что из боязни грядущей свободы захотят объединиться — все рабы духа — для того, чтобы отстоять оковы свои. Только что приведенный пругавинский заключённый полез обратно в место своего заключения, как лезет в конуру своя собака, если ее вызовешь случайно на холод. Но если б этого несчастного стали снова выводить на свободу, стали стыдить его, он бы раздражился, превратившись в животное, он стал бы злобно рычать и кусать тех, кто пришли его звать на свободу. Так и люди из стада Антихриста, позитивисты душой, не снесут пламенной проповеди о свободе, которая раздастся из уст обличительницы Церкви; они станут злобиться на эти призывы сорвать оковы, к которым привыкли. Станут злобиться и объявят войну святым пророкам полного освобождения человечества, и, видя бессилие свое, вызовут из темных недр своего гrotivления Истине — Зверя-Антихриста. Вот будущее душевного позитивизма. И по-

сколько социализм проникнут не только теоретическим, но и душевным позитивизмом, постольку социализм действует не в сторону освобождения человечества, а в сторону самого худшего и низкого духовного рабства, — постольку социализм *работает на Антихриста*.

Но есть позитивисты только в теории. И таких может быть очень немало. Свобода для них — самое священное, самое дорогое из всего на свете. Она открывается им в живых пламенных переживаниях. Она вдохновляет их на речи, от которых сотрясаются основы старого мира. Из жажды этой настоящей свободы они идут десятками и сотнями на гибель; их казнят, пытаются, сажают в тюрьмы, ссылают в тундры, но идея свободы, зажегшая их души, торжествуя, находит новых борцов — преследования делают только более жгучим, более всепобеждающим пламень, которым она зажигает сердца своих избранников. Это — святая сторона в социализме. Это — дыхание Церкви. Этим социализм работает на Христа. Этим людям мы хотим сказать о другом. Пусть сознают они, что нельзя служить двум господам. Нельзя проповедовать теорию рабства, превращать принципиально людей в какие-то пешки, которых будет двигать всегда что-то постороннее им и которые никогда не станут свободными, активными центрами, — и в то же время пылать жаждой свободы истинной и практически нести людям освобождение. Тут опять нужно сказать: «*Carthago delenda est*»*. Пока владычество Рима ограничивалось только Италией, пока он внутренне рос, готовясь к своей последующей всемирной роли, Карфаген для него был не страшен. Он мог не обращать внимания на врага своего и не знать даже, что это враг. Но как только Рим, выросши, стал превращаться в мировую силу — он должен был или склониться сам перед пунийцами, или бесследно стереть с лица земли своего кровного врага. Или Рим, или Карфаген. Но вместе они уже более существовать не могли. Так точно обстоит дело и с позитивизмом. Идея всечеловеческого освобождения, иногда зажигающаяся в социализме, в силу нелепейшей аберрации мысли, которая была результатом *только* исторических условий, могла фатально связать себя с теоретическим позитивизмом. Социализм и позитивизм могли уместиться рядом в сознании, не зная о том, как враждебны они друг другу. Но теперь, когда социализм переходит из инкубационного периода в период органического роста, когда он вступает в жизнь и, может быть, в недалеком будущем будет призван отве-

тить на все вопросы сознания и создать *универсальное* мировоззрение, теперь перед немногими избранниками, для которых свобода дороже хлеба, лежит задача: сознать в позитивизме злейшего врага той свободы, которая является его верховной целью и его главным жизненным нервом. Время, история бесповоротно ставит дилемму: если социализму позитивизм дороже свободы — пусть он сознательно примет свой жребий, откажется от всех пустых и обманчивых обещаний освобождения и идет туда, куда предназначено идти ему его роком. Пусть он говорит только о хлебе, только о сытости, только о счастье, только об удовольствиях, но всякое его слово о свободе — будет *обманом*.

Но если глубоким представителям социализма свобода дороже всего, если им действительно наплевать на формы, лишь бы реальность была достигнута, лишь бы освобождение действительно было выполнено, — тогда Карфаген позитивизма должен быть разрушен до основания.

Или за позитивизм против свободы — тогда Антихрист.

Или за свободу против позитивизма — тогда Христос.

IV

Христос... Но почему же Христос? Почему же не Кант? Почему не философия, которая теоретически обосновывает возможность и мыслимость свободы? Ведь при соединении практического социализма с трансцендентальной философией Канта можно получить такое мировоззрение, которое заполнит идеей подлинной свободы экономическое освобождение, проповедуемое социализмом. Почему же говорить непременно о христианстве?

Этот вопрос разрешается очень просто.

В философии Канта проводится резкая грань между царством природы и царством свободы, между миром явлений, подчиненных закону причинности, и миром вещей в себе, к которым относится наша свобода. Эта грань настолько резка, решительна и принципиальна, что кантовская идея свободы абсолютно неспособна заполнить реальным смыслом освобождение, *совершающееся во времени и пространстве*. Между миром явлений и миром вещей в себе нет никакого моста. Взаимодействие между ними принципиально не допускается. Ноуменализация

феноменов или, говоря христианскими терминами, реальное преобразование этого мира *невозможны*.

Понятие всемирно-исторического *процесса*, в котором совершается постепенное проникновение Логоса во все элементы мироздания, кантовским мировоззрением исключается. Тот мир — сам по себе. Этот — сам по себе. Тот мир пребывает в вечно-статическом состоянии. В этом же мире совершается всесторонняя эволюция. Но эта эволюция — эволюция только феноменов. В результате этой эволюции никогда не получится на месте феноменов ноумены. Как бы мир явлений ни изменился, он всегда останется *только* миром явлений. И нового неба от того, что делается на земле, никогда не получится. Мы свободны, по Канту. Мы не пешки, не автоматы. Но мы свободны *всегда и при всяких условиях*. Раб, прикованный к ручной мельнице и работающий, как вьючное животное, на какого-нибудь развратного патриция, свободен точно такой же свободой, какой свободен гениальный мыслитель, послушный только голосу своего непосредственного творчества. Как ни изменяй внешних условий, никогда от этого наша свобода не возрастет ни на иоту. Рабочие массы, об освобождении которых думает социализм, *свободны уже сейчас* трансцендентальной свободой. И этой свободы не увеличит ни на один волосок освобождение из-под гнета капитализма путем осуществления социализма. Плоскость нашего мира окована железным кольцом закона причинности и *останется такой всегда*. Но раз свобода не будет увеличиваться оттого, что социализм будет вести борьбу за освобождение, то освобождение это будет таким же *иллюзорным*, как и освобождение, мыслимое в мировоззрении позитивном. *Реальным* процесс освобождения быть не может. Итак, признаем ли мы свободу Канта или не признаем, от этого в самом *процессе* освобождения, которым занят социализм, ничего не прибавится и ничего не убавится; от этого процесс этот никакого отношения к реальному увеличению человеческой свободы иметь не будет.

Таким образом, или нужно отказаться от всякого освобождения, или же, если мы хотим заполнить реальным смыслом это освобождение (а без этого как можем мы служить ему и отдавать ему свои лучшие силы?), — мы должны покинуть и почву некритического позитивизма, и почву критической, но пустой и не имеющей отношения к жизни философии Канта. Нам нужно перейти на почву иных представлений.

V

Когда говорят о свободе, всегда стараются этот труднейший вопрос теоретической философии ставить *формально*. В известном смысле это правильно. Этот вопрос столь сложный, что иначе нельзя было бы разрешить его действительно философски. Но ограничиться формальным рассмотрением вопроса нельзя. Нельзя потому, что устранить противоречия, связанные с кантовским разрешением проблемы свободы, разрешением гениальным и в основе своей философски достаточным, — можно только таким целостным мировоззрением, в котором все идеи оцениваются и связываются воедино не только со стороны своей формы, но и со стороны своего *содержания*.

Идею свободы нужно рассмотреть со стороны ее внутреннего содержания. Только тогда можно увидеть ее в том виде, когда между нею и жизнью будет не пропасть, а когда они будут сливаться в нечто органически *единое*. А только при этом условии вселенское освобождение, которым задается социализм, будет действительно процессом реального увеличения в этом так называемом «мире явлений» той подлинной свободы, которая корни свои имеет в *мире вещей в себе*.

Со стороны содержания идею свободы можно расчленить на два отдельных понятия.

Есть свобода *хотения*¹, и есть свобода *делания*.

Свобода делания немыслима без свободы хотения. Она обширнее и содержательнее. Она есть продолжение и завершение свободы хотения. Но продолжение столь необходимое, что, в свою очередь, *без нее* свобода хотения есть понятие — мертвое и для жизни абсолютно *не* нужное.

При свободе хотения я свободен только в потаенных глубинах моей личности. Я не знаю, где я и в чем я свободен. Я знаю только по чувству вины, которое сопровождает известные поступки мои, что я где-то в глубинах совести моей предпринимаю шаги, ответственность за которые ложится на мне. Со всех сторон я скован миром необходимости. Все уже *дано*, все движется по определенным и ненарушимым законам, и я только в од-

¹ Оговариваюсь, что свободу хотения я понимаю не в смысле свободы эмпирического хотения, а в смысле свободы тех изначальных внеэмпирических актов, которые вытекают из *трансцендентальной* свободы и которые только *символизируются* в свободе эмпирического хотения. Это уяснится из дальнейшего.

ной какой-то абсолютной точке моего существа прорываю жизнью своей эту плоскую данность и не теряю нити, связывающей меня с мирами «иными», с свободным царством вещей в себе. Но все внешнее, все, что кругом меня, уже существует независимо от меня, и существует в формах каузальной необходимости. Таким образом, когда я хочу, хотение мое, по форме свободное, психологически заполняется содержанием из этого данного мира. Я могу хотеть только того, что есть, что я вижу, что я чувствую, что я ощущаю. Ибо если я захочу чего-нибудь такого, чего в этом мире данной реальности еще нет, то хотение мое останется с точки зрения этого мира беспредметным, а потому и бесплодным. Оно не было бы бесплодным лишь в том случае, если бы я имел власть победить косность среды, меня окружающей, и воплотить в этом мире то, что открывается в личности моей соприкосновением с миром вещей в себе. Но эта власть истекать из одной свободы хотения не может. Она может даваться только свободой делания.

Свобода хотения пуста потому, что при ней я могу только *выбирать* между тем, что уже мне дано. Ничего создать, ничего нового творческим актом породить я не могу. И если бы у нас была *только* свобода хотения, то у нас не было бы *вовсе* свободы. Потому что если я *только* выбираю между тем, что мне дано, то на основании чего одно данное я буду предпочитать другому данному? На основании чего одну форму поступка я предпочту столь же не мною определяемой форме другого поступка? Если я отвечу, что только потому, что одно данное посылает в душу мою более сильные и зовущие мотивы, чем другое,— то это будет чистейший детерминизм; если ж я скажу, что выбором руководят те изначальные эмпирические акты моей личности, к которым нельзя уже обращаться с вопросами: почему? и на каком основании? — то это значит, что для себя, в отношении не внешнего мира, а в отношении только своей собственной личности, я допускаю не только свободу хотения, но и свободу делания. Я бессилен что-нибудь сделать с миром данности, меня окружающим; но в отношении себя я свободен на творческие акты, создающие то, чего во мне не было, и уничтожающие то, что во мне было. И, таким образом, если бы не было во мне в отношении себя самого свободы делания, то не могло бы быть во мне места и свободе хотения, ибо *вся* душа моя сплошь была бы заполнена тогда мотивацией.

Но если допустить свободу делания только в отношении себя и не допустить ее в отношении окружающего мира, то от этого получится нечто *большее*, чем от признания трансцендентальной свободы Канта, но все же очень недостаточное для социализма. В области своей внутренней жизни, т. е. морального поведения (потому что эстетические и религиозные переживания зависят не от одного меня, а от того объекта, к которому они относятся), я могу творить и созидать. Что же касается внешнего строя, то я бессилен перед ним. И ничего поделать с ним, ничего изменить в нем не могу. Но тогда и бороться с ним, направлять свои усилия в сторону изменения его, хотя бы самого радикального,— для меня дело бесплодное.

Творческой задачей моей жизни, т. е. единственно плодотворным для каждого человека занятием, может быть только *самоусовершенствование*. Но строить на одном самоусовершенствовании дело всечеловеческого освобождения, социализм это хорошо и правильно понимает,— совершенно нельзя.

В основу полного освобождения человечества от всякого рабства должна быть положена более глубокая и более универсальная идея *свободы делания*.

Я в самых кратких словах очерчу эту идею.

VI

При свободе хотения я могу только свободно хотеть. Но над тем, что выйдет из этого хотения, я совершенно не властен. Я могу хотеть тысячи лет и с напряженностью титанов, громоздивших Оссу на Пелион для того, чтобы свергнуть Олимп,— во внешнем мире от этого *ничего*, решительно ничего не изменится. Все вещи останутся на своих местах. Везде будет кровь, насилие, рабство и смерть. И если я хочу сделать свободным не только себя, но и тот мир, с которым я связан так кровно, так близко, что без освобождения его не приму и собственной своей свободы, то, очевидно, свободы хотения мне недостаточно. Мне нужно свободы делания. Но эта свобода не только свобода. Она уже — *власть*. Власть реального воздействия на косную среду мира. Власть претворения одних элементов жизни в другие. Творческая власть созидания того, чего еще нет. Религиозная, благодатная сила преобразования того, что исполнено зла и неправды.

Свобода делания заключается в том, что я свободен и властен *делать, осуществлять* то, чего я свободно хочу. Я должен быть в состоянии перевести в жизнь свою грезу, а эта греза, особенно интимное чувство своего идеала жизни, часто слабое настолько, что выражается только в смутном недовольстве всем данным, имеется у каждого человека. На дне души моей, в самых затаенных глубинах ее, сверкает одно изумительное переживание. Я вижу мир искупленным. Я вижу знакомые, дорогие лица преображенными. Я прозреваю такую бездонную радость, в которой тонут бесследно и растворяются все страдания мира. *Этого я хочу. Хочу всей душой, всю свободой своею. Хочу всеми силами духа своего, чтоб это стало на место того, что существует теперь. Это форма моей мечты. Но каждый человек имеет свою мечту.* Греки свою мечту о прекрасном мире, свой жизненный идеал воплотили в своей мифологии. И они *хотели*, чтоб мир мифологии был реальностью. Свою мечту о мире имеет каждый сильный поэт, каждый художник. Каждый грезит о мире своеобразным, индивидуальным образом. И это разнообразие имеется даже в конечных идеях социализма и анархизма. Каждый крупный, творческий социалистический ум непременно *по-своему* представляет будущий социалистический или анархический строй. Свобода делания заключается в том, чтобы человек мог переживать мечту свою не только как субъективное свое состояние, сообразно с которым во внешнем мире ничего не изменяется, а был бы в состоянии действительно утверждать ее в жизни, реально воплощать то, что он хочет, в том, что его окружает как данное. Это значит — обладать властной активностью над средой и условиями. Без этой активности, без свободы творческой, в подлинном смысле этого слова, немисливо никакое освобождение. Если я бессилён над тем, что дано мне, если я не могу реально освободить то, что сковано цепями внешними, то я свободен в отношении своих хотений и себя самого, но в отношении того, над чем бессилён я, что я должен принять как данное, несмотря на то, что это не совпадает с моими желаниями, — я *раб*. Я должен принять жизнь в тех формах, в которых я ее *не хочу*. Это рабство, а не свобода.

И если, предавшись самоусовершенствованию, я могу осуществить маленькую частицу мечты, касающуюся меня самого, а вся мечта моя о мире остается принципиально неосуществимой, разбивается о какие-то внешние пре-

пятствия — то моя свобода стесняется и нарушается самым вопиющим образом. Причем это нарушение тем больше и тем непереносимее для меня, чем более сильным и страстным желанием я хочу осуществления своей мечты. Где же свобода моя, если я не властен как раз над тем, чего больше всего хочу? Я в положении узника, который в камере заключения своего волен многое сделать: сидеть, ложиться, вставать, ходить из угла в угол; — это свобода, конечно. Но если мечта моя быть на воле, если я хочу всею свободой своей дышать воздухом, который за стеной, ощущать на себе сияние солнца и углубляться в те безбрежные дали, которые виднеются мне из окна, — то разве свободен я с своей свободой только сидеть, вставать и ложиться? Нет, я в тюрьме. *В такой же тюрьме находились бы все люди, если бы они могли только свободно хотеть*, а делать бы должны были всегда то, что заставляли бы условия и чуждые их воле законы среды.

Если я свободен только свободой хотения, то я со своей свободой не могу совершенно выйти из замкнутого и резко очерченного мира моей внутренней личной жизни. «Я» и «не я» разделены непереходимой пропастью. «Я» — это моя индивидуальная жизнь, которая с виду, со стороны внешнего своего обнаружения кажется подчиненной закону причинной обусловленности, а в своих корнях, в своей сущности является *свободной*, потому что истекает из того царства свободы, членом которого я являюсь в силу моего обладания трансцендентальной свободой. «Не я» — это мир, меня окружающий, мир явлений, феноменов, составляющий царство *природы*, царство необходимости и причинной обусловленности, обусловленности столь строгой, что в ней не может быть *ни одного перерыва*. При такой постановке дела между этими двумя мирами, миром моего «я» и миром явлений, меня окружающих, не может быть никакого *реального* взаимодействия. Я только с своей феноменальной стороны могу задеваться воздействиями, идущими в душу мою из мира явлений, а на ноуменальную сторону моей личности, т. е. на самое живое ядро ее — на сущность ее, — миром явлений не может быть произведено ни одного воздействия. Точно так же и я могу воздействовать от себя на мир явлений только внешней, наружной стороной моей личности, той, которая у меня *обща* с миром явлений, а не той, которая от нее отделяется непереходимую гранью. Но в таком случае мое пребывание в качестве ноумена

в этом мире явлений — является вдвойне *безрезультатным*. И мир явлений *ничего* не получает от ноуменальной стороны моей личности, и я в качестве ноумена *ничего* не получаю от этого мира. Но в таком случае, во-первых, пребывание ноуменов в этом мире должно быть признаком совершенно бессмысленным и ненужным как для самих ноуменов, так и для этого мира, а, во-вторых, как я говорил уже, люди, желающие в процессе борьбы увеличить свободу в этом мире явлений, построить что-нибудь на одной свободе хотения — абсолютно не могут.

VII

Все сказанное о свободе хотения отрицательным путем обрисовывает самую сущность свободы делания. Свобода делания должна дать то, чего не может дать свобода хотения. Сущность свободы делания заключается в том; что она перекидывает реальный мост между царством свободы и царством природы. Если я свободен свободой делания, то я могу действием своим в царстве природы утверждать царство свободы, я могу в мире явлений утверждать то, что открывается мне моей принадлежностью к миру вещей в себе. Но что это значит?

Это значит, что если я утвердил в мире явлений хотя бы самый маленький кусочек подлинной свободы, — я в том месте, где водрузил знамя свободы, — *порвал* цепь причинности, я высвободил из злой обусловленности какой-то элемент бытия. Это уже не метафоры. Или освобождение будет призрачным, или же оно должно быть утверждением той свободы, которая собой отменяет законы нашей косной природы. Но что значит отменить законы природы? Это значит — иметь реальную *власть* над ними; это значит быть в состоянии один элемент жизни перевести в качественно новое для него состояние. Это значит — явление претворить в ноумен, бывание в бытие. Но это превращение есть *преображение*.

Кто же является посредником между царством свободы и царством природы? — Человеческая личность. Она является членом обоих царств. В своей феноменальной стороне она связана тесными неразрывными связями с миром явлений. В своей ноуменальной сущности — она является вещью в себе, принадлежащей к царству свободы. Но и феноменальная ее сторона и ноуменальная ее сущность даются не в разделенном виде, а органически слитыми в живом единстве живой человеческой индиви-

дуальности. Таким образом, идея свободы делания предполагает, что человек может и должен явиться действительным посредником между двумя мирами, той точкой, в которой оба мира реально соприкасаются, тем агентом, который делает возможным взаимодействие этих миров,— а *без этого*, без признания именно за человеком назначения утвердить царство свободы в царстве необходимости не может быть осмыслен процесс вселенского освобождения, ибо это освобождение совершается и должно совершаться через людей, и не каким-нибудь внешним и независящим от них образом.

ГЛАВА ВТОРАЯ

I

Итак, я как реальный посредник между миром явлений и миром вещей в себе утверждаю в царстве природы царство свободы. Я снимаю путы там, где царили необходимость и вытекающее из этой необходимости рабство. Теперь спрашивается: для того чтобы освобождение человечества было действительным, *от чего* его нужно освободить? В каких местах нужно разбить кандалы для того, чтобы человек был свободен не призрачно?

Выясню вопрос на примере:

Положим, меня угнетает подневольный двенадцатичасовой труд, притупляет и держит в оковах мой дух. Я хочу читать, развиваться, а тут работай до изнеможения, до полной невозможности быть способным на что-нибудь, кроме этого труда. И в то же время мне давят ботинки, стесняют меня и не дают ходить легко привычной походкой. И вот меня освобождают от этих ботинок. Дают другие, в которых ходить легко и удобно. Что, почувствую ли я от этого себя свободным? Не стану ли я с еще большей силой ощущать свое рабство от подневольного двенадцатичасового труда? Можно ли освобождение от неприятных «ботинок» без иронии считать «освобождением» — если главное рабство остается в неприкосновенности? Ответ ясен: конечно, нельзя. Освободить в мелочах и оставить *рабство в главном* — это значит не освободить, а только с еще большей силой подчеркнуть это рабство. И если принципиально признать, что рабство это неуничтожимо и останется всегда и во веки веков,— тогда частное освобождение потеряет всякий

смысл. Оно будет увеличивать не свободу, которой нет, раз в главном человек всегда останется рабом, а будет увеличивать только страдание человеческое от сознания, что упираешься в стену, что вся свобода твоя свелась к замене ботинок, а подневольный двенадцатичасовой труд будет вечно держать тебя в рабстве.

Вот я и ставлю вопрос:

Пусть мы признаем свободу делания. *В каком же объеме* нужно признать ее для того, чтобы не упереться в конце концов в стену. Что из царства необходимости мы властны претворить в царство свободы, а что не властны? Где лежат *границы* возможного для нас освобождения? Этот вопрос необходимо исследовать, потому что если границы эти лежат недалеко от того места, где их считали лежащими либералы, мечтавшие только о той свободе, которую социалисты с справедливой иронией считают свободой умирать с голода,— то, очевидно, стена уже перед нами и мы уже упираемся в нее, не желая только в этом сознаться.

От чего же мы должны освободиться для того, чтобы быть не только *номинально* свободными, но и обладать *реальной* свободой? другими словами, что сейчас делает нас рабами, а не господами своего положения? Где наши главные узы, в чем наша тюрьма?

Мы должны освободиться от двух вещей: от господства над нами *времени* и господства над нами *смерти*. Это звучит нелепо? Это режет ухо непривычной дерзостью? Кажется какою-то фантазмагорией, а не строгим философским рассуждением? Пусть кажется так с первого взгляда. Кто углубится в эти проблемы, кто без боязни, взглядом философа взглянет на действительность, в которой мы живем, тот должен понять, что над всеми фактами нашей жизни возвышаются кардинальные факты: время и смерть, что самая первая наша обязанность подойти к этим вопросам, исследовать их до конца, заглянуть вглубь той почвы, на которой покоятся эти два истукана, и посмотреть: *что* эта почва — нечто незыблемое, неприкосновенное и священное, или же и ее можно разрыхлить, и ее можно прокопать, и то, что покоится на ней, свергнуть?

II

Прежде всего рассмотрим время — этого первого властелина в мире явлений.— Его господство в царстве «природы» неоспоримо, но если царство свободы действи-

тельно должно утвердиться в царстве природы, то так же неоспоримо и то, что время должно быть *превзойдено*.

Почему же время мы считаем чем-то таким, что самым тесным образом связано с рабством, что враждебно свободе и при существовании чего не может быть достигнуто подлинного и окончательного освобождения? На это нужно ответить прежде всего.

Я знаю: такая постановка вопроса покажется непонятной, но мне в тысячу раз непонятнее факт, что люди живут во времени, окружены им со всех сторон, каждым моментом жизни своей связаны с ним неразрывно, вместе с тем не замечают самым непростительным образом тех бесчисленных и мучительных загадок, которыми полно время. Позитивизм притупил зрение человечества настолько, настолько сделал людей духовно слепыми, что самая слепота эта является сама по себе величайшей загадкой. Как в самом деле понять, как объяснить такое явление: люди, желающие стоять на почве фактов, реалисты по призванию и *κατ'ἔξοχὴν* *, на которых лежит совсем особая обязанность самым добросовестным образом относиться к тому, что дается как факт, пропускают мимо себя такой грандиозный и основной факт нашей жизни, как время? Время — это нечто такое, что, если вдуматься в него хоть немного, должно неминуемо привести или к холодному дулу револьвера, или к живой вере в Христа. Оставаться посредине между этими двумя полюсами для того, кто хоть раз ощутил время во всем огромном размере его значения, — совершенно нельзя. А между тем позитивисты все свои теории, все свои общественные идеалы строят таким образом, как будто *времени нет*. Как форму они его признают. Как сущность же игнорируют совершенно.

Я постараюсь это сейчас показать.

К времени может быть два диаметрально противоположных отношения. Время может восприниматься двояким образом, и *только двояким*. Третьего восприятия между этими двумя восприятиями не может быть оттого, что эти восприятия расходятся как раз в противоположные стороны *по прямой линии*. Между этими двумя расходящимися линиями, как в магните, есть только одна абсолютно безразличная точка, но именно в силу своей *абсолютной безразличности* она не может быть дана ни в каком переживании.

Одно из этих восприятий такое.

Время течет не останавливаясь. Каждый данный момент, сверкнув мгновение как настоящее, погружается в прошлое, а из того, что было до этого в будущем, продвигается момент в настоящее и тоже, сверкнув мгновение, так же исчезает бесследно в прошлом. Это постоянное, непрерывающееся передвижение будущего через настоящее в прошлое и составляет сущность времени. Все, что дается сейчас, через мгновение пропадает, и пропадает бесследно, потому что время течет в *одну* сторону из будущего в прошлое, и никогда, никакими усилиями нельзя заставить его вернуться назад. То, что живет сейчас, угасает мгновенно, как только проплывает через узенькую полоску настоящего, и если на том месте, где была жизнь, жизнь остается по-прежнему, то это иллюзия,— это не та жизнь, что была, это *новая* жизнь, потому что каждое пережитое мгновение уходит в прошлое и оттуда уже не возвращается. Таким образом, ничего в жизни, данной нам, не стоит на месте. Все течет, все незаметно, но неминуемо, неотвратно движется из настоящего в прошлое, и когда доходит до этого прошлого, то разверзается какая-то пропасть и поглощает все, что в нее ввергается безжалостным временем. *Все* движется к этой пропасти, неумолимо без исключений— все ветшает, старится и приближается к превращению в *ничто*. То, что *есть*, становится тем, чего *нет*. И это должно сказать безусловно о всякой вещи мира, в котором господствует время. Это <т> процесс протекания времени безусловно реален. Мы в силу ограниченности нашей, в силу сознательных или бессознательных иллюзий можем, конечно, в этом всеобщем движении к пропасти небытия воспринимать некоторые точки как относительно неподвижные, обольщаться чувством, что тот или другой дорогой нам элемент бытия как-то стоит и не движется к уничтожению; — но это восприятие ложное,— это чувство — *обольщение*. Обольщение — все восприятия мира как какой-то неподвижной картины, где что-нибудь существует прочно. Безжалостная действительность уничтожает иллюзию. Время течет и течет, и все наши обольщения рассыпаются в прах. Но в таком случае все наши восприятия от мира мы должны резко разделить на иллюзорные и на действительные. К первым относятся все обычные восприятия мира, дающие возможность тем, кто не знает правды, жить спокойно, даже радоваться и веселиться. Ко вторым же должны прийти все, перед кем время открывает обнаженную сущ-

ность явлений. Этим увидевшим и познавшим — веселиться уже нельзя. Они могут только ужасаться, потому что над всем, что живет, они увидят занесенную руку неумолимого рока, движущего все, без исключения все, к пропасти небытия. Лицевой обманный покров с вещей будет скинут — это Майя*, призрак, иллюзии, и останется только одно. Прошедшее шаг за шагом преследует настоящее, каждый миг торжествует победу, превращая его в ничто, а настоящее, бессильное, ни за что не могущее ухватиться, может только передвигаться в будущее, без надежды, что когда-нибудь такое бесцельное убегание к чему-нибудь приведет. Основным фактом жизни является поглощение бытия небытием. Прочего ничего нет: все прах, все тлен, все разлетается в пыль от течения времени, которого никто не остановит, и люди — вся жизнь человеческая — суета сует и всяческая суета**. Всякое утверждение жизни как бессмысленное и безрезультатное является обольщением, каждое сильное желание, всегда направленное к жизни, только закрепляет обман; значит, нужно уйти из цепей обманчивой Майи, отказаться от утверждения себя в жизни, отказаться от воли и погрузиться в *Нирвану*. Вот единственное освобождение, которое возможно на почве *такого* восприятия времени. Это освобождение и пытался дать *Буддизм*.

III

Другое восприятие времени диаметрально противоположно. Я о нем скажу в немногих словах, потому что о нем нужно сказать для того только, чтоб на фоне его резче очертилось восприятие первое. Время течет безостановочно, ежесекундно, и вся жизнь вместе с ним изменяется, движется и не стоит на месте. Время безжалостно сдергивает с вещей лицевой покров, срывает внешний облик устойчивости с явлений, но этим оно обнажает не пустое ничто, прикрытое обманчивым покровом Майи, а полную бесконечной жизни Вечность. Время летит, но своей постоянной текучестью и подвижностью оно обнаруживает, что явления есть только явления, что «образ мира сего преходит»***, — и этим разрушает иллюзии только тех людей, которые принимали явления больше чем за явления, которые хотели, обольстившись, успокоиться на феноменальной стороне жизни. Но, разбивая только эти иллюзии, время не властно сделать что-нибудь больше. Как раз наоборот. Ощущение времени как чего-

то такого, что уносит безжалостно и безвозвратно каждый настоящий миг в прошлое, делает этот настоящий миг, вот сейчас долженствующий исчезнуть, таким дорогим, таким бесценным, что переживание этого настоящего мига — углубляется бесконечно. За явлением чувствуешь сущность, за призрачной видимостью безусловную реальность и *в момент переживаешь вечность*. Но это самое переживание вечности как чего-то безусловного реального, а переживание времени как чего-то призрачного, только видимого говорит о том, что истинная жизнь, открывающаяся в вечности, — над временем возвышается, и, таким образом, положительное восприятие вечности *сквозь* время говорит о том, что время есть нечто такое, что должно быть поглощено Вечностью.

И если время для людей с одним восприятием говорит о ничтожности и тленности всех вещей в мире, о том, что все приходит, все погибает и рушится, все превращается в ничто и что поэтому вся жизнь человеческая есть *суета*, — то это же самое время людей с другим восприятием заставляет оторваться от внешней обманчивой оболочки явлений, взглянуть в глубь жизни, увидеть, что везде и всюду на каждом шаге нашей жизни сквозит лучезарная Вечность и что все поэтому в жизни полно тем бесконечным смыслом, который не только не может быть уничтожен «всеуничтожающим» временем, но, наоборот, сам должен привести к *уничтожению времени*.

Таковы два основных отношения к времени. Другого отношения быть не может. Потому что всякое другое отношение есть не отношение, а *отсутствие* отношения.

Я только обрисовал объективными чертами два возможных восприятия времени; я не говорил пока о том, какое из них ближе к истине, какое имеет за собой больше философских оснований. Принятый метод исследования не требует от меня подобных доказательств. Ничего не утверждая пока с своей стороны, я попытаюсь теперь выяснить, в каком отношении находятся конечные идеалы социализма и анархизма к обрисованным двум восприятиям времени.

IV

Социализм и анархизм оба одинаково жаждут свободы. Оба одинаково ненавидят рабство, хотя *реального* освобождения. Какое же отношение к времени требует-

ся с их стороны для того, чтобы время всей своей неотвратимой неизбежностью не стояло им *поперек дороги* в их же собственном мировоззрении?

Если они станут на почву первого восприятия, то они должны будут прийти к такого рода выводам:

Все живущее в силу безостановочного течения времени с каждым протекающим моментом приближается к своему погружению в пустоту. Этого безостановочного передвижения в пропасть *нисколько* не остановит наступление социалистического строя. Пусть люди устроятся в тысячу раз удобнее, эстетичнее, приятнее, чем можно нарисовать теперь в самых смелых мечтах. Все равно время будет двигаться ровно с неизбежностью и при социалистическом строе так же, как оно движется теперь. В каком же истинном виде обрисуеться тогда жизнь всего человечества? Жизнь отдельного человека — это небольшой островок, окруженный океаном небытия. Каждый день бегущие волны времени смывают частичку острова, каждый день остров тает и размывается, каждый день приближает его к полному и бесследному погружению в волны. Теперь на этом островке человек страдает. Тогда пусть не будет страдать. Но и тогда и теперь одинаково каждую минуту почва обсыпается под ним, небольшой кусочек будущего, отведенный человеку, переходит в прошлое, нить жизни кончается, и то, что только что было, — становится тем, чего уж нет. Жизнь всего человечества тоже остров, в том же самом океане небытия, составленный из множества — но не *бесконечного* множества маленьких пригоршней суши, которые каждое мгновение уносятся временем. Будущее, отведенное всему человечеству, во много раз больше, чем будущее, отведенное отдельному человеку. Но и оно не безгранично. Когда-нибудь потухнет самое Солнце, наша Земля покроется льдом и жизни на ней уж больше не будет. Значит, и по отношению к большому острову жизни всего человечества время делает то, что оно так заметно для всех делает по отношению к маленькому островку единичной человеческой жизни. Этот остров тоже смывается каждой волной ровно, методично бегущего времени и тоже когда-то будет весь смыт и весь бесследно поглощен бездной небытия. Я говорю это не для того, чтобы показать тщету и нелепость всей жизни при таком восприятии времени. Это вопрос очень важный, но я его пока не касаюсь. Я говорю это затем, чтобы поставить вопрос: *где же*

свобода человеческая, если нарисованная картина есть картина *реального будущего*? Ведь при таком восприятии процесс безжалостно правильного, безостановочного течения времени — есть процесс *объективный*, вне воли людей лежащий, никакими силами не могущий быть остановленным. Но хорошо сказать *объективный*! Это холодное выражение в переводе на реальный язык значит: *независящий от человека*, т. е. извне ему данный, кем-то и чем-то ему навязанный. Почему же человек должен сносить спокойно чуждую власть над собой процесса, захватившего его, как щенка, слепого, беспомощно уносимого течением, и покоряться ему? На каких основаниях? Ведь этот процесс нисколько не вытекает из человеческой свободы. Наоборот, он ее урезывает, ограничивает, вводит ее в узкие рамки «свободного» ожидания, пока данный тебе кусочек будущего переползет в прошлое. И тогда свободе конец. Человек не может двинуться ни назад, ни вперед, должен смиренно сидеть и плыть в узких, отведенных ему берегах, куда сам не хочет плыть, куда его тянет как на веревочке какой-то «объективный» процесс. Где же тут место свободе? О каком утверждении царства свободы в царстве природы может быть тогда речь? Человек, этот посредник, этот агент, через которого должна утвердиться свобода там, где царствует необходимость, — оказывается *мнимым* посредником, бессильным агентом, потому что он ничего не может сделать с царством природы, он не может даже сам утвердиться в этом царстве так, чтобы его не снес, как щепку, поток времени. И в лучшем случае, если человек, снесенный и побежденный временем, сам не погибнет и попадет не в пустое место, а в царство вещей в себе, если он растеряет в этой бессильной попытке утвердить свободу в мире явлений — только свою феноменальную оболочку и останется по-прежнему ноуменом, то ведь этот результат, утешительный для него, совсем не утешителен для мира явлений, для царства природы, которое ведь останется в прежнем своем виде в цепях рабства, и даже если б все люди, ценою потери своей феноменальной оболочки, достигли бы свободы ноуменов, то ведь, во-первых, свободой ноуменов они обладали и раньше, так что они ничего не *достигли*, а во-вторых, это достижение свободы не имеет никакого отношения к тому реальному (т. е. относящемуся к нашему миру) *освобождению*, которым задаются социализм и анархизм.

V

Если время нечто такое, господство чего признается неуничтожимым, то вся наша свобода сводится к пустому месту. Мы, обладающие свободой делания, желающие в процессе реального освобождения утвердить царство свободы в царстве природы,— при господстве времени — можем делать только одно: строить песчаные сооружения в промежутке от одного прилива до другого. Пришел прилив, и все, что строилось, сооружалось нами, бесследно сметается набежавшими волнами. Я не говорю уже о том, что подобное положение должно быть *субъективно-невыносимым*. Если я делаю дело в мире явлений не для того только, чтобы что-нибудь сделать, и не потому, что меня принудительно заставляет делать что-то внешнее, если я в свободном порыве здесь, в этой феноменальной среде, хочу действительно утвердить то, что вывожу с мукой из ноуменальных глубин своей личности как что-то самое дорогое, самое бесценное для меня,— я не могу помириться абсолютно с тем, что все, что я сделаю, будет временем сметено и уничтожено. Если это действительно так, то я не могу, не хочу, не буду работать заведомо впустую. Ибо делать дело жизни можно только зная, что это есть реальное дело, а не мнимое, не пустое, не одна только услада себя самого. Но подобное положение не только субъективно-невыносимо. С точки зрения идеи свободы оно является и *объективно-бессмысленным*. Если все, что я делаю, будет бесследно сметено, если не останется в этом мире явлений ничего из того, что я пытаюсь в нем утвердить, тогда и процесс реального освобождения человечества становится *невозможным*. Мы говорили уже, что процесс этот только тогда может быть процессом реального, а не номинального освобождения, если он рассматривается как процесс подлинного и реального утверждения в царстве природы царства свободы. Но если царство природы столь упорно, столь непроницаемо, столь не поддается воздействиям со стороны царства свободы, что всякая деятельность в этом направлении для него, выражаясь вульгарно,— как с гуся вода, то, очевидно, ни в каком превращении царства природы в царство свободы принципиально не может быть речи. Если указанное восприятие времени истинно — если время будет так же господствовать над всем, как оно господствует теперь,— тогда всякие попыт-

ки освобождать человечество должны быть признаны нелепыми и утопичными.

Таким образом, вопрос становится так:

Или я должен расстаться с идеей свободы делания и отказаться от всякой мысли об освобождении человечества, и тогда я могу оставаться с тем восприятием времени, которое говорит о его неуничтожимости и вечном господстве.

Или же, безусловно веря в возможность освобождения и с безусловной уверенностью воспринимая как неопровержимый факт свою свободу, я должен расстаться с подобным отношением к времени и признать, что время и может и будет превзойдено.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

I

Время делает человека рабом. Оно превращает его в бессильную пешку, которая может тормозиться, что-то такое затевать, о чем-то мечтать, но совершенно не в состоянии утвердить в этом мире свободу подлинно, по-настоящему, т. е. таким образом, чтобы время было не *властно* над этой свободой. Всякое освобождение при господстве времени является *временным*, т. е. таким, которое через известный промежуток времени *кончится* и прекратится, и значит, там, где мелькнула только на время свобода, опять воцарятся необходимость и рабство. Для того чтобы освобождение было освобождением навсегда, для этого нужно, чтоб оно было освобождением от самого времени. Иначе рабству положен конец быть не может.

Но если время стоит поперек дороги к освобождению, если оно мешает свободе подлинно утверждаться в нашем мире причинности и обусловленности, если оно сводит на нет все попытки людей порвать цепи рабства, — то в тысячу раз больше это нужно сказать о *смерти*.

В смерти в интенсивнейшем виде заключается отрицательная сущность времени. Но в смерти есть и нечто другое, *свое*, что на одно время сведено быть не может, и поэтому она требует особого рассмотрения.

Прежде всего, нужно подчеркнуть факт крайней лживости в отношении к смерти. Большинство так живет и, главное, так *думает* и так *чувствует*, как будто бы ника-

кой смерти *нет*. Самый универсальный, самый кричащий, самый непонятный из всех фактов игнорируется совершенно теми, кто все теории свои хочет строить на почве одних лишь фактов. И это нужно сказать не только о людях, философии чуждых, практически и *только практически* относящихся к жизни. Вот пример. Крупная научная сила, Токарский, в большой специальной статье подходит к вопросу о *смерти*¹ Он приводит интересные данные, делает анализ элементов, из которых слагается чувство страха смерти, под конец даже хочет наметить нечто вроде примирительного выхода — но во всем изложении кажется загадочно странною одна черта: Токарский говорит о смерти так, как будто смерти реально не существует, как будто он, Токарский, никакого отношения до нее не имеет. Смерть сама по себе, он сам по себе. В то время как он пишет о смерти, из поля зрения его ускользает реальность, все внимание его устремляется на светлую точку, на перо, на бумагу, на внутренний ход мыслей в его голове, а все остальное гаснет, уходит и исчезает совсем. Факт смерти занавешивается от него переживаниями, которые сопровождают писание статьи, и то, что он пишет, к исследованию вопроса о смерти имеет самое далекое отношение, потому что факт смерти в его *реальном* виде им уже не воспринимается. Но тогда что же он делает? Вместо исследования фактического положения дела он начинает *фантазировать*. От действительности он уходит в *мечту*. Он перестает черпать восприятия из реальности, которую он должен был бы исследовать, и начинает *ткать из себя*. И пусть эта ткань будет состоять сплошь из одних научных терминов, пусть у ней внешность будет столь строго традиционная, что ни одно слово не будет говорить о личных чувствах Токарского, — все равно все его рассуждение будет сплошною фантазией, если самый *факт* смерти в конце концов принимается несуществующим. Токарский забывает и игнорирует самое главное: когда он писал эту статью, смерть его уже к нему приближалась. Он умер вскоре после написания этой статьи. Это приближение смерти не было фактом личной жизни Токарского, который он мог бы поэтому игнорировать. Это универсальный факт, который касается всех людей без исключения, потому что ко всем людям смерть приближается каждую минуту. Значит, воспринимая смерть в ее истинном виде, он дол-

¹ «Вопросы философии и психологии», кн. 37*.

жен был бы взглянуть прямо в глаза к нему приближающейся смерти, рассмотреть ее со стороны универсального приближения к людям, писать о том, что он видит в этом факте, а не писать так, как будто самого факта этого вовсе и нет. Эта позиция нейтралитета, это желание представить дело так, точно нас, людей, смерть совсем не касается, что мы можем исследовать ее так, как исследуем все другое, есть величайшая ложь, потому что в самый факт смерти входит неизбежное приближение ее к человеку и, забывая и игнорируя эту сторону ее, мы искажаем то, что дается нам *в опыте*, отрываемся от реальности и переходим к схемам, мнимонаучным по форме и пустым, незаполненным реальностью по содержанию.

II

В доме начинается пожар. Это видит ученый. Его призвание сообщать и говорить живущим в доме о всех фактах, которые он заметит. Он видит пожар, идет в свою комнату и начинает писать: «Пожары бывают большие и малые...», и так увлекается этой схемой своей, что, забывая о *реальном* пожаре, начинает исписывать много страниц. Он пишет, а в это время пожар пожирает дом и живущих в нем, которые, доверяясь ученому, продолжали заниматься каждый делом своим и не знали о пожаре. Такого ученого можно назвать вдохновенным писателем, человеком с душою поэта, мистиком, созерцателем — чем угодно, но только не человеком, добросовестно исполняющим свое призвание — сообщать живущим в доме о *фактах*, которые он заметит. Он будет сколько угодно говорить о *пожарах вообще*, приводить примеры, делать многочисленные ссылки, но о *реальном* пожаре он старается не сказать ничего. Я не задаю здесь *утилитарного* вопроса, почему он не предупреждает живущих в доме об опасности. Я говорю только, что он *теоретически* лжет, произвольно искажает *факт*, если, видя *реальный пожар*, начинает писать о том, что «пожары бывают большие и малые». Наука, т. е. та часть ее, которая предметом своим имеет жизнь человека, находится в положении этого ученого. Она призвана наблюдать и регистрировать факты. Но одни факты она регистрирует, другие же пропускает мимо. Отбором одних фактов и отбрасыванием других заведует *позитивная философия*, стоящая за спиной у науки. Она дает директивы, она указывает, ку-

да направлять исследование, а наука послушно исполняет то, что ей диктует ее руководительница. И вот оказывается в результате, что из поля зрения науки совершенно исчезает такой грандиозный и такой универсальный факт, как уничтожение каждого живущего человека *смертью*. Этот факт для легкости подменяется *суррогатом*, на который обращается все внимание. Трудно себе представить, до какой наивности доходит в этом отношении «научное» мышление. Токарский, напр., в конце своей статьи говорит: «Мысль о смерти чрезвычайно легко вытесняется у нас *мыслительным процессом*... Правда, один из наших писателей утверждал, что мысль о смерти настолько преследует его, что самое тело его ему кажется трупом... Но если этому поверить, мы имеем тогда случай так называемой навязчивой идеи. Случай же навязчивых идей о смерти — представляют уж собой патологическое явление».

Эти слова замечательны! В них очень ярко обнаруживается та крайняя лживость в отношении к смерти, которую мне хотелось бы подчеркнуть. «Мысль о смерти чрезвычайно легко у нас *вытесняется мыслительным процессом*». Это факт. Но факт страшно печальный, с которым строгое мышление помириться абсолютно не может. Мысль о смерти только *вытесняется*, психологически вытесняется. Ей не дается разрешения, на нее не дается ответа, просто «мыслительный процесс» по прихоти, без всяких логических оснований прогоняет из головы эту мысль. Что было бы с наукой, если бы такое обращение с мыслями было бы возведено в принцип? Пришла Ньютону мысль о тяготении, а он, вместо того чтобы остановиться на ней, исследовать ее до конца, вытеснил бы ее каким-нибудь «мыслительным процессом». И если б все эту мысль вытесняли таким же образом из своей головы — мы бы до сих пор не знали бы ничего о тяготении. Получается нечто в высшей степени странное. Вытеснять мысль о смерти мыслительным процессом — это научно. Останавливаться же на этой мысли серьезно, с целью выяснения ее до конца — это патологично. Вот до каких абсурдов могут прийти гг. представители «точной» науки. Это уже не простое игнорирование факта, перед всеми находящегося, самими представителями науки. Это предписание во имя науки и другим не замечать этого факта.

Тургенев однажды в кружке писателей, собравшихся у В. Гюго, так выразился о своем отношении к смерти:

«Я не имею никакого представления о смерти, кроме того, что она мне кажется чем-то очень далеким и неясным, чему я никак не могу придать определенной физиономии». Это отношение добросовестно-безразличное. Каждый человек вправе не думать, если он *хочет* не думать. Но если, не довольствуясь этим, он захочет и других заставить не думать, то, очевидно, такое недумание признается верхом возможной мудрости. Наука устами Токарского говорит: о смерти не думайте, вытесняйте мысли о ней каким-нибудь мыслительным процессом, ибо внимательное взглядывание в факт смерти есть случай навязчивой идеи, который представляет собой уже явление п а т о л о г и ч е с к о е!

III

Не думать — это легко, и подобная тактика в отношении смерти в широких размерах применяется и людьми, живущими изо дня в день, и людьми, под видом науки заслоняющимися мыслительными или даже житейскими процессами от мучительных *фактов*. В результате получается только ложь, жизненная и теоретическая неправда, ибо не думать о смерти — это не значит еще уничтожить ее как факт. Смерть остается, но к бессилию перед нею прибавляется еще недостойно лживое отношение.

Только этим лживым отношением, покоящемся на мнимом авторитете точной науки, можно объяснить в высшей степени странное явление, что факт смерти, этот универсальнейший и самый значительный факт человеческой жизни, не получает никакого места и никакого истолкования в представлениях социализма и анархизма о будущем. Все мелочи предусмотрены. Порча механических двигателей и та берется в расчет. Делаются вычисления, сколько минут общественного труда нужно положить на то, чтобы возмещать изнашивание машин при работе. Но изнашивание человеческого тела от неумолимого течения времени, безжалостное и всеобщее уничтожение человеческих организмов смертью — на этом никто не хочет остановиться — об этом предпочитают просто молчать и, по рецепту Токарского, просто *не думать*.

Но мы об этом молчать не можем и, конечно, подумав, постараемся разобраться в факте смерти и в том, насколько факт смерти соединим с обычными речами об освобождении человечества.

Рассмотрим факт смерти со стороны субъективного отношения к нему человека и со стороны объективного его значения.

Я оставляю без рассмотрения всю психологическую сторону дела. К смерти возможны бесконечно различные отношения, полные страха, боязни, ужаса, отвращения. Корень подобного рода отношений лежит в *эгоизме*, в сосредоточенной привязанности преимущественно к себе, в любви к *эмпирической* стороне своей личности. Но эгоизм всегда может быть усилием воли *превозможен*. И указать пути, по которым возможно побеждать в себе эгоизм, — это задача морали. Поэтому я, не касаясь этой стороны дела, остановлюсь только на том принципиальном вопросе, который совершенно не зависит от того, на какой ступени моральной лестницы я стою, и который остается вопросом даже в том случае, если я абсолютно убью в себе эгоизм и буду спрашивать только о том, какое значение имеет факт смерти не для меня лично, а в *должном* и совершенно бескорыстном моем отношении к миру и людям.

Я умираю. Чем может быть осмыслена моя смерть? Ибо если в ней нет никакого смысла, то нет смысла и во всей моей жизни. Я занимаюсь общественной деятельностью, но, если я умираю, для *меня* все результаты моей работы уничтожаются. Для меня их уже нет, и для того чтоб не лишиться их всякого смысла и всякого значения, я должен признать, что, потерянные для меня, они не теряются для тех, кто остается и живет после меня. Я — преходящий момент в процессе, но, если я хочу осмыслить свою преходящую жизнь, я должен искать этот смысл в процессе, взятом как *сумма* всех таких преходящих моментов. Я — ничтожная частица какого-то громадного общественного *целого*, перед жизнью которого моя короткая личная жизнь кажется ничтожной и такой, которая должна быть принесена в жертву. Но все же я спрашиваю о смысле моей жизни, об оправдании моей смерти, и если их нет во мне как ничтожной частице, и *только* частице, то и смысл моей жизни и оправдание моей смерти *должны* заключаться в том целом, частицей которого я являюсь. Ибо если их нет и в целом и в частице, то их нет и *вовсе*. Это во-первых. Во-вторых, моя жизнь как частица приносится в жертву целому. Эта жертва может оправдаться лишь в том случае, если она *доходит до назначения*. Если целое обладает той реальностью и той жизнью, которыми я как частица не обла-

даю. Ибо жертвовать в пустоту, жертвовать только для того, чтобы жертвовать, не заботясь о результатах, к каким приведет моя жертва, это значит переносить центр тяжести с объекта, во имя которого жертва только и может производиться, *на субъект*. Психологически представимо, что я приношу себя в жертву неизвестно чему, склоняюсь жертвенно перед *Неведомым*, но тогда неведомое признается не только неведомым, но и бесконечно *реальным*. Тогда в самой жертве *как таковой* я нахожу смысл своей жизни и оправдание своей смерти, но тогда и всю свою общественную деятельность со всеми ее определенными формами и программами я должен признать чем-то внешним, второстепенным, *неглавным* и говорить не о том, что смысл моей жизни в работе на приближение социалистических идеалов, а о том, что смысл этот в *жертве как таковой*. Но говорить это — это значит идти вразрез со всем, что говорит социализм, и это будет проповедь морально-религиозного действия, а не то «активное» служение обществу, которого хочет социализм.

Таким образом, объективное оправдание моей смерти я могу искать только в том целом, частицей которого я являюсь.

IV

Что же такое это целое при наличии смерти? В каком виде оно должно мне представиться, если я захочу определить его объективно? Одно несомненно: если я, умирая, теряюсь бесследно, то в таком же точно положении находятся и *все* люди. Все, умирая, теряют связь этим целым и отрываются от него. В чем же тогда состоит это целое? Допустить, что не все находятся в таком положении, как я, я не могу. Другие могут находиться в ином положении, чем я, лишь при одном условии: если они будут иной *природы*, чем я, если они будут бессмертными; в то время как я буду смертен. Но это нецелесообразно. В таком случае из чего будет слагаться *целое*? Если целое представлять в виде простой арифметической *суммы* всех отдельных человеческих жизней, то получится двойное затруднение: во-первых, из суммы разрозненных частиц самопроизвольно целого получиться не может. Нужен связующий центр, нужна посторонняя *сила*, которая бы множество их слила в единство; во-вторых, каждая человеческая жизнь, обрываясь

со смертью, переходит в ничто. Если это целое состоит только из жизней обрываемых смертью, тогда значит, эта сумма — есть сумма нулей, а сумма нулей, из какого <бы> множества она ни состояла, — равна *только нулю*. Таким образом, если со смертью для меня порываются все связи с целым, то целого, которое могло бы составиться только из таких человеческих жизней, как моя, вовсе и нет. При таком допущении целое, из-за которого я должен жить и которым должна быть оправдана моя смерть, есть *пустое ничто*, т. е. ни жизнь моя, ни смерть моя *такой* идеей целого осмыслена быть не может. Целое становится целым при допущении, что оно не механическая сумма отдельных частей, отдельных жизней, а живой *организм*, обладающий своим особым центром жизни, объединяющим в себе отдельные проблемски жизни во всех формах существования. К этой мысли необходимо приводит логика. Характерно, что к ней пришел сам отец позитивизма О. Конт в своем учении о человечестве как о *едином существе*. Но можно ли ограничиться одним этим признанием? Если я, умирая, навсегда отрываюсь от жизни этого целого и если все люди подобно мне, умирая, отрываются от жизни этого целого, тогда целое это, единое великое существо, является *трансцендентным* в отношении людей. Но трансцендентное людям — не может быть тем целым, *органической* частью в которое входят люди. Такое целое может существовать вне и без людей, но оно будет целым только в отношении себя, а для людей целым оно явиться не может. Ибо люди входят в него не как части, органически необходимые, а как случайные элементы, которые могут быть, а могут и не быть. Чтоб составлять необходимую часть в жизни этого Единого Целого, я должен быть связан с ними не случайными связями, а органически необходимыми. Но так связан я могу быть лишь в одном случае, если, умирая, я связи с этим целым не теряю, *если смерти* как уничтожения моей личной жизни *не существует*.

Таким образом, если смерть рассматривать со стороны субъективного отношения к ней человека, то нужно признать: или что она делает *бессмысленной* всякую работу, всякую общественную деятельность, направленную на созидание общественного целого, или же, чтоб избежать этой бессмысленности, нужно признать, что смерти как уничтожения личной жизни вовсе не существует.

Теперь рассмотрим факт смерти со стороны его объективного значения и тогда сделаем те выводы, которые вытекают для суждения о конечных идеях социализма и анархизма.

V

Туган-Барановский, сводя в одно указание различных теоретиков социализма, рисует такую картину будущего:

«...Исчезнет грубая физическая власть человека над человеком, а следовательно, исчезнет все то обаяние, которое теперь связано с этой властью... Освободившись от притупляющего чрезмерного труда, человечество преобразится и одухотворится. По-прежнему над нашей головой будет простираться звездное небо, по-прежнему будет шуметь лес, природа сохранит свою прежнюю прелесть и все свои тайны: для познания навсегда обеспечен неисчерпаемый материал, так же как и для восприятия красоты... умственная культура станет всеобщим достоянием... Мыслители и художники станут героями и вождями будущего человечества. Интерес к познанию и эстетической деятельности возрастет в чрезвычайных размерах и заполнит собой всю жизнь людей, возвышающихся над уровнем посредственности. Опять появятся люди той поразительной душевной красоты и той умственной мощи, которые характеризуют Возрождение — эту раннюю весну современной истории, люди вроде Леонардо-да-Винчи или Микель-Анджело, перед которыми наше время кажется таким грубым, варварским и жалким...»*. Эту картину можно дополнить словами из речи известного химика *Бертло*, произнесенной им на банкете в Париже. «Земля не будет более исковеркана теми геометрическими фигурами, которые теперь чертит на ней земледелие; она превратится в один сплошной сад, в котором будут свободно произрастать трава, цветы, кустарники и леса, и в этом саду человеческий род будет жить в изобилии, как это было по преданию во время золотого века»**. *Вильям Морис* в своей «утопии» рисует картины будущего в еще более увлекательных красках***.

Есть что-то загадочно-властное в этих мечтах о будущем человечества. Я всей душой верю, что в будущем человечество ждет нечто такое, что в тысячи, в миллионы, в бесконечное число раз более прекрасно, более углубленно, более радостно, более ослепительно, чем все, что может представить себе человек в самых смелых и

возвышенных мечтах своих, верю в это как в *действительность*, на нас надвигающуюся, и все же думаю, что одно дело действительность, другое — *иллюзии*. Все, что говорит Туган-Барановский, все, что говорят писатели-социалисты о будущем человечества, — это только *иллюзии*, иллюзии потому, что во всех подобных мыслях о будущем отсутствует мысль о *смерти*. Все эти картины рассыпаются в прах, разлетаются пылью, как только к ним подойдешь не только с отвлеченной мыслью о смерти, но и с реальным представлением всей ее уничтожающей и губительной силы.

Земля будет садом. Люди будут жить в изобилии. А что же будет со смертью? Что, исчезнет она в этом саду, прекратит свое действие среди изобилия? Все знают, что нет. Смерть по-прежнему останется в силе. И на фоне достигнутых результатов, на фоне довольства и отсутствия беспокойства за завтрашний день, только ярче, только безжалостнее подчеркнется вся бессмысленность, вся нелепость, вся ненужность и весь ужас смерти. Теперь слишком много причин не считать смерть вопросом близким и необходимым для себя. Человечество слишком глубоко захвачено бедствиями и страданиями, чтоб особенно изумляться смерти. Теперь надежды на будущее, которыми живет лучшая часть человечества и которые как-то захватывают и всех отдельных людей, представляют из себя нечто очень неопределенное.

Развитие сил человеческих мыслится безграничным, прогресс бесконечным. Внимание обращается на то, что человечество почти с каждым годом взбирается на новую ступень существования, и совершенно забывается то, что каждая новая ступень открывает и новые границы, которые не перейти, ставит пределы, из которых не выйти. Таким образом, когда земля будет садом, когда слишком многое из того, что сейчас переносится в будущее, будет достигнуто, тогда неопределенность, которую обманываются сейчас люди, должна исчезнуть и люди лицом к лицу увидят себя перед *смертью* — этой бездной, которая неожиданно разверзается в известном моменте жизненного пути и каждого отдельного человека, и всего человечества, взятого в целом. Теперь этот вопрос во всей своей остроте стоит только перед теми немногими людьми, которые не боятся смотреть на действительность без всяких успокоительно-преломляющих призм. Тогда позволительно думать, та истина, которая открывается пока только отдельным людям, — сделается «до-

стоянием всех». И что же сможет сделать человечество, живущее в саду, против смерти? *Ничего*. В отношении смерти у него полное бессилие, полная беспомощность, полная невозможность что-нибудь сделать и что-нибудь предпринять. Пусть появятся мудрецы, подобные древним стойкам, которые будут учить словами и примером спокойно относиться к смерти, одерживать *субъективную победу* над нею. Стойки умирали спокойно, но они не только умирали спокойно, они жили всю жизнь, *готовясь* к смерти. Центр тяжести из жизни переносился на смерть. И они уже не говорили и не могли говорить о каком бы то ни было *прогрессивном* развитии жизни. Жизнь сама по себе теряла всякую цену для них и становилась только ступенью к безбоязненной и спокойной смерти. Смерть была *главным* событием жизни. Все это самым коренным образом отвергается всей психологией социализма. В нем живет вера *в жизнь*, а не в смерть, душа энергически настроенного борца, а не душа квиетистического созерцателя, активное отношение к миру, а не пассивное. Таким образом, появление подобных мудрецов смерти может знаменовать только эпоху *внутреннего разложения социалистической идеи*. Туган-Барановский говорит: «Современный социализм есть не что иное, как радостный, бодрый, проникнутый глубокой любовью и верой в людей гуманизм, воскрешение светлого призрака ранней итальянской весны» * Но когда появятся мудрецы смерти, от этого социализма, проникнутого бодрым, радостным и активным настроением,— *ничего* уже не останется. Он разложится и погибнет. Таким образом, смерть не только внешне, но и внутренне восторжествует над ним.

VI

Но проблематическая возможность одержать субъективную победу над смертью — не должна закрывать наших глаз на реальную смерть как внешний, но универсальный и объективный факт нашей жизни. Мы уже говорили, что этот факт, неустранимый, неумолимо приближающийся к каждому человеку, только ярче обрисовывается на фоне достигнутых результатов. Люди будут бессильны против него. Что бы ни делали, что бы ни предпринимали,— они ничего сделать *не смогут*. Все достигнутое должно показаться ничтожным перед этим грандиозным, над всем возвышающимся фактом. Все должно отойти на второй план. Все внимание устремится только на смерть.

Пусть стадная часть человечества, довольствуясь изобилием, будет жить в иллюзии и, бродя по саду—земле, будет видеть только цветы, срывать только плоды и проходить мимо трупов, не задеваясь нисколько, равнодушно и холодно. Таких людей множество и теперь, но лучшие люди те, которые не поддаются иллюзиям в настоящее время, те, которые смотрят в будущее, должны будут целиком быть захваченными торжествующим фактом смерти. Они подвергнут добросовестному исследованию этот факт, они посвятят выяснению его все душевные силы — они сорвут с своих глаз все повязки, взглянут на действительность прямо и безбоязненно, и тогда *в сознании лучшей части человечества*, т. е. той самой, которая верит сейчас и в социализм, и в прогресс, должна в самых ярких, в самых неумолимых красках обрисоваться картина как раз *противоположная* той, которую рисует Туган-Барановский и другие социалисты, желавшие вглядываться в будущее. Все светлое, радужное, беззаботное и энергичное должно быть выкинуто из представлений о будущем. Пусть внешние *формы* жизни целиком останутся те, о которых говорит теперешний социализм в своих построениях будущего. Орудия производства, земля будут достоянием всего общества. Труд будет легким и равномерно распределенным. У всех будет досуг и возможность самостоятельной жизни. *Рисунок* в картине останется тот же, но *краски, тона* будут абсолютно другими, если смерть обрисовывается в сознании человечества во всем колоссальном объеме своего значения.

Тогда вместо веселой жизни итальянских городов эпохи Возрождения, как это хочет представить Туган-Барановский, должна нарисоваться такая картина.

Смертью уничтожается каждый человек. Не просто уходит, не просто исчезает в какой-то туманно-розовой дали, а с отвратительным гниением становится добычей могильных червей. Смерть каждую минуту подходит ближе и ближе к своей жертве. Каждое пережитое мгновение приближает к ней человека. О чем бы человек ни думал, что бы ни делал, чем бы ни занимался, течение жизни несет его к пропасти, которая поглотит его неминуемо. Все люди находятся в таком положении. Все — обреченные жертвы. Все никуда не уйдут от неминуемого и страшного конца своего¹. Смерть есть реальность

¹ Оговорюсь: я, конечно, говорю здесь о смерти с точки зрения атеистического позитивизма. К смерти, как и ко времени, может быть

такая громадная, такая всепоглощающая, что жизнь перед ней бледнеет, становится только видимостью. Жизнь сегодня есть, а завтра не будет. Смерть же есть сегодня, но будет и завтра, будет *всегда*. То, что взяла она, к жизни уже не возвратится. То останется в вечном ее обладании. То же, что отвоевывается жизнью, находится в обладании жизни только *мгновения*. Но если смерть не только реальнее жизни, насколько вечность больше мгновений, тогда существенная черта жизни есть приближение к смерти. *Жизнь превращается в умирание*. Но смерти не хочет ни один человек. Ей покоряются, ей подчиняются, ее зовут иногда, потому что жизнь без смысла становится невыносимым страданием, но смерти как смерти не хочет никто. К смерти нас тянут законы природы, которые созданы не нами и не находятся в соответствии с нашей волей. А потому смерть наша всегда приближается к нам *против* нашей воли. Мы не хотим ее, а она приближается. Мы бы сделали все, чтобы прогнать ее, но она, смеясь над нашим бессилием, приходит и свершает с нами то, что нам противно и страшно. Таким образом, смерть всегда смерть *насильственная*. Смерть же насильственная есть *смертная казнь*. Земля будет садом, люди будут жить в изобилии, но каждого человека будет ждать смертная казнь, универсальная, мировая, совершаемая без исключений над всеми живущими и над всем живим. Жизнь тогда будет уже не простым умиранием. Жизнь тогда сведется к ожиданию каждым человеком своей *казни*. Тогда все из свободных людей, освободившихся от всяких видов внешнего рабства, превратятся в бесповоротно *приговоренных*. Не жить они будут, а ожидать, когда их повлекут к *эшафоту*. Тогда и земля, обращенная в сад, станет не местом веселья и радостной жизни, а местом уныния, страха, отчаяния и, главное, *заключения*. Это будет тюрьма, устроенная столь гигиенически и удобно, что людям не останется ничего желать в этом направлении, и в этой тюрьме будут гулять и жить «на свободе» — *только* приговоренные к смерти. Это тюрьма, потому что выхода из нее нет. Выход один — лишить себя жизни. Но лишить себя жизни — это значит

и иное отношение, христианское. Смерть может восприниматься значительной, нужной, *прекрасной*. Успение Богоматери есть величайшая святыня и *красота*, полная самых радостных надежд. Но это для *христиан*. Для людей же, не верующих во Христа, смерть необходимо должна предстать в том виде, как я обрисовываю ее ниже.

не миновать смертной казни, а согласиться принять ее раньше других, согласиться самому быть своим палачом. Срок ожидания будет разный у разных людей, но это будет только *срок ожидания*. Итак, вот во что должна превратиться жизнь, когда смерть, действительно, будет принята во внимание. Вместо радостной и свободной жизни получается ужасающая, но единственно соответствующая действительности картина: люди бродят по земле, превращенной в цветущий сад, и все, приговоренные к насильственной казни, ожидают, когда приблизится к ним невидимый палач и безжалостно их придушит. От него никуда не уйти. Сытого, голодного, плачущего, веселящегося, младенца и старика, бездарность и гения— всех отыщет неумолимая рука и, отыскав, приведет в исполнение приговор.

VII

Что же на это могут сказать социалисты? Что они могут противопоставить универсальному факту смерти? Я утверждаю, что *ничего*. То, что они говорят на прямо поставленные вопросы о смерти, может быть названо только жалким растерянным лепетом. В литературе эти вопросы просто *обходят*. По совету Токарского вопросы о смерти вытесняются какими-нибудь «мыслительными» или иными «процессами». Социалисты могут сказать, что на смерть люди, поставленные в лучшие условия, будут обращать внимания еще меньше, чем люди, живущие теперь. Они не будут чувствовать своей приговоренности к смерти. Но ведь это значит, что люди эти будут жить в иллюзии, т. е. *в обмане*. Они не будут только *чувствовать*, что они приговорены к смертной казни, но от этого самый факт приговоренности останется фактом. Для того чтоб его уничтожить, нужно стать сильнее, чем смерть, получить власть над нею, уничтожить фактически ее господство.

Может ли рассчитывать когда-нибудь социализм на победу над смертью? Может ли наука когда-нибудь сделать людей бессмертными? На это нужно сказать: *никогда*. В просторечии — на митингах и собраниях горячие головы высказывают иногда мысль, что наука уничтожит смерть, это кажется теперь невозможным, но ведь и раньше почиталось совершенно невозможным много вещей, которые превосходно теперь осуществлены нау-

кой. Прогресс науки бесконечен, почему же не надеяться, что наука когда-нибудь возвысится и над смертью. На это нужно сказать прежде всего, что в науке нет *никаких* положительных указаний на возможность уничтожить факт смерти. Что же касается бесконечности в прогрессе науки, то надежда на этот бесконечный прогресс не может ничего дать потому, что наука, развиваясь и прогрессируя в известном смысле бесконечно, в то же время все с большей определенностью познает и *свои границы*. Схоластикам XIII века даже не снилось, что за океаном находится страна, именуемая теперь Америкой. И однако, страна эта открыта. Но следует ли отсюда, что мы можем теперь мечтать о том, что явится новый Колумб и откроет Америку № 2-ой? Конечно, не следует. Весь земной шар исследован настолько, что ожидать открытия 2-й Америки могут люди, незнакомые с географией. Такие сюрпризы, какие были мыслимы в XV веке, совершенно невозможны в XX. Ученые средних веков не мечтали о спектральном анализе, но зато они мечтали о философском камне; у них и мысли не было о противодифтеритной сыворотке, но зато они верили в возможность открытия панацеи. Развиваясь в одном направлении, наука *суживалась* в другом и откидывала все то, что было чуждо ее принципам. Говорить о возможности для науки уничтожить смерть — это значит игнорировать *принципы* науки.

К вопросу о смерти вплотную подошел европейски известный проф. Мечников. И что же, к каким результатам пришел он? Об уничтожении смерти он даже и не мечтает. Он мечтает только о безболезненной физиологической старости, в которой бы появлялся заглушенный теперь инстинкт смерти — и делал бы, таким образом, смерть столь желанной и приятной, сколь приятен для живущих людей *сон*. Мечников мечтает о том, что при нормальном течении жизни человек, насытившись днями, сам будет хотеть умирать, — и таким образом смерть потеряет все, что есть в ней ужасного. Я намеренно говорю, что Мечников только *мечтает*. Когда он говорит подобные вещи, в нем говорит не ученый, специалист и знаток в своей области, а слабый старик, грезящий без всяких логических оснований о безболезненной старости. Чтобы знать *научную* цену мысли о физиологической старости, я позволю привести еще одну мысль Мечникова, которая высказывается непосредственно за мыслью о физиологической старости. Мечников с тем же автори-

тетно-научным видом, с которым он говорит о протоплазмах, высказывает и такую мысль: «Молодые люди большей частью очень дурные политики... они большей частью приносят много вреда... В будущем трудные и сложные обязанности политиков будут поручены старикам. Тогда значительно усовершенствуется политика и правосудие, современные недостатки которых объясняются отсутствием еще прочных основ» *. Я согласен, что в таком утверждении может быть обнаружена величайшая *политическая* мудрость, но... и *эта* мысль, подобно мысли о физиологической старости, высказывается в форме *непосредственного* вывода из данных *биологической* науки. Позволительно подобные выводы, основанные на «научных» данных, признать не имеющими к науке *никакого* отношения.

VIII

Итак, смерть еще больше, чем время, лишает людей всякой свободы. Если я — приговоренный к смерти, если через определенное время от меня в этом мире ничего, кроме лопуха, не остается**, о каком же освобождении человечества через меня может быть речь? Я, на котором лежит призвание утвердить в нашем мире необходимости — царство свободы, по истечении нескольких лет против всякого моего желания выкидываюсь за шиворот из этого мира явлений. Что же при таких условиях я могу сделать? Ровно ничего. Если смерть будет господствовать вечно, если она без всяких усилий будет всегда целыми массами высылать за пределы мира явлений всех агентов из царства свободы, желающих путем революции свергнуть царство необходимости, — тогда, очевидно, дело свободы, дело реального освобождения человечества нужно считать проигранным *окончательно*. Смерть делает совершенно призрачным и мнимым всякое утверждение свободы на нашей земле. Но в таком случае перед нами ставится новая дилемма: *или* свобода, *или* смерть.

Если считать смерть неуничтожимой и такой, которая всегда будет торжествовать свою победу над человеком, тогда с мыслью об освобождении нужно расстаться совсем. Свобода и смерть несоединимы абсолютно, потому что смерть есть величайшее из всех возможных видов рабства.

Если же верить в возможность *победы* над смертью, если стоять на почве мировоззрения, которое принципиально считает смерть фактом, господство которого будет сломлено,— только тогда можно вложить истинный смысл в понятие свободы, только тогда можно оправдать идею свободы делания, без которой, как я показал уже раньше, говорить об *освобождении* является делом бессмысленным.

Таким образом, если рассмотрение субъективного отношения к смерти привело нас к выводу, что оно осмыслено может быть лишь при допущении *факта бессмертия*, то рассмотрение объективного значения смерти привело нас к выводу, что для того чтобы осмыслить процесс освобождения и сделать возможным водворение свободы в царстве причинности и обусловленности, необходимо признать возможность *уничтожения смерти как внешнего факта*.

Из всех религий одно христианство всегда дерзало не только мечтать о будущей победе над смертью и временем, но и религиозно базировать эту величайшую из всех надежд человечества на уже *свершившемся* факте победы над смертью -- на светлом Христовом *воскресении*. *Победил смерть* Христос.

И нужно же, наконец, понять, что нет свободы ни личной, ни общественной, ни космически-вселенской вне радостной и всепобедной веры в воскресшего Господа и Бога нашего Иисуса Христа!

ИДЕЯ КАТАСТРОФИЧЕСКОГО ПРОГРЕССА

Я подхожу к этой теме в уверенности, что основная мысль моего понимания по-новому освещает проблему прогресса¹.

Я говорю — моего понимания, потому что в литературе по вопросу о прогрессе я встречал только отдаленные намеки на такое понимание. Но я знаю, что мое понимание хода всемирной истории является совсем не моим, потому что оно совпадает с пониманием *всего христианства*. Дальнейшее изложение является только попыткой философски осознать то, что для христиан всех времен было непосредственно и религиозно данным. Таким образом, в своем изложении я попытаюсь дать философскую характеристику *христианской* идеи развития всемирно-исторической жизни.

Вот почему мне придется начать христианством, продолжать христианством и кончать христианством.

I

Обычно думают, что идея прогресса появилась впервые в XVIII веке, что ее открыли, как Колумб Америку, дотоле неизвестную, представители так называемого «Просвещения». Подобные взгляды держатся только незнанием истории первоначального христианства. Не просветители XVIII века, а христианство I века, органически связанное с великими еврейскими пророками, утвердило в человечестве идею прогресса. Чувство прогресса совершенно неизвестно древности. В Риме и Греции, т. е. в странах наиболее культурных и наиболее быстро прогрессирующих, золотой век полагается позади. *Aurea prima sata est aetas**. История не стремится к нему как к своему идеалу, а уходит от него как от счастли-

¹ Доклад, читанный в Рел<игиозно>-фил<ософском> обществе памяти Вл. Соловьева в марте 1907 г. Напечатан в «Русской Мысли», X, 1909.

вого, но случайного прошлого. Буддизм исповедует теорию вечных круговоротов. Впервые еврейские пророки внесли в мир идею поступательного развития человечества. Взор их устремлен в будущее. Когда наступит время, придет Мессия и утвердит по всей земле, по всему миру царство Всевышнего. Золотой век впереди, и вся история царств, созидаемых и разрушаемых по велению Иеговы, направляется к тому времени, когда «выйдет закон от Сиона... и Господь будет судить посреди народов и раскуют мечи свои на орала и копыя свои на серпы и не поднимет народ на народ мечи и не будут уметь уже воевать»¹.

Христианство все насквозь проникнуто чувством органического развития. Оно явилось в мир только тогда, когда наступила «полнота времен», когда созрели исторические условия, когда процесс развития человечества дошел до определенного пункта. История до христианства не случайное наслоение событий и фактов, а по единому замыслу осуществляемое домостроительство Божие. И с пришествием Христа не конец истории, а начало новой эпохи. В жизнь человечества брошены принципиально новые семена, которые должны прорасти, развиваться в пышные побеги, впитать в себя все соки земли и созреть в долгом процессе к окончательной жатве. Это основное религиозное чувство жизни было оформлено и в философских понятиях, конечно, в тех понятиях, которые были выработаны *тогдашней* передовой философией. Учение Иустина Философа, первого христианского апологета, о «Λόγος σπέρματικός»* было ни чем иным, как первой по времени *теорией прогресса*. Таким образом, не может быть и речи о враждебном противоположении христианства и прогресса.

Все теории прогресса XVIII и XIX веков выросли из христианства как из своей исторической основы. Христианство самым коренным и принципиальнейшим образом отличается от этих представлений, но не потому, что оно отрицает их, а потому, что, принимая их целиком, оно требует слишком много другого, чего нет в этих теориях и что между тем является наиглавнейшим и существеннейшим.

Христианство отрицает только их отрицания, а то, что они утверждают, оно возводит на новую ступень высшего *абсолютного* утверждения.

¹ Исаии, 11, 3—4.

Я анализирую сейчас ряд отрицаний, производимых обычными теориями прогресса, и тогда станет ясным, чем, прежде всего, отличаются христианские представления о прогрессе от обычных. Отрицать то, что логически нельзя отрицать,— это значит только сознательно не допускать в теоретические воззрения те утверждения, которые в той или иной форме все же делаются, но уже не сознательно, а бессознательно, а потому отрицание это облекается в скромные формы *предпосылок*, в наличности которых не хотят признаться те, кто легким путем несознания их получает мнимое право смотреть на все глубочайшие религиозные проблемы жизни свысока, заложив руки в карман.

Я ограничусь выяснением только *главных* предпосылок всякой теории прогресса.

II

Положим, мы выяснили с полной очевидностью и бесспорностью, во-первых, что прогресс совершается, что история движется действительно вперед; затем, в чем именно движение это состоит; наконец, какими путями совершается. Все ли это, что нужно? Если бы теория прогресса была только философией прошлой истории, если бы она была только теоретическим принципом, который должен упорядочить и осмыслить события и факты прошлой жизни человечества и представить их в виде стройной картины развития, тогда бы действительно ничего больше было <бы> не нужно. Но если закон прошлого развития мы переносим в будущее, если мы говорим, что и будущая история будет тоже развиваться прогрессивно, особенно если мы, как марксисты, делаем из этого прогресса вещей практический принцип деятельности и утверждаем, что развитие экономических отношений необходимо и безусловно приведет к Zusammenbruch'u*, а из этого Zusammenbruch'a, как феникс из пепла, возникнет социалистический строй,— тогда дело совершенно меняется.

Пусть мы на основании точного изучения прошлого знаем, что дальнейшая история если будет развиваться, то непременно по тому самому железному *закону* прогресса, который господствовал и во всей прошлой жизни. Но откуда же мы знаем, что она непременно будет развиваться, т. е. идти вперед, *нарастать*? Ведь закон, это —

только пустая форма, это констатирование того, что *при известных условиях* происходят такие-то явления, а если условий этих нет, то и явлений получиться не может. Условием действия закона прогресса, все равно в каких бы формах мы его себе ни представляли, является нарастание жизни. Откуда же мы знаем, что жизнь в будущем будет нарастать? На основании чего мы утверждаем, что *Vorgeschichte* непременно *докатится* до *Geschichte* *? Мы можем принять целиком *все схемы* марксизма о законах развития исторической жизни, но эти утверждения о том, что запаса жизненных сил непременно хватит на то, чтоб докатить историю до социального строя, совершенно не выводимы из этих схем.

И в жизни природы, и в истории мы знаем слишком много случаев, когда нарастание сил происходит *только до определенного пункта*, а затем силы идут на убыль. В Греции нарастали жизненные силы до IV века, а потом началось всестороннее разложение; то же самое в более грандиозных формах произошло в Риме. Рим и внутренне и внешне возрастал приблизительно до III века, а затем начались разложение и упадок до полной дряхлости и старческого бессилия. Пришли варвары и заложили жизненные основы для нового нарастания исторических сил — общеевропейского. Но ведь запас варваров кончился, их больше не явится, а с каждым столетием человечество все больше и больше изживает определенное количество жизненных сил, имеющихся у него в наличности. На основании чего же мы думаем, что в перспективе у человечества не всеобщее одряхление, а, наоборот, возврат к юношескому расцвету всех сил?

Эмпирических оснований у нас нет никаких. Даже больше, эмпирия говорит как раз противоположное. И если все же, вопреки очевидности, сторонники прогресса утверждают это, то это делается в вопиющем противоречии с их основными взглядами, на основании чистой *веры*. Они верят, что начнется же когда-нибудь настоящая *Geschichte*, иначе *Vorgeschichte* не имеет никакого смысла, и верят в это верою «бретонской женщины» **, т. е. непреложно, но вместе с тем и безотчетно, не умея и не желая осмыслить факты своей веры. Самые точные и разработанные представления о прогрессе теряют всякое значение или приобретают полный смысл целиком в зависимости от того, есть ли эта вера или нет.

Если ее нет, если посредством веры не делается этого основного утверждения, то все величественное здание прогресса разлетается в прах. Будучи слепы на самый факт своей веры и принимая только нужные для них *следствия* этого факта, сторонники обычного представления о прогрессе впадают в некритический догматизм, они не оправдывают и не осмысливают основного своего утверждения и через это совершенно *бессильны* перед теми возражениями, которые выставляют против прогресса скептики и, главное, *пессимисты*. В отношении последних они занимают такую же жалкую позицию, какую занимают *наивные реалисты* в отношении философского критицизма.

Основное утверждение о прогрессе можно сделать только *верою*, но сделать это — значит верою ощутить *смысл жизни*, т. е. восчувствовать мир невидимый, царство целей и абсолютного Добра, восчувствовать как действительность высшего порядка, как такую реальность, в сравнении с которой вся наша теперешняя жизнь только смутное бледное ожидание. Но ощутить мир сверхчувственный и это свое прикосновение к нему сделать основным утверждением своей жизни — это значит центр жизни своей из относительного передвинуть в Абсолютное. Таким образом, без основного утверждения всякие представления о прогрессе — чистое недоразумение, а с этим утверждением, сознательно сделанным, приходится прогресс целиком базировать на фундаменте веры, — вера же необходимо приводит к признанию Абсолютного Начала как центра и смысла жизни. Что это значит для правильного представления о прогрессе, я выясню дальше.

III

Перехожу к другим предпосылкам.

По обычным представлениям о прогрессе — в истории человечества прогрессивно развиваются знания, смягчаются нравы, создается все более и более высокая и моральная культура и уменьшаются человеческие страдания. Если б этого не было, то не было бы и прогресса. Это так, но можно ли и эти как будто очевидные факты констатировать средствами чистого позитивизма, не вводя в мировоззрение свое некоторых абсолютных элементов?

Прежде всего, что такое прогресс знаний? Конечно, не простое накопление их, не количественное только увеличение. Астрология существовала тысячи лет, в течение которых астрологические «знания», конечно, увеличивались и росли, почему же никто не станет утверждать, что в астрологии с халдейского периода до средних веков совершался *прогресс*? Конечно, потому, что простое количественное нарастание не есть качественное повышение. Качественное же повышение знаний бывает только тогда, когда в них нарастает *познание*. Познание же может расти только тогда, когда все больше и больше познается объект. Но познаваться объект может только в познании *объективном*, т. е. таком, которое проникает в действительные свойства предмета. Если же этого нет, тогда у нас нет критерия, при помощи которого мы могли бы с логической убедительностью показать, что знания в XIX веке стоят значительно выше, чем знания в век Перикла.

Если все развитие знаний с V века по XIX есть лишь накопление знаний «астрологических», т. е. лишенных внутренней ценности, тогда называть это накопление знаний прогрессом нет никаких оснований. Чтобы сказать, что *эта* система знаний (положим, критическая философия Канта) выше *той* системы знаний (положим, философия Платона), нужно допустить заранее, что в философском исследовании познается объективная истина и прогресс знания может измеряться только одним: все большим и большим *усвоением* этой объективной Истины. Почему, в самом деле, если взять закон Канта, переход от религиозной и метафизической к положительной стадии — есть прогресс? Если на стадии положительной истина объективная остается столь же неизвестною, как и на стадии религиозной и метафизической, то, очевидно, последняя стадия в смысле прогресса знания не имеет перед ними *никакого* преимущества.

Если же признать, что в историческом процессе человечеством действительно усваивается истина объективная, тогда остановиться на полудороге нельзя. Ставить границы объективному знанию принципиально нельзя. Ибо это противоречиво логически и недопустимо морально. Если я познал объективно, т. е. адекватно, какую-нибудь часть объекта, то ничего не знаю о всем целом объекта я уже не могу. Ибо если целое однородно с той частью, которую я познал, то я знаю не только часть, но и целое; если же оно разнородно и потому по познанной части я не

могу судить о непознанном целом, тогда и познание части является мнимым, ибо в объективное определение этой части входит и ее соотношение с другими частями и с целым, и для того чтобы познать эту часть объективно, мне необходимо правильно познать это ее соотношение с целым, т. е. узнать нечто и о целом, частью которого она является.

Таким образом, логических границ объективному знанию ставить нельзя. Препятствия здесь чисто психологического характера. Кроме того, можно ли морально успокоиться на частичном познании? Положим, я познал объективно, что на какой-нибудь удаленной звезде имеются элементы натрия. Это я знаю наверное, безусловно, а на все вопросы, о которых болит моя совесть, без разрешения которых бессмысленной, ненужной и бесцельной мне представляется вся жизнь Вселенной, я не имею никакого ответа. И вот совершается «прогресс» в знании о звездах, удаленных от нас на миллиарды верст, а о себе, о душе нашей и о запросах совести нашей — знания не растут и не становятся достовернее. О том, без чего бессмысленна наша жизнь, — мы не узнаем ничего, о том же, что имеет значение только как подчиненная часть при условии, что главный вопрос разрешен, мы кое-что узнаем. О каком же прогрессе в знаниях может быть тогда речь? Можно ли про человека, у которого рак, сказать, что он выздоравливает, что в его физическом состоянии совершается прогресс, если у него заживает какая-нибудь царапинка, случайно им полученная, а рак, от которого он умрет, остается в прежнем неизлечимом своем состоянии? А между тем говорить о прогрессе знаний в то время, когда в главных вопросах жизни и совести мы остаемся такими же слепыми и незнающими, какими были люди три тысячи лет тому назад, и никакие самые крупнейшие открытия в области частных наук несколько не увеличивают нашего знания об этом главном, — это значит называть заживление царапинки прогрессом, в то время как рак остается неизлечимым. Очевидно, и морально успокоиться на частичном познании мы не можем.

Для того чтобы мы имели и моральное и логическое право говорить о действительном *прогрессе знания*, для этого необходимо, чтоб это знание было, во-первых, *объективным*, а во-вторых, чтобы оно по *содержанию* своему было таким, которое бы удовлетворяло самым насущным запросам нашего духа, отвечало на главные и мучитель-

нейшие вопросы жизни и делало нас знающими главное и существенное, а не только второстепенное и несущественное. Это значит, в прогрессе знания должно увеличиваться познание всеобъемлющей Истины объективной, и это познание должно все более осмысливать нашу жизнь. Но для этого нужно, чтоб Истина эта была не пустым несуществующим местом, а безусловной Реальностью, обладающей полнотой Бытия, бесконечным источником Жизни и смысла. Но признать это — значит признать Бога Живого и с почвы относительного целиком опять передвинуться в Абсолютное. Опять-таки, что это значит для правильного представления о прогрессе — я покажу дальше.

IV

Теперь скажу несколько слов о прогрессе в области моральной и прогрессе в смысле уменьшения страданий. Здесь обычные представления о прогрессе всего более поверхностны и часто возмутительны по своему беззащитному игнорированию вопиюще действительных фактов. Впрочем, эта сторона более других ясна для общего сознания, и я остановлюсь на одном. Во-первых, можно считать несомненным, что если прогрессивно растут только внешняя культура и техника, а человечество в моральном отношении не прогрессирует, а падает все ниже и ниже, и страдания его не уменьшаются, а только принимают новые, более острые формы, — тогда прогресс есть иллюзия. Во-вторых, можно считать несомненным, что жизнь, если ее брать только в эмпирических ее проявлениях, не дает никаких оснований считать, что прогресс в этих отношениях действительно совершается. Я не привожу уже оснований «против», я говорю, что оснований «за» нет никаких. Учесть сумму страданий в наше время и сравнить ее с суммой страданий в какую-нибудь другую эпоху для добросовестно мыслящего человека нет никакой возможности. Здесь мы имеем дело с реальностями, не поддающимися никакому учету.

Люди различной моральной высоты страдают различной мерой страданий. Кто страдал больше: Гаршин и Чехов или целые тысячи упитанных сытых людей? Или, кто страдал больше: все люди вместе взятые или Тот, Кто принял в душу Свою все страдания мира, у Кого от борения и муки выступил кровавый пот на челе? Можно не верить в Христа как в Бога, но всякий должен признать, что в Гефсиманском саду и на Голгофе открылась

такая *бездна* страдания, которой не было раньше и которой *больше* уж не было.

Ответить на эти вопросы, основываясь на знании внешнем, абсолютно нельзя.

И если, несмотря на все зло, которое господствует в жизни и которое, видимо, вовсе не уменьшается, несмотря на растущую проституцию, сифилис, вырождение и проявления сатанинских глубин, находятся люди, которые говорят, что прогресс совершается в области морали и в мире растет Добро, то нужно людей, говорящих так, резко разделить на две категории: *на слепых и глухих*, которые не видят зла жизни и не слышат стонов страдающих, и на тех, кто видит зло, кто слышит стоны, кто чувствует ужасы жизни и кто тем не менее не искушается «видимым господством зла, подвигом веры ощущающая невидимую силу Добра». Но эти люди могут видеть зло жизни и не приходить в отчаяние только потому, что, видя это, они видят и нечто другое: сверхэмпирическим путем они знают, что жертвой Христовой мир искуплен, и мистически чувствуют, что история мира — это *органический* процесс, и как бы зло ни торжествовало в промежуточных фазах его, конец, к которому придет он, — будет уже окончательной, полной и вечной победой Добра. Такие люди имеют право говорить о прогрессе Добра, т. е. о поступательном шествии человечества к этой победе, но кто в это не верит, в устах того слова о прогрессе есть или слащаво-пошлые утешеньица, или самодовольное закрывание глаз.

Таким образом, прогресс морали еще более, чем прогресс знаний, может базироваться только на признании *абсолютных начал*. Я мог бы продолжать анализ дальше. Но и сказанного уже достаточно, чтоб утвердить окончательно такое положение: анализ предпосылок обычных представлений о прогрессе показывает, что всякое положительное утверждение о прогрессе покоится на скрытом признании абсолютных начал.

Эти предпосылки в обычных представлениях о прогрессе являются предпосылками *догматическими*. Они не только не вытекают из основ общего мировоззрения тех, кто их делает, но даже самым резким образом им противоречат. Абсолютному нет места в мировоззрении позитивном. Позитивист не может признать Абсолютного. И положение позитивизма, базирующего наиболее ценные и центральные идеи свои на Абсолютном, есть положение внутренне неустойчивое и фальшивое.

Спрашивается: если того, что в этих предпосылках утверждается, — нет, если допущения эти произвольны и иллюзорны, что тогда получается?

Прогресс знаний есть простое верчение в беличьем колесе. Из знаний не вырастает *познания*. Приближения к Истине быть не может, ибо истины нет; значит, в развитии знаний развивается только *самообман*. Прогрессивный рост знаний есть прогрессивный рост *заблуждения*.

Прогресс морали есть самая жестокая клевета на действительность. Эмпирия вся, во всех частях своих громко свидетельствует, что только самодовольство и сытость, только безжизненный отвлеченный ум могут говорить о каком-то мнимом уменьшении страданий на земном шаре.

Наконец, *субъект прогресса* — человечество обращается в жалкий рассыпающийся комочек преющих личинок. Личинка сегодня ест, живет, «преет», копошится вместе с другими личинками в общем комочке, а завтра оторвется от него, исчезнет, и *всякие* связи с комочком прекращаются, а комочек в целом будет копошиться и преть немного больше, чем отдельная личинка, не 5—6 *десятков*, а 5—6 *тысяч лет*. Но пред лицом Вечности и этот срок — *ничтожность*. И тысячи лет пробегут в свое время, и все человечество так же бессильно должно будет исчезнуть с лица земли, как бессильно исчезает отдельная человеческая особь. А если субъект прогресса так неустойчив, так тленен, так бессилен и только феноменален, то о каком же прогрессе может быть речь? Прогресс если бы и был реальным, то при отсутствии устойчивости в субъекте становится совершенно безрезультатным. Можно ли даже самую драгоценную влагу наполнить сосуды, в которых нет дна?

Таким образом, или сознательное принятие всех предпосылок и допущений — тогда признание прав Абсолютного, или же мы подходим вплотную к стене. Нет Абсолютного, так *нет и прогресса*. Без объективной основы вера в прогресс есть самая плоская и мерзкая вера, ибо игнорирует *трагедию мира*, и в то же время самая не критичная, самая наивная и самая фантастическая вера, ибо не принимает во внимание *действительности*.

Нужно или отказаться от этих идей, или посмотреть Абсолютному прямо в глаза. Христианское представление о прогрессе тем больше всего отличается от обычного, что христианство дышит и живет Абсолютным. Оно все Им

проникнуто. Бог есть начало, середина и конец христианства. Все в Нем, все для Него и все через Него. И потому то, что в обычных представлениях о прогрессе является только догматическими предпосылками, в которых стыдятся и бояться сознаться,— то в христианстве ставится во главу угла, осмысливается целостным миро-созерцанием и ставится в теснейшую связь со всеми сторонами жизни.

Это радикально меняет дело.

V

В идее прогресса нужно различать *три* стороны: *что* прогрессирует, *кто* прогрессирует и *как* прогрессирует.

Для всех этих трех сторон решительное признание Абсолютного имеет громадное значение.

Что прогресса заполняется совершенно новым смыслом, потому что в позитивном понимании прогресса нарастание каких бы то ни было ценностей — есть процесс отрицательной, дурной, по выражению Гегеля, бесконечности. Увеличивается без конца то, что имеется в наличности. Но это увеличение никогда не может привести к состоянию *завершенному*. Всегда движение вперед обуславливается *недостатком, отсутствием* в достаточном количестве того, что является содержанием прогресса. Революция политическая или социальная — вследствие гнета, вследствие *невозможности* жить при старом строе. Революция в искусстве — вследствие того, что старые формы искусства исчерпались, *потеряли* свою силу и жизненность и уже *не питают*. Революция в области мысли — вследствие того, что старые формы представлений омертвели, обратились в схемы, жизнь не покрывающие, *стали давить*. Таким образом, движение вперед происходит вследствие *отталкивания от старого*, а не под воздействием ясно сознанного *идеала будущего*. Ибо *идеала* будущего быть не может, если будущее по существу идеальным быть не может.

При христианском же понимании прогресса нарастание ценностей есть процесс усвоения *положительной* бесконечности. Абсолютная полнота бытия, Божество, сходит на землю, принимает зрак рабий, вочеловечивается, и этим человечество возводится на новую, высшую и *абсолютную* ступень бытия. Феноменальное ноуменализируется, тленное пронизывается Вечностью, человеческое — обожествляется. Законы мира сего, весь природ-

ный строй побеждаются, и в освобождении от них, в новой земле Царствия Божия человек обретает истинную свободу свою. Всему, что здесь совершается, ставится абсолютная и достижимая цель. В области нарастания знаний — познание истины лицом к лицу, *существенное ее усвоение*; в области искусства — проникновение в реально существующие миры иные и воплощение их в нашей земной действительности: реальное *преображение безобразного настоящего в абсолютную Красоту грядущего*. Наконец, в области морали — не неопределенное самосовершенствование, а становление святыми, *существенное усвоение святости Бога*.

В сравнении с этими бесконечными горизонтами христианского понимания прогресса горизонты позитивного понимания становятся узкими, серыми, тесными и мещанскими. Кто раз отведал опьянение христианской надеждой на будущее, для того пошлостью веет от планов всех безумных строителей Вавилонской башни! Кто раз восчувствовал грядущую свою свободу на новой земле, тот ни на какие самые утонченные клетки этой земли уж не согласится. Душно сидеть в комнатах, когда «выставляются первые оконные рамы» * Хочется на простор, на свободу весеннего дня! Так и христианам душно под темными сводами настоящего, вся душа их в грядущем; и это грядущее в тайниках сердца для них уже настоящее. Только соприкасаясь в глубинах своего духа с тем, что космически *будет*, а онтологически *вечно есть*, — можно заполнить истинным содержанием *христианскую идею прогресса*.

VI

Вторая сторона прогресса — это: *кто* прогрессирует. Позитивное понимание прогресса остановилось на том, что «с верхних 10 тысяч» распространило область действия прогресса на всю массу человечества. Социализм поставил дилемму: или прогресс чепуха, или же в него должны войти народные массы. Приобщение к прогрессу народных масс стало практической целью социализма. Но у всякого предмета помимо ширины есть глубина. Социализм расширил область действия прогресса, но *углублять* ее и не думал. А между тем без углубления что получается?

Субъектом прогресса не может быть отдельная личность, ибо она проходяща. Смерть, уничтожая личность,

вытаскивает из-под прогресса одну точку опоры за другой, Личность сегодня есть, а завтра ее уже нет, а если бы и прогресс был только сегодня, а завтра его бы не стало, то он обратился бы в пустое ничто, в самую жалкую вещь. Итак, субъекта прогресса нужно искать в чем-то гораздо более устойчивом, чем отдельная личность. Этим «устоем» может явиться только то целое, частью которого является отдельная личность.

«Что же такое это целое при позитивном понимании? В каком виде оно должно мне представиться, если я захочу определить его объективно? Одно несомненно: если я, умирая, теряюсь бесследно, то в таком же точно положении находятся и *все* люди. Все, умирая, теряют связь с этим целым и отрываются от него. В чем же тогда состоит это целое? Допустить, что не все находятся в таком положении, как я, я не могу. Другие могут находиться в ином положении, чем я, лишь при одном условии: если они будут иной *природы*, чем я, если они будут бессмертными, в то время как я буду смертен. Но это — нелепость.

В таком случае из чего будет слагаться *целое*? Если целое представлять в виде простой арифметической *суммы* всех отдельных человеческих жизней, то получается двойное затруднение: во-первых, из суммы разрозненных частиц самопроизвольно целого получиться не может. Нужен связующий центр, нужна посторонняя частям этим *сила*, которая бы множество их слила в единство; во-вторых, каждая человеческая жизнь, обрываясь со смертью, переходит в ничто. Если это целое состоит только из жизней, обрываемых смертью, тогда значит эта сумма — есть сумма нулей, а сумма нулей, из какого множества она бы ни состояла, — равна *только нулю*. Таким образом, если со смертью для меня порываются все связи с целым, то целого, которое могло бы состояться только из таких человеческих жизней, как моя, вовсе и нет. При таком допущении целое, из-за которого я должен жить и которым должна быть оправдана моя смерть, есть *пустое ничто*, т. е. ни жизнь моя, ни смерть моя *такой* идеей целого осмыслена быть не может.

Целое становится целым при допущении, что оно не механическая сумма отдельных частей, отдельных жизней, а живой *организм*, обладающий своим особым центром жизни, объединяющим в себе отдельные проблески жизни во всех формах существования. К этой мысли необходимо приводит логика. Характерно, к ней пришел сам отец позитивизма О. Конт в своем учении о челове-

честве как о *едином существе**. Но можно ли ограничиться одним этим признанием? Если я, умирая, навсегда отрываюсь от жизни этого целого и если все люди подобно мне, умирая, отрываются от жизни этого целого, тогда целое это, единое великое существо, является *трансцендентным* в отношении людей. Но трансцендентное людям — не может быть тем целым, *органической* частью в которое входят люди. Такое целое может существовать вне и без людей, но оно будет целым только в отношении себя, а для людей целым оно явиться не может. Ибо люди входят в него не как части, органически необходимые, а как случайные элементы, которые могут быть, а могут и не быть. Чтоб составлять необходимую часть в жизни этого Единого Целого, я должен быть связан с ним не случайными связями, а органически необходимыми. Но так связан я могу быть лишь в одном случае, *если, умирая*, я связи с этим целым не теряю, *если смерти* как уничтожения моей личной жизни *не существует*.

Но и на этом остановиться нельзя. Если я, умирая, т. е. выходя из пределов нашего мира, связи с целым не теряю, — очевидно, это целое должно быть тоже *за пределами* нашего мира, т. е. оно должно быть *сверхэмпиричным*, ноуменальным Существом. Но оно, как мы видели, не может быть и трансцендентным в отношении людей, находящихся в земных условиях, оно должно быть *имманентным миру*. Итак, у этого Единого Существа, подобно отдельной человеческой личности, должно быть два Лица: ноуменальный и эмпирический. Две формы существования — трансцендентное и имманентное. Нужно ли говорить, что этим самым мы подошли к христианскому учению о *Церкви*? Церковь мистическая — это ноуменальное, запредельное существо — это невеста Христова, Церковь воинствующая — это то же самое Существо, но имманентное миру, реализующееся в нем, борющееся со стихиями дробности и хаоса и постепенно их одолевашее.

Таким образом, в субъекте прогресса христианское понимание решительно подчеркивает *абсолютные* элементы: истинным носителем прогресса может быть только бессмертная личность человека. Своим бессмертием и своей ноуменальной природой входящая составным элементом в Существо высшего порядка — в Целое мира — в Церковь.

VII

Теперь перейдем к третьей стороне — к христианскому *как* прогресса.

В первых двух сторонах христианское понимание отличалось от позитивного не очень решительно. В отношении содержания и субъекта прогресса в этих двух пониманиях есть много точек соприкосновения, есть своего рода параллелизм. Прогресс знаний, прогресс внешней и внутренней культуры, демократизация всех культурных ценностей — это христианским пониманием может быть принято отчасти в том виде, в каком оно существует в понимании позитивном. Больше того, тут христианское понимание многое *заимствует* у понимания позитивного. Берет у него как нечто бесспорное; конечно, остается коренная и принципиальная разница в истолковании.

В отношении же третьей стороны между пониманием позитивным и пониманием христианским лежит глубочайшая непереходимая пропасть. Между христианским *как* и позитивным *как* прогресса нет ни малейшего параллелизма. Тут главное и частности, общее и детали — диаметрально противоположности.

В христианском *как* прогресса необходимо различить два ряда утверждений, отвечающих на два вопроса: а) как, каким образом возможен прогресс, или что является его объективной основой, его субстратом? б) как, т. е. *какими путями*, прогресс совершается, или, другими словами, каковы *формы* его совершения?

Развивать первый ряд утверждений в данную минуту нет надобности. Их нужно только отметить. Это центральные идеи и христианской религии, и христианского мировоззрения. Это основное для всего христианства признание *Богочеловечества* Христа.

Ни о каком существенном усвоении истины не могло бы быть речи, если б Истина эта, в Себе существующая, не шла *навстречу* ищущему соединения с Нею человеку, если б Она *не давала* Себя усвоить, не *открывалась* бы людям тогда, когда люди порываются к ней. Если б этого не было, *жажда* познания Истины, до какой бы степени она ни возрастала, всегда бы оставалась жаждой, никогда бы не находила своего удовлетворения. Таким образом, усвоения Истины не могло и не может быть без *откровения*.

Ни о каком существенном усвоении святости не может быть речи, если человек замкнут в темницу своих сознательных и бессознательных, но *только субъективных* сил. Определенная данность определенных и потому всегда ограниченных сил замыкала бы в таком случае человека в *магический, т. е. непреходимый, круг* его природных способностей, и никогда бы из человека среднего не могло бы получиться святого. Никогда бы до святости возрастать нельзя было, если бы в этом процессе роста не было бы усвоения *объективного Добра*. Но святость только количественно отличается от всякого *морального* состояния. Не могло быть *никакого морального* роста, если б внутренний человек не дышал атмосферой *Трансцендентного*.

Наконец, что самое главное, уничтожение страданий, объективная победа над Злом мира, освобождение из-под власти косных, жестоких и злых законов природного строя, вся надежда на грядущий золотой век универсальной, все примирившей гармонии — это все зиждется на Христовых страданиях. Все надежды, все чаяния, вся наша радость, вся вера в грядущее — все вытекает отсюда. Не будь искупления, не будь Голгофы, все превратилось бы в «чертов водевиль». Все полетело бы «вверх тормашками»; идея прогресса превратилась бы в такую пошлость и гадость, от которой бы должен краснеть всякий мало-мальски чуткий человек. Возврат к радости, к святости, к красоте стал возможен только после слова: «Свершилось!...» Поворот от греха, от кошмарных ужасов темного и злого хаоса, истинное освобождение из-под власти всеобщего рабства, истинный и единственный *κάθαρσις* * мировой трагедии — в Гефсиманском саду и Голгофе. Второе творение мира, создание «новой земли» произошло там. А без новой земли нам некуда было бы идти; без этой цели, лежащей впереди человечества, не могло быть никакого движения вперед. Мировая трагедия без своего *κάθαρσις*'а превратилась бы в безысходный кошмар. Вся жизнь, вся история, весь мир полетел бы в зияющую *дыру*, и все провалилось бы, *сгнило* в бездне небытия.

Позитивное понимание, обходящее эту сторону, замалчивает один из самых коренных вопросов в проблеме прогресса. Вместо устойчивого фундамента оно базируется *на пустоте*. Ибо разве не пустота та *наивно-оптимистическая* вера в человека, на которой хочет утвердить возможность прогресса позитивизм? Верить в

эмпирического человека — эту неминуемую добычу червей, этого вырождающегося сладострастника в худшем случае, а в лучшем *бессильного мечтателя* — это пошлая сентиментальность, тупое недомыслие.

Этот пункт уже намечает ясную разделительную черту между позитивным пониманием прогресса и христианским. Следующий пункт еще важнее, еще характернее.

VIII

Как, какими путями свершается прогресс? — вот вопрос поистине кардинальный и основной. Своеобразие христианского понимания прогресса выражается в ответе на этот вопрос. *Hier ist der Hund begraben!* *

Необходимое принятие абсолютных предпосылок, о которых мы говорили выше, будучи осознано до конца, радикально изменяет обычные позитивные представления о прогрессе на качественно новые и другие.

Признать Абсолютное центром — это значит *Вечное* сделать целью деятельности, протекающей *во времени*, *безусловное* стараться воплотить в *относительном*, *бесконечное* осуществить в *конечном*. Говорить это — значит: или говорить явную несообразность, или утверждать вещи, от которых должны перевернуться все представления об истории. Понятие Вечного, безусловного и бесконечного, с одной стороны, и понятие Временного, относительного и конечного — с другой — принципиально *антиномичны*. Сколько бы мы ни продолжали время, сколько бы ни нанизывали столетия на столетия, от этого *Вечности* в плоскости временного никогда не получится. Сколько бы конечных и относительных вещей мы ни складывали вместе, сколько бы ни увеличивали их повторениями и видоизменениями без конца, — от этого безусловного и бесконечного в плоскости относительного и конечного никогда не получится. Конечное может расти без конца, но никогда от бесконечного увеличения конечной величины не получится актуальной, положительной бесконечности¹. Другими словами, количествен-

¹ О положительной бесконечности и о понятии прерывности см. важные и глубокие статьи П. А. Флоренского: «О символах бесконечности» — Новый путь, 1904, IX; «Об одной предпосылке мировоззрения» — Весы, 1904, IX и отчасти «О типах возрастания» — Богосл. <овский> Вестник, 1906.

ное увеличение, взятое само по себе, никогда не даст качественного изменения. Непрерывное развитие конечных начал никогда не приведет к воплощению бесконечного. Значит, воплощение абсолютных начал в относительном, Вечного в временном невозможно в таком процессе развития временного и конечного, основной чертой которого является *непрерывность*. Значит, нужно признать или воплощение Абсолютного в мире конечном — есть невозможность и пустая мечта, или же нужно признать, что процесс развития конечного совершается с *перерывами*, что процесс есть движение не непрерывное, а *прерывное*.

Но что значит понятие прерывного в данном случае? Неужели оно так значительно, важно и решительно? Неужели от него меняется все?

Прерывное развитие — это значит такое развитие, в котором сочается два ряда процессов: — процессов непрерывных и процессов прерывных. Первые, будучи по существу эмпирическими, подчиняются условиям времени и пространства, обусловлены законом причинности, принадлежат «нашему» *феноменальному* миру. Они растут, развиваются, зреют, и закон их роста понятен эмпирическому уму, рационален, позитивен, естественен. Процессы же прерывные как раз обратны; они — продукт иного, ноуменального мира. Врезываясь в процессы естественные, они их прерывают, переводят на качественно новую ступень с тем, чтоб с этой ступени до *известного* пункта процесс развивался опять непрерывно. Эти перерывы иррациональны, сверхпозитивны, мистичны. Каждый перерыв — это та реальная, в пределах нашего мира лежащая точка, где *два* мира: мир «этот» и «тот», мир сущего и существующего, мир абсолютной свободы и мир причинной обусловленности соприкасаются в реальном взаимодействии. И это соприкосновение, как огонь палящий, сжигает всю шелуху естественного развития, а подлинно ценное этого процесса, обогащаясь соприкосновением с «мирами иными», питаясь ими, продолжает дальнейший свой рост. Иррационально творение мира, иррационально появление органического в неорганическом, появление сознания в органическом, появление самосознания в сознающем, наконец, рождение истинного и единственного Сверхчеловека по природе своей, Иисуса Христа, — в человечестве; иррациональны рождение внутреннего человека в каждом из нас, рождение, делающее нас, членов естественного че-

ловечества, членами мистического Богочеловечества — Церкви. Все это — *перерывы* в развитии мирового существования.

Нужно ли говорить, насколько допущение прерывности в историческом развитии человечества изменяет все взгляды и представления? Если допущение перерывов критически обосновано, если каждый перерыв обозначает взаимодействие двух миров, т. е., другими словами, перерыв *естественных* процессов *сверхъестественными* моментами, — тогда *чудо*, таинственное вмешательство высших сил становится составным и *необходимым элементом жизни*. Баур, Штраус, Вейцеккер, Ренан* — вся библейская критика, догматически устраняют прерывность, не хотят принять чуда в его высшей осмысленности и необходимости — вот почему так бесконечно плоски, наивны и недостаточны те quasi-критические изложения библейских или евангельских событий, которые делаются в так называемых научных исследованиях. Все было бы так, как пишут они, если бы история была процессом замкнуто-непрерывным, и ничего не остается из их утверждений, вся критичность их изобличается в догматичности, если жизнь, как мы показали, может быть мыслима только как процесс *прерывный*.

И если в оценке прошлого так решительно ошибается позитивное понимание, то не должно ли оно ошибаться еще более в своих представлениях о будущем? Отвечая на это, я перехожу к последнему пункту доклада.

IX

Понятие прерывности, приложенное к идее прогресса, показывает, что формы развития человечества вовсе не так просты, идилличны и прямолинейны, как это думает позитивное понимание. Нет, истинными и существенными толчками вперед были те величайшие грозы и *революции духа*, те *взрывы энтузиазма и веры*, когда эмпирическое и посястороннее, бушуя, вздымалось столь высоко, что достигало высот ноуменального, потустороннего мира и, заражаясь *его* энергией, переворачивало в нашем мире все вверх дном.

Позитивное понимание, связанное своими основными принципами, будущее человечества, дальнейшее посту-

пательное шествие его — может представлять только в тех формах, в каких оно совершалось до сих пор. Линия развития человечества, всегда непрерывная, будет и дальше себя продолжать, никогда не может преобразиться в иные формы существования, вдруг оборвавшись, перевести человечество в *иные измерения*. Из этого нашего нудного, злого, страдающего мира, находящегося в рабстве у Времени и Смерти, дробного, хаотичного, всегда косного и несвободного, — никакие дальнейшие фазы прогресса никуда вывести нас не могут. Будет осуществлен социализм, настанет царство экономической справедливости, может быть, всечеловеческой солидарности, но мир всегда останется *Гробом*, ибо всегда в нем будут гнить умирающие, всегда останется *Тюрьмой*, ибо в ней будут сидеть в «свободном» ожидании обреченные Смерти; чем состояние это лучше состояния «троглодитов» — я не знаю; знаю только, что иных перспектив нет для позитивного понимания ¹.

Иные перспективы открываются в христианстве.

В христианском понимании прогресса прошлое и настоящее представляется процессом, в котором с высшей, иррациональной телеологичностью взаимодействуют две формы развития: прерывная и непрерывная. Сообразно с этим и будущее принимает совершенно исключительные, «безумные» для всякого «эллина» формы.

Процесс, в котором непрерывное переплетается с прерывным, даже в этом своем иррациональном виде не может быть мыслим *непрерывным*, т. е. бесконечным. Ибо если бы он был непрерывным, тогда главенствующей, определяющей и в конце концов существенной чертой его была бы *непрерывность*, а не *прерывность*. Но этого допустить мы не можем, ибо из всего сказанного выше следует, что или прогресса нет, или же он есть усвоение Абсолютного. Это Абсолютное должно являться по самому существу дела главным, и раз усвоение Абсолютного может быть процессом только непрерывным, то, значит, прерывность этого процесса первенствует над его непрерывностью. Но что в данном случае, т. е. в отношении Будущего, означает прерывность?

Она означает то, что дальнейшее возрастание человечества не может быть мыслимо бесконечным, т. е. продолжающимся *без конца*. Другими словами, у истории

¹ Об этом подробнее в статье «Социализм и проблема свободы».

человеческой, у этого нашего мира должен быть *свой конец*. «Будет некогда день, и погибнет Великая Троя»*. Будет некогда день, и погибнет в громах и молниях великого Страшного Суда старый мир, Ангелы вострубят, небеса совьются, как свиток, Время исчезнет, Смерть победится, и из пламени преобразования возникнет новая земля под новыми небесами. Все его существенное содержание будет переведено в иные измерения. Вся жизнь его, преобразившись, будет возведена на качественно новую и *абсолютную* ступень. Каждая конечная величина будет возведена в бесконечную степень. Здесь блаженство и радость всей твари. Здесь исполнение всех пророчеств и чаяний. Здесь ликующий Брачный пир. Таково великое упование христианства.

Но этот *прыжок* мира и человечества в Абсолютное, этот переход в запредельное и ноуменальное не может, конечно, быть неожиданным. Он будет внезапен для внешнего глаза, может быть, для *сознания* всех людей. Но *изнутри* он должен созреть. Как плод падает на землю, до конца вызрев, налившись всеми соками земли, так старый мир, вызрев и до конца пройдя весь страдальческий путь свой, с торжественной Осанной сорвется с своей эмпирической оси. Но до этой Осанны еще страдальческий путь. Остаток истории, то будущее, которое отделяет нас от Вечности, должен быть заполнен небывалыми страданиями. Муки должны сгуститься до тех темных грозовых, закрывших землю от всякого Света туч, которые уже были на земле в день Распятия. Когда настанет время мировых родов, на земле будет такая печаль, такая скорбь, страх и уныние, каких не было от создания мира. Темные силы, почуяв конец своего господства, мобилизуют все, что имеют. Сатана пошлет первенца своего на землю для последней, величайшей *борьбы*. Все в мире, выйдя из своего безразличия, разделится на два враждующих стана. Все в ужасающем напряжении закружится, сорвется с эмпирической плоскости и сцепится в последней решающей схватке. Только через нее, через окончательную битву — полет в Бесконечное, переход в запредельное.

Вот почему для христиан будущее — не мирный культурный процесс постепенного нарастания всяких ценностей, а *катастрофическая картина взрывов*, наконец, последний взрыв, последнее напряжение — и тогда конец этому миру, начало Нового, Вечного, Абсолютного Царства Божия.

Я не буду говорить о следствиях, которые вытекают из такого понимания прогресса. Об этом нужно было бы говорить на многих страницах. Скажу только, что при таком понимании прогресса все жизненные проблемы, все формы практической деятельности сразу подвергаются коренной и принципиальнейшей переоценке. Здесь, в этом пункте, какой-то такой изгиб мировоззрения, пройдя который, почти все, что казалось раньше стоящим на ногах, кажется вдруг стоящим на голове. Идолы падают, кумиры свергаются, и в их разрушении, в всеобщем смятении вдруг ощущаешь духом замыслы Бога, неисповедимые пути Провидения.

Этой весной появилась¹ странная, почти загадочная книга Н. Морозова «Откровение в грозе и буре»*. Книга сразу обратила на себя всеобщее внимание. В каких-нибудь пять месяцев первое издание разошлось, и уже появилось второе, исправленное и дополненное. С первого взгляда она чем-то уже поражала. Редакция «Былого» издает книгу об *Апокалипсисе!*** Это странно и непонятно. Еще страннее то, что русская публика в пять месяцев раскупает 6000 экз. книги об «Откровении».

До сих пор об Апокалипсисе у нас говорили «мистики». И то, что они говорили, или было никому непонятно, или же было понятно весьма небольшому кругу лиц. Что-то тянуло их к этому таинственнейшему из произведений Библии, они переживали в нем что-то особенное и несказанное. Но у них не было силы и не было слов то, что открывалось им, передать другим. Они таили про себя свое понимание. Только один раз, почти с пророческой силой было произнесено достойное слово об Апокалипсисе — это «Повесть об Антихристе» Влад. Соловьева***. Он услышал, один из первых в России, приближение полноты времен, услышал и прокричал, и его крик замер и потонул в тишине, как крик петуха, кричащего в первую стражу ночи****: рассвет приближается, но медленно, медленно. Предчувствием приближения озарены как бы светом, исходящим из *того* мира, и стихотворения Влад. Соловьева. Музыка конца нежнейшими переливами, но с властной настойчивостью звучит и во всей нашей новейшей поэзии и с особенной страстностью прорывается в великих поэтических начинаниях А. Белого.

Но большинство, как и всегда, равнодушно относится к этим новым порывам. Наша интеллигенция или ни-

¹ Прочитано в Рел<нигиозно>-фил<ософском> обществе памяти В. Соловьева в октябре 1906 г. Напечат. в «Бог<ословском> Вести<ике>» этого же года в ноябре.

чего не знает об Апокалипсисе, или благочестиво считает его, по совету Рахметова (роман Чернышевского «Что делать?»), произведением сумасшедшего. Нужно отдать справедливость: несмотря на все свои достоинства, средний русский интеллигент в вопросах религии отличается величайшим невежеством. Если на Западе при отрицаниях религии считают необходимым базироваться на весьма солидном (по крайней мере с внешней стороны) научном фундаменте и свое отрицание подтверждать целым рядом тщательных и кропотливых исследований — то у нас подобную щепетильность считают совершенно излишней. Коли религия — так за ней отрицают начисто всякий смысл и просто не желают в этой бессмыслице отдавать себе научный или философский отчет. У нас отрицание религии не рассудочное, а по преимуществу волевое, а потому, в смысле всяких аргументов и разумных оснований, крайне слабое и часто детски наивное. Что отцы наши вычитали у Фейербаха и Бюхнера, то до сих пор еще в нашем поколении выдается за неопровержимые научные доводы против религии. Вот почему сильных теоретических отрицаний религии у нас *совершенно* нет. Книга Н. Морозова является первой попыткой конкретным исследованием подорвать одну из святынь нашей русской религии. Говорю «нашей русской» — потому что кто оглянется на нашу историю, тот увидит, что Апокалипсис в ней играл какую-то исключительную роль. Может быть, из всех книг Библии «Откровение святого Иоанна» сильнее всего врезалось в душу народную и сильнее всего будоражило и занимало народную религиозную мысль. Антихрист — это одна из самых центральных идей русского религиозного мирозерцания. Когда в эпоху свирепых гонений, воздвигнутых на раскольников, в северных лесах запылали массовые самосожжения — имя Антихриста не случайно переходило из уст в уста. Только из боязни поклониться *ему* люди могли сжигать себя живьем. Секты наши почти все при образовании своем руководятся той или иной мыслью об Антихристе. Наконец, нигде в художественной литературе образ Антихриста не занимает такого громадного места, как в России. Книга Н. Морозова, нападая на Апокалипсис, задевает, таким образом, самое чувствительное место нашей религиозности.

Что ж! Брошенный вызов мы принимаем. Морозов, с телескопом в руках, астрономически опровергает христианские иллюзии об Апокалипсисе. Мы, без телескопа,

с помощью одной только критической мысли попытаемся показать, насколько неустойчива, слаба и беззащитна позиция, занятая Н. Морозовым. Газеты с ликованием встретили книгу Н. Морозова. «Парус» с развязностью заявил, что до сих пор «мы» (кто это «мы»?) считали Апокалипсис произведением I-го века, теперь же «неопровержимо» доказано, что он написан в конце четвертого. Другая газета с удовлетворением отметила, что во круг «Откровения в грозе и буре» «образовалась уже целая, правда, газетная литература». Тем важнее, значит, критическим анализом разогнать туман этих доморощенных и невежественных признаний и свести книгу Н. Морозова на подобающее ей место.

II

Основная мысль книги Н. Морозова заключается в том, что «весь Апокалипсис представляет сплошную смесь астрологических соображений с чрезвычайно поэтическими описаниями движений и форм различных туч, которые видел автор в грозе, разразившейся 30 сентября 392 г. над островом Патмосом в греческом архипелаге».

Эта мысль так противоречит обычному представлению об Апокалипсисе, что кажется сразу какой-то нелепостью, мистификацией или умышленным парадоксом. Нужно привести предварительные соображения Н. Морозова, чтобы стало понятно, что он не фантазирует, а рассуждает.

Сам он очень живо передает историю своего «откровения». Поэтому буду придерживаться его собственных слов.

Еще до Шлиссельбургской крепости Н. Морозов несколько раз поражался странной формой, которую принимают облака во время грозы.

«Однажды, когда я вышел в середине грозы, в промежутке между двумя ливнями, на открытое место, чтобы посмотреть на движения и формы туч этого периода, я увидел на лазури отчасти прояснившегося неба, очень высоко вверху, но несколько к юго-востоку, длинный ряд снежно-белых облаков, свернутых спиралями в виде охотничьих рогов. Они быстро неслись друг за другом, обозначая этим путь крутившегося вверху урагана, и вся их спираль представляла, очевидно, центры вращения со-

ответственных частей атмосферы, где вследствие внезапного разряжения воздуха выделялись легкие водяные пары. *Но внизу невольно казалось, что по небу летит вереница невидимых ангелов, трубящих среди грозы...*»

Другой раз, «после августовской грозы, окончившейся к закату солнца, когда весь западный край горизонта был уже покрыт кровавой полосой вечерней зари, одна из последних туч приняла чрезвычайно оригинальный вид. На огненном фоне горизонта *сидела какая-то гордая женская фигура в пышном багряном одеянии и держала в вытянутой руке чашу*, чрезвычайно похожую на те, которые употребляются в церквах для причастия... Эта чаша казалась вылитой из золота, а сама женщина как будто была украшена со всех сторон золотистыми кружевами...»

У Н. Морозова поднимался вопрос: «Какие формы туч типичны для тех или других гроз?» Он «нигде не находил подобных описаний до тех пор, пока не попал в Алексеевский равелин Петропавловской крепости».

«Там мне семь месяцев не давали читать ровно никаких книг, а потом вдруг (сочтя меня уже достаточно подготовленным религиозно) выдали для наставления в православной вере старинную библию на французском языке, оставшуюся, по-видимому, от декабристов. Она была помечена 1817 годом, и мне ее положили за недостатком экземпляров русского издания, розданных другим товарищам. Как человек свободномыслящий, я сейчас же принялся изучать эту книгу как образчик древнего мировоззрения, и прежде всего начал с Апокалипсиса...

Подобно ботанику, который узнает свои любимые растения по нескольким словам их описания, тогда как для остальных людей эти слова — пустые звуки, вызывающие лишь неясные образы, я с первой же главы вдруг начал узнавать в апокалипсических зверях наполовину аллегорическое, а наполовину буквально точное и притом чрезвычайно художественное изображение давно известных мне грозовых картин, а кроме них, еще замечательное описание созвездий древнего неба и планет в этих созвездиях. Через несколько страниц для меня уже не оставалось никакого сомнения, что истинным источником этого древнего пророчества была гроза и зловещее астрологическое расположение планет по созвездиям, эти старинные знаки Божьего гнева, принятые автором под влиянием религиозного энтузиазма за знамение, специаль-

но посланные Богом в ответ на его горячие мольбы о том, чтобы указать ему хоть каким-нибудь намеком, когда же, наконец, Иисус придет на землю...

Автор этой книги внезапно встал перед моими глазами как человек с глубоко любящим сердцем и с чрезвычайно отзывчивой и поэтической душой, но исстрадавшийся и измученный окружавшим его лицемерием, ханжеством и раболепством современной ему христианской церкви перед «царями земными».

С первой же главы этот неизвестный Иоанн представился мне погруженным в грустные размышления и одиноко сидящим на берегу острова Патмоса. Он ожидал вычисленного им на этот день (по употреблявшемуся тогда Саросскому циклу *) солнечного затмения и старался определить с помощью астрологических соображений время ожидаемого второго пришествия Христа — не замечая надвигающейся сзади него грозы. Но вот внезапный свет солнца, прорвавшийся в щелевидный промежуток между двумя несущимися одна над другой тучами, вдруг вывел его из забвения, и, быстро повернувшись, он увидел то же самое разгневанное солнце, смотрящее на него из-за туч, которое раз видел и я...

Он в ужасе пал на колени, и все, что было потом, стало представляться ему сплошным рядом знамений сланных для того, чтобы он записал и истолковал их как подсказывало ему «божественное вдохновение», т. е. тот порыв энтузиазма, с которым знакома всякая истинно поэтическая душа и который он считал за отголосок мыслей Бога в своей собственной душе...

По указанным в Апокалипсисе положениям планет в определенных созвездиях зодиака я мог вычислить астрономическим путем, а следовательно и с безусловной точностью, что описанная здесь гроза пронеслась над Патмосом в воскресенье 30-го сентября 395 юлианского года. Вся книга как стенографически точное воспроизведение картины неба, имевшей место только один раз за весь исторический период времени, была несомненно составлена по непосредственным заметкам этого же дня и ночи и окончательно написана в следующие за тем дни, т. е. в начале октября того же года...

По этой дате и по самому содержанию книги оказалось нетрудным определить и личность ее автора. Это несомненно был Иоанн Хризостом Антиохийский, родившийся около 254 года, сосланный затем императором

Аркадием по решению собора епископов в 403 г. и умерший в изгнании в 407 году».

Что касается даты, то она была проверена пулковскими астрономами; что же касается авторства Иоанна Златоуста, то оно подтверждается десятью соображениями:

1. Автора звали Иоанном.
2. Он жил в Малой Азии или около нее.
3. Он жил в конце четвертого века.
4. В 395 г. он был не очень молод.
5. Он обладал недюжинным литературным талантом.
6. Его обычный язык был греческий.
7. Он родился в богатой семье.
8. Он получил блестящее по своему времени образование.
9. Он был христианским теологом.
10. Он был революционером и республиканцем, так как мечет громы и молнии на земных царей.

Таким образом, в книге Н. Морозова делаются два определенных утверждения.

Во-первых, Апокалипсис — это запись грозы, разразившейся над островом Патмосом 30-го сентября 395 года.

Во-вторых, автором этой записи должен быть при Иоанн Златоуст.

Развитию и обоснованию этих двух утверждений посвящена вся книга, имеющая более 300 страниц.

Amicus Plato, magis amica veritas! * Критике придется быть безжалостной. Как хирургия, она не должна считаться с болью, которую она причиняет.

III

Прежде чем перейти к решающим историческим данным, установим два положения.

Сам Н. Морозов различает в своей книге главное от второстепенного.

В предисловии он говорит:

«Во всяком научном исследовании необходимо отличать основное от второстепенного. В настоящей книге основным является астрономическое вычисление времени возникновения Апокалипсиса. Новый метод определения времени, приложенный к старой книге, привел, как это часто бывало, к неожиданному открытию. И год,

и день, и самый час наблюдения Иоанна оказались определенными с астрономической точностью. Как последнее этого явился и другой вывод, что Апокалипсис написан знаменитым борцом против византийского религиозного и политического абсолютизма, ниспровергателем императорских статуй Иоанном Антиохийским, называемым Хризостомом, или Златоустом. Но если читатель и не согласится с этим последним выводом и пожелает приискать другого автора — все равно. Искать ему придется в том же самом 395 г., который дает нам астрономическое вычисление».

Главное, таким образом, *дата*: 395 год. Второстепенное — авторство Иоанна Златоуста, причем авторство Иоанна Златоуста ставится в логическую зависимость от даты. Ибо оно является *выводом* из этой даты.

В книге Н. Морозова вызывает недоумение масса мелочей и деталей. Спорными кажутся решительно все соображения. Но я на второстепенном не буду останавливаться, а всю критику сосредоточу на том, что самим Н. Морозовым считается главным. Если Апокалипсис написан не в 395 г., все второстепенные соображения и выводы отпадают сами собой.

Посмотрим же, какие основания у Морозова останавливаться на этом годе.

Н. Морозов несколько раз напирает на то, что дата — 395-й год получается *астрономическим* путем. Астрономия наука весьма точная. В известном смысле ее выводы так же абсолютно безошибочны, как выводы математики. И уж если астрономия авторитетно заявляет о 395 годе — тогда действительно спорить нечего. Тогда остается только смириться и преклониться. Но так ли это?

Н. Морозов говорит:

Дату, т. е. 395-ый год, «дало нам астрономическое вычисление. Пока оно не поколеблено, *а это трудно сделать после проверочных вычислений М. М. Каменского и Н. М. Лямина в Пулкове, — фундамент настоящего исследования остается прочным*, а вместе с тем останутся прочными и все существенные надстройки».

Что же это за вычисление?

«Вычисления эти, — говорит Н. Морозов, — я первоначально произвел, исходя из так называемых гелиоцентрических положений каждой исследуемой планеты, т. е. из мест, где она видна, если бы смотреть на нее из центра солнца. Затем я переходил путем тригонометрических выкладок к ее геоцентрическим положениям, т. е. к то-

му, где эта планета была видна в данное время с нашей земли. Через несколько недель вычислений этим утомительным путем я нашел, что за все первые восемь веков нашей эры звездное небо не представляло с о-ва Патмоса *такой картины, какая описана Иоанном*, за исключением одного-единственного случая: вечера 30 сентября 395 года по Юлианскому стилю» (стр. 134).

Уже эта выписка даты дает возможность нащупать слабое место книги Н. Морозова.

Н. Морозов незаметно для себя и для читателя сливает в одно два принципиально различающихся утверждения:

Что, во-первых, астрономическим путем можно установить, что *известное* расположение планет с острова Патмоса было видно за первые восемь веков только 30 сентября 395 года и что, *во-вторых*, Апокалипсис действительно *представляет запись* этого расположения планет.

Если первое утверждение, как покоящееся на астрономически точных вычислениях, должно быть признано бесспорным, то второе утверждение, по самой логической природе своей, никакому астрономическому обоснованию подлежать *не может*. Представляет ли Апокалипсис действительную запись грозы и известного расположения планет или же не представляет — это вопрос экзегетики и текстуального анализа, *вопрос филологии, а не астрономии*. Прав Н. Морозов или не прав в своем толковании Апокалипсиса (это мы увидим ниже), во всяком случае бесспорно ясно одно:

Его толкование обладает только филологической достоверностью, а никак не астрономической. Астрономия устанавливает как бесспорный факт только то, что известное расположение планет было видно с острова Патмоса 30 сентября 395-го года. Для того чтобы этот *голый* и никакого отношения к Апокалипсису не имеющий факт положить в основу филологического истолкования Апокалипсиса, для этого нужно сделать добавочные (уже *не астрономические*) утверждения, что то или иное место Апокалипсиса нужно понимать так-то, а не так-то. Эти утверждения, будучи по необходимости филологическими, во-первых, не могут обладать даже точностью и абсолютной достоверностью утверждений астрономии, а во-вторых, для того чтобы быть принятыми, должны быть подкреплены *филологически достаточными* основаниями.

Этим уничтожается характер абсолютной точности, который Н. Морозов хотел бы придать своему исследо-

ванию. Он говорит: «Время возникновения книги Иоанна записано, так сказать, неизгладимыми буквами на самом небе, которого еще никто не имел возможности подделать для подтверждения своих взглядов» (146 стр.). Но из вышеприведенного следует; что «на самом небе» «неизгладимыми буквами» записана только картина неба над Патмосом 395-го года, а не «возникновение книги Иоанна». О том же, что эта картина имеет какое-то отношение к книге Иоанна,— написано не на небе, а только в книге Н. Морозова, и не «неизгладимыми буквами», а самыми обыкновенными типографскими чернилами. Морозов же абсолютную, астрономическую точность своего первого утверждения совершенно незаконно, некритично и необоснованно переносит на второе. Получается аберрация, которую не замечает даже он сам, потому что если бы он заметил, он не мог бы сослаться несколько раз на проверочные вычисления пулковских астрономов, ибо и эти вычисления подтверждают *только* его первое (согласимся) бесспорное положение.

Таким образом, *астрономическая* доказательность основного утверждения в книге Н. Морозова уничтожается. Остается только *филологическая*.

Теперь посмотрим, насколько правильно филологически толкует Н. Морозов наиболее нужные ему места Апокалипсиса.

IV

Если бы соображения Н. Морозова (как он хочет представить) носили действительно астрономический характер, мы не считали бы себя вправе в них вмешиваться и ставить их под сомнения. Но так как в них незаметно для самого Н. Морозова внесена значительная доля «филологизма», то мы позволим себе проанализировать метод «вычислений» Н. Морозова, выделить из него все элементы неастрономического «филологизма» и определить ценность и качество этого последнего.

На чем основаны «вычисления», в результате которых получается 395-й год?

Н. Морозов приводит цифровую таблицу (III-ю), которая показывает, «что в продолжение первых четырех веков нашей эры *одновременное пребывание Сатурна в Скорпионе и Юпитера в Стрельце в осеннее время было только в 4-м веке в 395 году*».

«Присмотритесь к этой таблице,— говорит Н. Морозов,— и вы заметите в ней очень любопытную вещь: во

все три с четвертью столетия после Рождества Христова не было <ни> одного случая, когда Юпитер оказался бы в Стрельце одновременно с пребыванием Сатурна в Скорпионе, как это требуется в главе 6 (стих 8 и 2) *Апокалипсиса*. Каждый год, когда Сатурн оказывался в Скорпионе, Юпитера не было в Стрельце и наоборот!

Только в 336 г. мы в первый раз встречаем слабый намек на такое совпадение, но и эта дата не пригодна, так как при более детальном определении оказалось, что в 336 году Юпитер уже вышел из плаща Стрельца и находится в промежутке между ним и Козерогом. Положение Марса тоже оказалось неудовлетворительным для этого года, и только 395-й год за все четыре века оказался *вполне точно приспособленным для Апокалипсиса*.

Значит, буря с землетрясением, о которой здесь говорится, пронеслась около 30 сентября 395 юлианского года и не могла быть даже на несколько дней ранее или позднее этой даты».

Необходимо обратить внимание на подчеркнутые места. Вся книга Н. Морозова, со всеми ее выводами и доказательствами, целиком базируется на этих местах. Центральный пункт утверждений Н. Морозова — 395-ый год — устанавливается *одновременным пребыванием Сатурна в Скорпионе и Юпитера в Стрельце*. Других оснований нет. Одновременное же пребывание Сатурна в Скорпионе и Юпитера в Стрельце *требуется стихом 8-м и стихом 2-м шестой главы Апокалипсиса*. Других оснований нет.

Таким образом, два утверждения Н. Морозова, на которые мы в предыдущей главе расчленили основную мысль «Откровения в грозе и буре», принимают более отчетливую форму.

Основной силлогизм книги Н. Морозова может быть выражен в таком безусловно ясном виде:

1. Одновременное пребывание Сатурна в Скорпионе и Юпитера в Стрельце за первые четыре века было только 30-го сентября 395-го года (Major).

2. В Апокалипсисе, в шестой главе, в стихе 8-м и 2-м говорится именно об этом одновременном пребывании (Minor).

3. Ergo, Апокалипсис написан в 395-м году (Conclusio *).

Утверждение большой посылки носит действительно астрономический характер. Признаем его бесспорным (хотя в скобках скажу, что и здесь кажется сомнитель-

ным один пункт: почему в таблице III-ей говорится, что «одновременное пребывание Сатурна в Скорпионе и Юпитера в Стрельце в *осеннее время* было только в 4-м веке?» Значит, не в осеннее время это «одновременное пребывание» было не только в 395-м году? Но тогда почему же останавливаться на осеннем времени?).

Что же касается утверждения малой посылки, то в неастрономическом характере его сомневаться уже нельзя. Можно только спросить, на чем оно основано? Это вопрос наиболее критический. Большая посылка принята. Если будет принята и малая, то заключения не принять мы даже не можем. *Вся доказательность всех утверждений Н. Морозова заключается в ответе на этот вопрос.* Итак: говорится ли в Апокалипсисе об «одновременном пребывании Сатурна в Скорпионе и Юпитера в Стрельце»? Раскроем 6-ую главу Апокалипсиса и прочтем стих 8-ой и стих 2-ой, которые указываются Н. Морозовым.

Вот слова откровения:

«И я взглянул, и вот конь бледный, и на нем всадник, которому имя смерть; и ад следовал за ним, и дана ему власть над четвертой частью земли умерщвлять мечом и голодом, и мором, и зверями земными» (VI гл., ст. 8).

Καὶ εἶδον, καὶ ἰδοῦ, ἵπλος, χλωρὸς, καὶ ὁ καθήμενος ἐπάνω αὐτοῦ ὄνομα αὐτῷ ὁ θάνατος, καὶ ὁ ἄδης ἀκολουθεῖ μετ' αὐτοῦ καὶ ἐδόθη αὐτοῖς ἐξουσία ἀποκτείνειν ἐπὶ τὸ τέταρτον τῆς γῆς ἐν ῥωμθαία καὶ ἐν γίμῳ καὶ ἐν θανάτῳ καὶ ἐπὶ τῶν θηρίων τῆς γῆς.

«И я взглянул, и вот конь белый, и на нем всадник, имеющий лук, и дан был ему венец, и вышел он, как победоносный, и чтобы победить» (VI гл., ст. 2).

Καὶ εἶδον, καὶ ἰδοῦ ἵπλος λευκὸς καὶ ὁ καθήμενος ἐπ' αὐτῷ ἔχων τόξον, καὶ ἐδόθη αὐτῷ στέφανος, καὶ ἐξῆλθε νικῶν καὶ ἵνα νικήσῃ.

Согласитесь, что нужно иметь какое-то особое зрение, чтобы в этих словах, не имеющих в себе даже слабого намека, вычитать «одновременное пребывание Сатурна в Скорпионе и Юпитера в Стрельце». Это чудовищно непонятно! Ведь такую же манипуляцию можно проделать с кем угодно и с чем угодно.

Известно, напр., что Пушкин свою «Полтаву» написал в 1828 году. Но ведь подобно Н. Морозову можно эту дату подвергнуть сомнению и заявить: «Полтава» написана в 40-м г. и не Пушкиным, а Лермонтовым, ибо в «Полтаве» есть стихи:

«Кто при звездах, кто при луне
Так поздно едет на коне».

Эти стихи обозначают пребывание Марса в Козероге, а так как такое пребывание, по данным астрономии, могло наблюдаться в России только в сентябре 1840 года, то, значит, с полной несомненностью и, главное, с астрономической точностью годом написания «Полтавы» нужно считать не 1828, а 1840-ой!..

Н. Морозову кажется, что, с одной стороны, конь бледный и обозначает Сатурна, а всадник, имя которому смерть,— Скорпиона, а с другой, конь белый обозначает Юпитера, а всадник, имеющий лук,— это созвездие Стрельца; но спрашивается, мало ли что людям может казаться? Где основания? Где хотя бы слабая тень какого-нибудь доказательства? Н. Морозов в своем (чересчур!) вольном переводе Апокалипсиса так и переводит коня бледного Сатурном и коня белого Юпитером — но ведь бывают переводы еще смелее. У нас в классе один вызванный ученик Ромеэ — перевел «в Крыме», потому что ему подсказывали «в Риме», а ему послышалось «в Крыме». Но за такой перевод он получил *единицу*. Н. Морозов же заведомо ложный и ни на чем не основанный перевод *кладет в основу всего своего исследования!* Можно теперь оценить по достоинству объективную доказательность рассуждений Н. Морозова. Все построения его зиждутся на этой странной ошибке. Если «конь бледный» не обозначает Сатурна, а «конь белый» — Юпитера (а это так и есть); то уж нужно распроститься и с 395-м годом, и с авторством Иоанна Златоуста, и с теми 10-ью основаниями, которые авторство это подтверждают.

V

Может быть скажут: «Хорошо, пусть нет никаких *положительных* оснований понимать под конем бледным Сатурна, а под конем белым Юпитера, но ведь нет и оснований *против* такого понимания. В таком случае книга Н. Морозова, будучи совершенно необоснованной объективно, остается тем же не менее гениальной догадкой, может быть, справедливой и верной». Нет! Основания *против* есть.

Если бледный конь — Сатурн, а белый — Юпитер, тогда за Апокалипсисом придется совершенно отрицать характер *видения*. Перед Иоанном неслись не кони, о которых говорит он с такой живописной ясностью, а мер-

цали тихим цветом, никуда не двигаясь, планеты. И раз так, то не глазами своими в них видел он то, что писал в своей книге, а рассудочным вычислением соображал, что значит то расположение планет, которое он видел. Так Н. Морозов в своем «переводе» и представляет дело:

«Я сообразил (положение звезд), и вот в том самом и находится (по астрологическому расчету) ярко-белый конь (Юпитер)...»

В подлиннике же сказано:

«И я взглянул, и вот, конь белый»...

Это уже не ложное толкование текста — это произвольное искажение контекста. Очевидно, контекст говорит даже против возможности морозовского толкования, если его приходится *перedefельвать*¹...

В контексте никаким астрономическим расчетам места нет. Контекст весь, *с первой строчки до последней*, говорит, что автор Апокалипсиса во время видения, ему посланного, находился в экстатическом состоянии. Он слышит голоса, которые ему говорят определенные слова (это сохраняется даже в «переложении» Н. Морозова). Он видит несущиеся перед ним огненно-яркие образы. Во всем Апокалипсисе нет и намек на какое-нибудь рассуждение. Что ж у Морозова получается? Иоанн сидит на берегу и ожидает затмения. Вдруг слышит голос (откуда?), который ему говорит, пиши то-то и то-то малоазиатским церквам. Он слушает этот голос, запоминает его слова (пусть будет все это галлюцинацией, но ведь для галлюцинирующего Иоанна это был *голос Самого Бога!*) и потом, ничего не видя, пускается в астрологические умствования по поводу Сатурна в Стрельце; потом снова слышит голос (опять не чей-нибудь, а голос Бога) и опять, ничего не видя, пускается в умствование по поводу Юпитера в Скорпионе и т. д., и т. д. Это ж психологическая белиберда! В подобной реконструкции психологического состояния автора Апокалипсиса нет ни ладу, ни складу. Пусть Н. Морозов поверит, что *верую-*

¹ Кстати, несколько слов о языке Апокалипсиса. Если он написан в 395 году, то он должен быть написан *греческим языком 4-го века*, т. е. таким языком, в котором, во всяком случае, совершенно отсутствуют *еврейские* влияния. Между тем авторитетный семитолог и знаток еврейского языка Э. Ренан говорит про язык Апокалипсиса следующее: «Нет никакого сомнения, что Апокалипсис написан гречески; но этот слог как бы списан с еврейского, продуман по-еврейски, может быть понят и прочувствован только тем, кто знает еврейский язык. Автор... знаком с греческой версией священных книг; но отдельные отрывки из библейских произведений стоят перед его глазами в еврейском тексте». — «Антихрист», стр. 22*.

щий человек, чувствуя близость Бога, ни на какие умствования не способен. Умствуют, когда не видят, а когда видят, созерцают и горят. Умствование есть состояние духовного голода, когда жуешь за неимением пищи свой собственный язык; а когда в религиозном отношении что-нибудь *видишь*, тогда непосредственно этим питаешься. В состоянии экстаза, когда слышишь голоса,— умствовать незачем.

Конечно, Н. Морозов может сказать, что, находясь в экстатическом состоянии, автор Апокалипсиса *смотрел* на планету Юпитера и *видел* ярко-белого коня и всадника, в руках которого был лук. Но спрашивается, к чему же тогда планета Юпитер? Если, смотря на нее, Иоанн *мог видеть коня*, то ведь он отлично мог видеть этого самого коня и не смотря на планету Юпитера. Ведь слышал же он голоса, хотя ему никто (по Морозову) ничего не говорил? Почему ж ему не видеть видений, которые не возбуждались никакими объективными (т. е. вне организма Иоанна лежащими) причинами?

Я не могу удержаться, чтоб не сделать здесь следующего утверждения. Для христиан очень важно знать и быть уверенными, что Апокалипсис написан Апостолом Иоанном и, значит, в I-м веке. Это придает Апокалипсису характер совсем особой авторитетности. Но имеют ли видения, которые описываются в Апокалипсисе, какую-нибудь астрономическую или темпестологическую подкладку — это совершенно не важно. Представим себе, что во время видения действительно разразилась гроза и пронеслась буря над Патмосом. Апостол Иоанн все же в экстатическое состояние пришел не от грозы, а от того, что ему открывалось во время этой грозы. Пусть даже облака принимали форму Великой Блудницы, Зверя, пусть даже гром гремел и трубил, *Апостол* видел не внешние формы, а воспринимал внутреннюю сущность. Все, что он написал в «Откровении», он *видел* и *слышал*, и ангелов трубящих, и зверей, снимающих печати, и Иерусалим, сходящий с неба,— все до мельчайшей подробности, и все же в то время как все это ему открывалось — мы не отрицаем,— природа вокруг его могла прийти совсем в особое состояние. Для верующих природа жива и имеет душу. Если поэт в минуту вдохновения *говорит*:

«Не то, что мните вы, природа,—
Не слепок, не бездушный лик:
В ней есть *душа*, в ней есть свобода,
В ней есть любовь, в ней есть *язык*»*,—

то верующие, в минуту религиозного подъема, природу так *видят* и знают, что *это так*. Можно ли после этого отрицать, что живая природа, движимая волей Господней, могла сказать ап. Иоанну *своим языком* то, что должна была сказать? И если бы кто-нибудь путем астрономических данных показал, что в I-м столетии (время, когда написан Апокалипсис), в то время как ап. Иоанн видел свои видения, над островом Патмосом действительно пронеслась гроза и буря и было землетрясение, — это несколько бы не изменило нашего отношения к Апокалипсису. Видел ли ап. Иоанн все, что написано в Апокалипсисе «в духе», т. е. так, что кругом него было все спокойно, или же *и сам он был в «духе», и природа кругом затрепетала и заговорила так*, как она ни с кем ни до, ни после него не говорила, — все равно — все, что он видел и записал, — есть *Откровение*. Я хочу этим сказать, что если б Н. Морозов не остановился на 395 годе, а все свои рассуждения приурочил к действительному времени возникновения Апокалипсиса (к I-му столетию), *и тогда* его астрономические выкладки для верующих в смысле отрицания не имели бы никакого значения. Таким образом, в смысле отрицаний «христианских иллюзий» важен исключительно 395-ый год. Но мы видели, что у Н. Морозова *нет решительно никаких оснований* останавливаться на этом годе. Вся книга его приурочена к этой дате. Все соображения находятся в логической зависимости от нее. И раз дата ничем не подтверждается и в буквальном смысле *висит в воздухе*, то и вся книга целиком должна быть признана лишеной какой <бы> то ни было научной ценности и объективной, доказательной силы.

VI

Сам Н. Морозов так крепко верит в астрономическую точность своих соображений, что в «заключении» говорит:

«Если б против этой даты были целые горы древних манускриптов, то и тогда бы их всех пришлось считать подложными.

Но на самом деле мы не имеем о ней за первые четыре века никаких серьезных сведений, кроме десятка взаимно опровергающих друг друга цитат, голословно приписываемых тому или другому из христианских епископов и дошедших до нас в копиях средневековых монахов».

В первом издании за этими во всех отношениях замечательными словами ничего не следовало. Во втором же Н. Морозов счел нужным усилить их особым прибавлением, в котором собрал несколько цитат из древних авторов, ставших известными Н. Морозову благодаря розыскам некоего Б. Ф. Павлова. Это прибавление мы сейчас разберем, а пока остановимся на только что приведенных словах Н. Морозова.

Они поражают. Поражают высокомерием естествоведника, презирающего все другие науки, кроме естественных, отрицающего всякое их значение только потому, что он с ними не знаком. Если б Морозов с полной ясностью знал, горы *каких* древних манускриптов говорят против 395 года, он обязан был бы по долгу исследователя подвергнуть сомнению, поставить под вопрос не астрономию, конечно, не точность и обязательность ее выводов, а *свои собственные, мнимо-астрономические* рассуждения, которые покоятся на ничем не обоснованном филологическом толковании 6-й главы Апокалипсиса. Но Н. Морозов, как естествоведник, совершенно игнорирует филологию и историческую критику и предпочитает впасть в свою странную, элементарную ошибку, нежели опуститься до унижительных счетов с какими-то «древними манускриптами». Он бегло намекает на что-то. Он говорит, что манускрипты дошли до нас «в копиях средневековых монахов», что напечатаны они были только в XVI и XVII веках. Но что он хочет сказать этим? Разве по отношению ко всей древности, решительно ко всем древним авторам, начиная с Гомера и кончая каким-нибудь Марком Аврелием, *мы не находимся точно в таком же положении?* Усумниться в тех манускриптах, которые говорят об Апокалипсисе, это значит усумниться во *всех* манускриптах, которые нам остались от древности, ибо все критики, все филологи единогласно утверждают, что эти манускрипты *ничем качественно* (в смысле сохранности текста, принадлежности к известным эпохам и авторам) не отличаются от манускриптов других. Объявляя говорящие об Апокалипсисе документы подложными, Н. Морозов должен был бы сознать, что он своей датой задевает *всю* филологию и *все* основанные на ней науки о древности. Он объявляет поединок всем многочисленным филологам и историкам XVIII и XIX века. Но тогда ограничиваться общими и беглыми фразами, не привести решительно ни одного соображения о возможности подлога и искажения всех документов древности

сти — это значит против бетонных укреплений современных исторических методов выходить с допотопным деревянным тараном. Было смешно и нелогично, когда правильность Коперниковой теории отрицали на том *неастрономическом* основании, что в Библии имеются противоречащие этому тексты. Но еще смешнее и нелогичнее отрицать филологическую достоверность принадлежности Апокалипсиса к I-му веку какими-то ссылками на то, что Ляпин и Каменский, астрономы Пулковской обсерватории, согласны с Н. Морозовым, что Юпитер в Стрельце и Сатурн в Скорпионе были видны одновременно с о. Патмоса только 30 сентября 395 года? Если б в книге Н. Морозова содержалась эссенция чисто астрономической мысли, тогда бы, действительно, ни с какой филологией, ни с какими данными исторической критики он вовсе не должен был бы считаться; но если выкладки его — беспринципная и неосознанная *смесь* астрономических вычислений с филологическими толкованиями, если под мнимым прикрытием астрономической несомненности он с полной произвольностью филологизирует и критицизирует как филолог и критик, не имеющий под собой никакой филологической почвы, — перед ним сразу встает четырехсотлетняя работа филологов, как грозное укрепление, и говорит: сюда можно войти только через изучение, через филологию и историю, а не через фантазию и произвол.

Насколько Н. Морозов знаком с исторической и филологической стороной предмета, которому посвящает он книгу, показывает тот удивительный факт, что в вышеприведенных *шести* строчках Н. Морозова встречаются *две* совершенно явные фактические *ошибки*. Во-первых, места из древних писателей, говорящих об Апокалипсисе, не противоречат друг другу и не опровергают друг друга (это будет ясно из дальнейшего), как это утверждает Н. Морозов. Во-вторых, места эти приводятся не у епископов только, и Иустин Философ, напр., был частным лицом и не занимал никакой официальной должности в Церкви: точно так же Тертулиан, Климент, Ориген никогда епископами не были. Это — частность, конечно; но и частность характерная, показывающая, что вопрос о «древних манускриптах» — для Н. Морозова *terra incognita* *

Н. Морозов сам почувствовал неловкость своего голословного утверждения о «подложности документов». Для очистки совести во втором издании он поместил ряд

цитат, которые, по мысли Н. Морозова, после появления его книги должны считаться подложными. Но от этого неловкость не уменьшилась, а разрослась. Представьте себе, что я написал бы книгу, в которой на основании филологических данных выставил положение, что в безвоздушном пространстве тела различной плотности вовсе не падают с одинаковой скоростью. И потом, в прибавлении к своей книге, поместил бы ряд выписок из курсов физики Jamín'a, Хвольсона, Краевича и Малинина *, которые бы говорили как раз обратное тому, что я филологически нафантазировал в своей книге? Для физиков от этого прибавления было бы ясно, что я фантазирую не только потому, что я с физикой не знаком, но и потому, что я не *хочу* вовсе ее понимать. Положение Н. Морозова очень близко к этому. В прибавление к своей астрономической фантазии он поместил те выписки из манускриптов, которые в корне подрывают его рассуждения, те данные филологии, которыми книга его изобличается в фантастичности. Широкая публика, конечно, может быть введена этим в обман, но люди, способные к критической мысли, могут только изумиться: как мог Н. Морозов печатать свои фантазии, имея перед глазами данные, которые говорят, что это *только* фантазии? От того, что Н. Морозов *механически припечатал* к своей книге прибавление с выписками, вовсе не получается и не может получиться *органического* соединения двух столь взаимно опровергающих данных: между всей книгой Н. Морозова и ее III приложением остается ничем не заполненной *зияющая пропасть*. Книга отрицает приложение, приложение отрицает книгу.

Теперь подойдем ближе к приложению и рассмотрим, что в нем утверждается.

VII

Об Апокалипсисе говорится у многих из дошедших до нас авторов, которые писали и жили за много десятков лет до 395-го года. Н. Морозов приводит в своем прибавлении не всех авторов и не все цитаты. Но все же даже и то, что приводится в книге Н. Морозова, слишком красноречиво свидетельствует против устанавливаемой в ней даты. В самом деле, как объяснить то, что за два с половиной века до 395 года определенно писали об Апокалипсисе и о том, что он написан Ап. Иоанном? Самое простое — пойти напролом и объявить, что места об Апо-

каллиписе у писателей второго и третьего века суть позднейшие вставки. Н. Морозов так и делает.

Приведя цитату из «Педагога» Климента, Н. Морозов говорит: «Это место представляет несомненную цитату из нашего библейского Апокалипсиса и *потому* не может быть написано ранее, чем в 5 веке».

Других оснований для подложности этого места Н. Морозов не приводит и не мог бы привести, потому что их *нет*. Таким образом, с показаниями древних манускриптов Н. Морозов не считается научно, не старается отдать себе в них отчет, а просто игнорирует, *заранее* отрицая за ними какое бы то ни было доказательное значение.

Мы же, раскрывши основное заблуждение Н. Морозова, *так* с показаниями манускриптов обращаться не можем и посвятим несколько страниц выяснению характера и ценности отдельных мест об Апокалипсисе у древних христианских писателей.

Первое по времени вполне *определенное* упоминание об Апокалипсисе мы находим у Иустина Философа. Его сочинения: две Апологии и «Диалог с Трифоном» по содержащимся в них данным хронологически датируются с полной несомненностью. Ими Апологии приурочиваются к концу 40-х годов второго столетия, «Диалог» — к началу 60-х. Сочинения Иустина исхожены критиками и историками вдоль и поперек. Ни одна строчка не оставлена без самого тщательного анализа. О них писали сотни филологов и историков. Начиная с Магдебургских центров, целый ряд таких крупных исследователей, как Semler, Baur, Semisch, Otto, Ritschl, Weitzäcker, Hilgenfeld, Aubé и Moritz Engelhardt, посвящали Иустину и его «богословию» отдельные монографии *, кроме того, Иустина не мог обойти ни один из многочисленных историков догм, историков древнехрист. литературы, историков канона, апологетики, патристики: Иустина перелистывали тысячи нервных критических рук, Иустина изучали несколько сотен наиболее критических мозгов всего мира, и что же? никто, ни один из них не счел возможным строчки, относящиеся к Апокалипсису, вырвать из общего контекста, все в один голос признавали принадлежность писаний Иустина к половине второго столетия. Что ж, разве мимо этого факта можно пройти молчалием? Некритичность Н. Морозова заходит здесь до слишком осозательной степени.

Место у Иустина читается так:

«Сюда же присоединяется, что у нас муж, именем Иоанн, один из Апостолов Христа, в откровении, сделанном ему, предсказал, что верующие в нашего Христа будут жить тысячу лет, а после того будет всеобщее, словом сказать, вечное воскресение всех вместе, а потом суд».

Н. Морозов, приведя это место (и затем *латинский* перевод его), говорит:

«Это, насколько мне известно, единственная фраза, которой снабдил Иустина *средневековый редактор* (или даже составитель) его сочинения».

Н. Морозову, конечно, должно быть известно, что Иустин Философ писал не по-латыни, а *по-гречески*. И греческий текст его сочинений, вместе с инкриминируемым местом, дошел до нас в очень большой сохранности. С другой стороны, нам известно, что если б воскрес Диоген, зажег бы свой знаменитый фонарь и исходил бы Европу средних веков от южных оконечностей Испании и Италии до северных и восточных, ища хотя бы одного человека, который бы знал по-гречески настолько, чтобы по-гречески составлять безукоризненно правильные фразы, то он такого бы человека просто *нигде не нашел*. До Возрождения греческий язык для всей культурной Европы был языком малоизвестным¹. Не умели по-гречески читать и понимать, и вдруг в этой обстановке появляется «средневековый редактор», который в качестве редактора обладал таким знанием греческого языка, что мог составить целую фразу в шесть строчек и втиснуть ее в сочинения Иустина. Причем знание это было так совершенно, что все многочисленные филологи, из которых некоторые знали греческий язык чуть ли не лучше своего родного,— совершенно не заметили этой *средневековой* вставки. Это фантазмагория! Или же... наш редактор был в несомненных сношениях с дьяволом и только средствами черной магии мог совершить это непонятное чудо!

За Иустином следует Ириней *

Если у Иустина только говорится об Апокалипсисе и дается парафраз апокалиптических мыслей, то у Иринея приводятся *цитаты* из Апокалипсиса. Напр., в XXVI гл. 5-й книги «Против ересей» говорится: «Еще яснее о последнем времени и о десяти царях его, между которыми разделится владычествующее ныне царство, показал уче-

¹ Напр., Эригена, великий философ IX в., делает вопиющие ошибки в своих переводах с греческого на латинский.

ник Господа Иоанн, в Откровении изъясняя, что такое десять рогов, виденных Даниилом; он говорит, что ему так было сказано: и десять рогов, которые ты видел, суть десять царей, которые еще не получили царство, но примут власть со зверем на один час. Они имеют одни мысли и передадут силу и власть свою зверю. Они будут вести брань с Агнцем, и Агнец победит их, ибо Он есть Господь господствующих и Царь царей».

Такие же определенные цитаты из Апокалипсиса рассыпаны по всей 5-ой книге Иринейя¹. Н. Морозову ввиду многочисленности этих цитат приходится все сочинение Иринейя «Против ересей» из II в. перенести в V. Это он делает простой ссылкой, что и Гарнак относит сочинение «Против ересей» — к началу пятого века. Но, во-первых, если бы это было и так, то это мнение не является достоянием науки, а является личным мнением Гарнака, а разве мало частных мнений у различных исследователей? А во-вторых, и это — главное: Н. Морозов, ссылаясь на Гарнака, вовсе не говорит, на какое именно сочинение Гарнака он ссылается, очевидно, сам он этого сочинения не читал, а так от кого-нибудь это услышал. Но можно ли доверять в таких случаях слуху, чужим словам? Чтобы проверить Н. Морозова, я взял томы Гарнака's «Die Chronologie der altchristlichen Literatur bis Eusebius»*, перечитал все, что написано в них об Иринее и увидел, что Гарнак ни одним словом не обмолвливается о том, что «5 книг против ересей» написаны не во II, а в V столетии, а между тем где же и писать об этом Гарнаку, как не в «Хронологии древнехристианской литературы». Не имея под руками всех сочинений Гарнака, я не мог пересмотреть их всех, но для того чтобы еще более убедиться в неправильности ссылки Н. Морозова, я взял первый том новейшей и одной из лучших историй древнехрист. литерат.— «Geschichte der altkirchlichen Literatur» Vardenhewer'a** и, пересмотрев главу об Иринее, еще раз убедился, что никаких заявлений об отнесении «5-ти книг против ересей» к 5-му веку в критической литературе и нет. Что же получается? Неужели Н. Морозов считает возможным ссылаться на несуществующие авторитеты — выдумывать факты, которых нет?

Это слишком тяжелое подозрение получает характер полного вероятия после изумительной реплики Н. Морозова на слова Тертуллиана об Апокалипсисе.

¹ XXXVIII гл., XXX, XXXIV, XXXV и т. д.

У Тертуллиана, писавшего в начале III века, в его сочинении против Маркиона есть определенное свидетельство об Апокалипсисе.

Вот в каком виде приводит его Н. Морозов:

«Имеем и Иоанна *вскормленные церкви*, ибо хотя Марцион отвергал его откровение, однако ряд епископов, рассмотревший дело до начала, постановил автора в Иоанне».

Приводя затем латинский текст этой фразы, Н. Морозов говорит:

«Уже самое безграмотное выражение этой фразы «вскормленные церкви» показывает, что она должна принадлежать перу средневековых переписчиков». Опять напраслина на бедных средневековых тружеников! Если бы Н. Морозов на волосок внимательнее отнесся к приведенной фразе Тертуллиана, он должен был бы увидеть, что безграмотность выражения «вскормленные церкви» должна быть отнесена не на счет средневековых переписчиков, а на счет одного только Н. Морозова. Н. Морозов, очевидно, абсолютно не знаком с латинским языком, не знает его самым элементарным образом. В тексте говорится: «*Habemus et Ioannis **alumnas** ecclesias*». Раскройте какой угодно латинский словарь, и вы увидите, что имя существительное *alumna* нигде не передается на русский язык причастием: «вскормленный, -ая, -ое». *Alumna* — значит питомица, воспитанница. Вставляем это первое и буквальное значение слова «*alumna*» в фразу Тертуллиана, и у нас получается: «у нас есть Церкви, питомицы Иоанна», т. е. такие Церкви, которые насаждены были Иоанном, которые поддерживались его заботой. Что же нелепого, что же безграмотного в этом выражении? Решительно ничего. Еще из гимназии мы помним выражение из овидиевских *Метаморфоз*, что *Мидас*

Silenum reddit alumno *.

Что получилось бы, если б Н. Морозов и здесь *alumno* перевел «вскормленному»? Очевидно, ему пришлось бы и этот подлинный овидиевский стих объявить подложным. Но почему ж тогда не объявить подложными солнце, луну, всех людей и все мироздание? Тут, как и в своем толковании 6-ой главы, Н. Морозов делает свои выводы и свои построения, исходя *не из текста*, а из заведомо ложного и ни на чем не основанного *своего перевода*. Но этот печальный факт совершенно выходит из

пределов логического обсуждения. Подобные факты подлежат только констатированию, но не опровержению¹.

Теперь перейдем еще к одному свидетельству об Апокалипсисе.

Н. Морозов, упоминая об Оригене, Викторине, Севере, обходит молчанием «отца церковной истории» Евсевия*. Между тем обойти Евсевия Н. Морозов совершенно не может. Если Иринея он не принимает потому, что ссылается на несуществующее мнение Гарнака, то в отношении Евсевия он не делает даже и этого, и почему он это не делает — совершенно неизвестно.

Во-первых, сочинение его о «Церк<овной> истории» датируется точно, 20-ми годами IV столетия, и если бы можно было спорить, в каком именно году она написана, то, во всяком случае, год смерти его известен в точности. Он умер в 340-м году, т. е. за 55 лет до 395 года. Принадлежность «Церковной истории» Евсевию совершенно несомненна. Ее не заподозривал никто.

Во-вторых, у Евсевия находится не одно случайное место об Апокалипсисе, которое с кое-каким вероятием можно было бы объявить позднейшей вставкой. Нет, Евсевий говорит об Апокалипсисе много раз в самых различных синтаксических вариациях. Вырвать эти места из контекста бескровно — совершенно нельзя. Эту операцию нельзя совершить, не искалеча несколько десятков страниц связного изложения Евсевия.

В-третьих, Евсевий не сам только свидетельствует об Апокалипсисе; он приводит весьма важные свидетел-

¹ Не могу не отметить и следующих изумительных приемов в аргументации Н. Морозова. Он говорит, что «конь темный» должен обозначать Меркурия, ибо Меркурий в полном смысле планета-невидимка. Но спрашивается, мало ли чего на небе не видно? Почему ж из этого «не видно» останавливаться на Меркурии, а не на каких-нибудь созвездиях Млечного Пути? Подобный же логический произвол Н. Морозов допускает и в другом вопросе. Он говорит: из биографических данных Иоанна Златоуста неизвестно, где был он в 395-м г., и отсюда делает заключение: следовательно, он был на Патмосе. Логическая необоснованность подобного утверждения становится очевиднее из сопоставления с историческими данными. За пребывание Иоанна Златоуста на острове Патмосе не говорит решительно ничего. О пребывании же Апостола на Патмосе есть прямые свидетельства Климента и Оригена. Так, Климент говорит, что ап. Иоанн, «ἐλεδῆ τοῦ τυράννου τελευτήσαντος ἀπὸ τῆς Πάτμου τῆς νήσου μετήλθεν εἰς τὴν Ἐφέσον»**. Из Оригена же видно, что это было общее мнение предания: «ὁ δὲ Ῥωμαίων βασιλεὺς ὡς ἡ λαράδοσις διδάσκει κατέβηκε τὸν Ἰωάννην μαρτυροῦντα διὰ τὸν τῆς ἀληθείας λόγον, εἰς Πάτμον τὴν νῆσον»***. Herzog. Real Encyclopädie, B. VI, S. 727.

ва из более древних авторов — и иногда из тех их произведений, которые до нас не дошли.

а) В книге IV, главе XVIII он говорит, что Иустин «упоминает и об Откровении Иоанна и ясно усваивает его сему Апостолу».

б) В книге IV, гл. XXIV Евсевий говорит, что у Феофила Антиохийского, писателя II века, помимо дошедших до нас трех книг к Автолику было еще не дошедшее до нас сочинение «Против ереси Гермогена», в котором тот приводит свидетельство из Откровения Иоанна.

в) В книге IV, гл. XXVI, перечисляя сочинения Мелитона, епископа Сардийского, писателя II века, Евсевий говорит, что им было написано целое сочинение «Об Откровении Иоанна».

г) В книге III, гл. XXVIII Евсевий вскользь, в придаточном предложении, упоминает, что современник его Дионисий, епископ Александрийский, во второй книге «Обетований» (*Ἐπαγγελίων*) «говорит нечто об Иоанновом Откровении».

д) Наконец, в кн. III, гл. XXV, передавая, конечно, не свое личное мнение, а *общецерковное*, Евсевий делает попытку определить канон новозаветных книг. И вот, после «святой четверицы» Евангелий, после Деяний и Посланий Апостольских он, с некоторой оговоркой, помещает и Откровение Иоанна.

Вот, таким образом, гора *каких* древних манускриптов свидетельствует против даты Н. Морозова. Эта же дата базируется на совершенно фантастическом переводе 2-го и 8-го стиха 6-ой главы Апокалипсиса.

На одну чашку весов кладется, таким образом, конъектура филолога-дилетанта, делающего элементарнейшие ошибки в переводе с латинского языка, совершенно не умеющего обращаться с историческим материалом, а на другую — авторитетные показания филологии и исторической критики, утверждающие подлинность и древность тех документов II, III и IV-го вв., которые упоминают об Апокалипсисе.

Не нужно, конечно, и говорить, в какую сторону нагнутся весы. После всего вышеприведенного это излишне.

В заключение не могу не сказать следующего: в предисловии ко второму изданию Н. Морозов говорит: «Сочувствие, с которым было встречено читателями «Откро-

вение в грозе и буре», ободряет меня и в другом предприятии *совершенно того же* рода: закончить мою книгу «Пророки», тоже начатую во время моего заключения в Алексеевском равелине и в Шлиссельбурге. Дело в том, что древние пророки Иезекииль, Даниил, Захария и Малахия *тоже* были астрологами. У них фигурируют те же звери и планетные лики, дающие возможность вычислить время появления этих книг и приводящие *тоже* к совершенно неожиданным результатам».

Нельзя не порадоваться, что «Откровение в грозе и буре» написано раньше «Пророков». Книги пророков, по сравнению с Апокалипсисом, в смысле времени их написания и жизни их авторов датированы очень слабо. У древних писателей мы не найдем на них ссылок, как нашли ссылки на Апокалипсис. Незащищенность «Пророков» поэтому очевидна. О них можно фантазировать что угодно. И эти фантазии нельзя опровергнуть положительными данными. Пророкам пришлось бы терпеливо выносить все, что бы Н. Морозов о них ни написал.

Но теперь дело обстоит иначе.

«Откровение в грозе и буре» обнаружило с полной несомненностью фантастичность основной идеи Н. Морозова, ненаучность его рассуждений, некритичность его методов. Если он обещает с пророками проделать *ту же* самую операцию, которую он проделал с Апокалипсисом, то этим он заранее ставит крест на своем новом, еще не появившемся произведении. «Пророки» Н. Морозова или должны быть написаны по совершенно новому методу, или же в научном отношении они будут таким же *недо-разумием*, каким, после всего вышесказанного, придется признать «Откровение в грозе и буре».

Н. Морозов неправильно понимает сочувствие общества к его произведению. Общество чтит в нем страдальца, борца за идею. Отсюда понятен необыкновенный интерес к его книге. Но от сочувствия к человеку, которому выпал исключительный жребий оставшегося в живых мученика, до научного признания высказанных им мыслей — целая пропасть.

Сочувствие это необходимо. И горе тому обществу, которое не сумело бы чтить таких людей, как Н. Морозов. Но вместе с тем: горе тому обществу, которое может серьезно признавать такие незрелые плоды мысли, как «Откровение в грозе и буре»! Этим признанием оно выносит себе приговор в умственном несовершеннолетии.

МЕТОДЫ ИСТОРИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ И КНИГА ГАРНАКА «СУЩНОСТЬ ХРИСТИАНСТВА»*

Книга А. Гарнака «Сущность христианства» представляет из себя стенографическую запись 16-ти лекций, прочитанных им в Берлинском университете в зимний семестр 1899—1900 г. Как ни мало знакома русская публика с научными исследованиями по истории христианства — имя Гарнака, хотя бы понаслышке, известно почти всякому. А. Гарнак — «специалист» в тех вопросах, сущность которых он взялся изложить в настоящих лекциях. Кажется, нет ни одной области в истории первоначального христианства, которую бы Гарнак не обогатил собственным исследованием, всегда ценным и всегда интересным. Свои заключения, свою общую точку зрения он строит, имея в виду груды сырого материала, и старается всегда говорить только то, что говорят сами факты. Едва ли можно отыскать другой пример такого бережного и добросовестного отношения к источникам, как у Гарнака. И это тем более замечательно, что Гарнак не просто сухой кабинетный ученый, которому почти все равно, что он исследует: какие-нибудь болотные ратории или самые больные места в истории человечества. Гарнак обладает большою религиозной чуткостью, громадным вниманием внутренним к тому, что исследует, и громадную любовь, которая сквозь бездушные печатные страницы позволяет почувствовать в нем крупную религиозную индивидуальность.

Все эти условия, вместе взятые, казалось бы, могли его «Сущность христианства» сделать книгой классической, т. е. такой книгой, в которой некоторые, по крайней мере главные, вопросы, сюда относящиеся, были бы разрешены окончательно. Однако про книгу Гарнака сказать это совершенно нельзя. *Ни один* из главных вопросов не разрешается в ней окончательно. И это не потому, что Гарнаку в смысле знаний и подготовки чего-нибудь

недоставало, а потому, что самая *природа* этих вопросов такова, что решить их окончательно нельзя, оставаясь на почве науки. Нужно не побояться дебрей гносеологии и религиозного умозрения, а Гарнак *сознательно* (бессознательно, сам того не замечая, он сходит не раз) сходить с почвы науки не хочет; книгу Гарнака можно назвать классической только в том смысле, в каком можно назвать классической «*La vie de Jésus*» Ренана или «*Das Leben Jesu*» Штрауса *. Она является полным, цельным и ярким выражением всех лучших сторон современной богословско-исторической науки. Это как бы точное зеркало, в котором отразились выпукло, до мельчайших подробностей строение современных методов исследования и те результаты, которые достигнуты исторической наукой в области первоначального христианства за последнее поколение.

Но Гарнак хочет обрисовать «сущность» христианства. А ведь «сущность» — слово даже происхождения метафизического. Из науки давно уже изгнаны всякие «сущности». И одно желание проникнуть за внешний облик явлений, скинуть лицевой покров с вещей для того, чтобы проникнуть в их сердцевину, в их сущность — одно уже это желание является недопустимым с точки зрения позитивной науки. Сам Гарнак, очевидно, чувствуя шаткость почвы, на которую вступил, в первой же лекции пытается дать определение той «сущности христианства», которую он хочет излагать, и методологически обосновать свое право на такое исследование. И нужно отдать полную справедливость: в этой вступительной лекции очень выпукло отразилась философская беспринципность, непродуманность и условность методов современной исторической науки вообще и в частности тех ее разветвлений, которые исследуют первоначальное христианство.

Я понимаю, насколько смело и решительно мое последнее утверждение. И я никогда бы не осмелился его сделать, если бы не чувствовал, что у меня есть достаточные к этому основания. Эти основания я постараюсь изложить с возможной краткостью, ибо только таким путем станет возможно действительно критически разобратся в книге Гарнака и в тех первостепенной важности вопросах, которые она затрагивает.

I

Гарнак ставит себе задачу разрешить исторически вопрос о сущности христианства и поясняет при этом, что под словом «исторически» он понимает «средствами исторической науки». Я уверен, что у громадного большинства читателей ничего не шевельнется в душе в ответ на такую постановку вопроса. И сам Гарнак, ставя вопрос именно так, должно быть, чувствует себя очень крепко, потому что он стоит при этом на твердой почве принятых везде и всюду и как будто бы неоспоримых представлений о методах, средствах и задачах исторического исследования.

А между тем, если попробовать хотя на мгновение освободиться от власти научных традиций, заставить себя с достаточной отчетливостью представить, что, собственно, означает задача *исторически* решить вопрос о *сущности* христианства, то тут представится много весьма любопытных вещей. Традиция страшна и опасна тем, что, всем своим авторитетом надавливая на исследователя, она заставляет не только решать вопросы в определенном, уже заранее обозначенном направлении, но влияет решающим образом и на самую их постановку. Она слишком часто *обезличивает* эти вопросы, делает их какими-то вопросами «вообще», т. е., другими словами, в частности не захватывающими никого и потому, может быть, никому и не нужными, и так как вопросы «вообще» несомненно удобнее, спокойнее и менее мучительны, чем вопросы в частности, на которые ответить не так-то легко, то у всякого исследователя является великий соблазн закрыться от мучительных личных вопросов вопросами безличными, т. е. традиционными формами их постановки. От этого соблазна уберігаются слишком немногие исследователи (те, которым приходится прокладывать новые пути), и только этим можно объяснить, что целые тысячи представителей исторической науки (в том числе и Гарнак) как будто бы даже и не подозревают всей сложности, которая возникает, когда к их привычным приемам исследования подойдешь с *человеческими*, живыми вопросами,— вопросами в том виде, как они действительно возникают.

Вот основной из этих вопросов:

Если и в историческую науку должен проникнуть дух философского критицизма, если основные проблемы исторического исследования должны ставиться и разре-

шаться *критически*, то, несомненно, первым делом сознательного историка должен явиться вопрос: *в чем и где лежат границы исторического исследования*. О самой наличности границ не приходится ставить вопроса ввиду полной очевидности того, что *какие-то* границы непременно имеются.

Для того чтобы эти границы обозначились с большей или меньшей ясностью, необходимо определить те твердые, с полной достоверностью известные нам пункты, *между* которыми должны лежать эти границы. Первым таким пунктом, в своем роде *terminus a quo**, будут составлять все наличные *средства* исторического исследования, т. е., с одной стороны, доступный историком материал, а с другой—вся техника разборки, проверки и оценки материала с точки зрения его годности служить в качестве материала. Что же касается второго пункта, так сказать, *terminus ad quem***,— то им может явиться только *идеал исторического познания*, т. е. историческое познание, взятое в том его *предельном* идеальном виде, когда оно освобождается от всех фактических и, значит, по существу случайных для него затруднений (отсутствие, напр., материала),— другими словами, когда допускается, что все *задачи* исторического исследования действительно выполнимы, т. е. когда задачи эти берутся в их *чистом* виде, безотносительно от того, имеется или не имеется у нас фактическая возможность их выполнить. И вот, сопоставив наличные силы и средства исторического познания с его задачами, взятыми в их чистом виде, мы сразу ясно увидим ту черту, которую историческому познанию только как историческому в силу самой природы его *не перейти никогда*.

Первый пункт ясен. Это не только весь имеющийся у нас налицо материал в настоящее время, но и весь реально возможный материал в будущем, т. е. материал, который получится от всех будущих раскопок, от всех новых находений всяких манускриптов, табличек, утерянных памятников. Сюда же относятся все имманентные материалу, т. е. не выходящие из тех данных, которые в нем непосредственно имеются, методы классификации материала по эпохам, по месту и по степени его чисто фактической достоверности. Опять-таки методы эти нужно взять не только в их теперешней часто недостаточной и ошибочной форме, но в той, может быть, значительно улучшенной и технически усовершенствованной их по-

становке, которую дадут им дальнейшие поколения исследователей.

Второй же пункт для обычного понимания представляет из себя полную неопределенность. Над ним, сколько я знаю, никто не задумывался серьезно, и этим, кажется, только можно объяснить, почему до сих пор совершенно нет разработанной критической теории исторического познания.

Задачи исторического исследования, взятые в их чистом виде, определяются *предметом* исторического познания.

Что же является предметом исторического познания? Или точнее: *что* познается и должно познаваться историей?

Для того чтобы не сойти на спорную и условную почву, я не стану обрисовывать *внешние* границы области, подлежащей историческому исследованию. Тут могут быть бесконечные споры—какой век, положим, в римской истории считать за начало исторической эпохи: десятый или третий? Что считать главной задачей истории, исследование эволюции политических форм и учреждений, исследование хозяйственного строя или же развитие в области мысли и духовных явлений? И эти споры таковы, что устранить их, оставаясь на какой-нибудь частной, не всеобъемлющей точки зрения, совершенно нельзя.

Я возьму тот пункт в предмете исторического познания, который невозможно обойти ни с какой точки зрения и который поэтому является бесспорным.

Если отвлечься от всех ограничений, являющихся чисто фактическими, а значит, и не в самой природе исторического познания лежащими, то *что должно познаваться историей?* Если представить, что весь необходимый материал о каждой самой малейшей детали исторического процесса нам доступен и известен,— то как бы обрисовались задачи исторического исследования? Это представить необходимо, для того чтобы обрисовался *идеал* исторического познания, т. е. тот нормальный образ его, который определяется самой природой его, а не теми условными (в логическом смысле) затруднениями, которые зависят от количества материала, доступного нам, или от количества даровитых людей, посвящающих свои силы историческому исследованию.

Итак, что должно быть познанным в истории? Ответ ясен: должно быть познанным *все*. Все, что было. Всю

бесконечную сумму тех отдельных человеческих жизней, из которых складывается исторический фон или крупные течения какой-нибудь эпохи, нужно разложить на составные ее слагаемые и каждое слагаемое, т. е. каждую отдельную индивидуальную жизнь, познать и во всей ее глубине, т. е. ее душу живую, чем она мучилась, чем жила, к чему стремилась и чего хотела, и во всей широте, т. е. всю совокупность ее переживаний, всех ее воздействий, сознательных и бессознательных, на окружающий ее жизненный процесс, в который она входит как бесконечно малая величина, но все же как вполне определенная и *реальная* величина; потому что, если б не было этих бесконечно малых индивидуальных величин в истории, то не получилось бы и того бесконечно большого явления, которое именуется историческим процессом.

Каждое историческое суждение, все равно какого характера, делается ли оно в области исследования политических форм или экономических явлений, или же в области явлений религиозных, охватывает собой целые массы живых человеческих жизней, и, очевидно, верность и точность суждения общего стоит в необходимой зависимости от точности и верности познания отдельных элементов того материала, который составляет предмет суждения. Если эти элементы не познаются каждый в отдельности в их опытной данности, то суждение о них (т. е. в известном смысле *познание* их) всегда будет являться априорным для них, — априорным в самом худшем смысле этого слова, т. е. не основанным на фактическом знании голословным и, значит, грубо неосновательным. Для того чтобы этого не было, необходимо каждый элемент исторического познания, т. е. каждую отдельную индивидуальную жизнь, познать во всем объеме и ее внутреннего содержания, и ее внешнего воздействия на окружающее. Но что это значит? Это значит, что нами должен быть познан *безусловно всякий* из тех миллиардов людей, которые жили на земле и которые ведь все безусловно вошли в исторический процесс. Только когда мы будем знать о каждом человеке все, т. е. когда мы узнаем во всей полноте всю бесконечную массу его всех мыслей, всех чувств, всех переживаний, а также всю совокупность воздействий, полученных им от других, а также произведенных им от себя на других, только тогда заполнятся действительно *фактическим* содержанием те грубые, часто возмутительно грубые, и пустые схемы, ко-

торами историки хотят подменить познание того, что было в истории, и только тогда обрисовывается во всей полноте нормальный образ исторического познания.

Вот что значит в самых общих чертах идеал исторического познания. И если мы теперь сравним в свете этого идеала то познание, которое фактически имеется исторической наукой сейчас, с тем бесконечным знанием, которое должно бы быть задачей исторического исследования в силу самой природы его, если бы оно обладало возможностью выполнить эту задачу, то результаты от этого сравнения получаются самые определенные.

Во-первых: не высказывая своих положительных взглядов на то, какими путями можно достигнуть обозначенного идеала исторического познания, мы должны констатировать, что у исторической науки как таковой не имеется никакой возможности проникнуть в прошлое в такой степени, как это потребно для того, чтобы это прошлое во всей своей сложности было познано *адекватным* образом, а полная и безусловная адекватность есть необходимое условие достижения выставленного идеала познания. И раз этот идеал для исторической науки только как науки недостижим, то, значит, границы исторического познания лежат значительно *не доходя* этого идеала. Линия этих границ подвижна и обрисовывается в каждое данное время количеством известного материала (который с каждым годом растет) и уровнем исследовательской техники (которая тоже, хотя не с каждым годом, но совершенствуется). Причем, если сравнить *всю* наличность средств исторического познания, как имеющуюся теперь, так и возможную в будущем, с теми задачами, которые намечаются идеалом исторического познания,— то окажется, что искомые границы лежат слишком, почти бесконечно далеко от этого идеала и не очень далеко от современного положения исторической науки.

Во-вторых: исторические суждения и все вырастающие на них утверждения, хотя бы в виде самого связного мировоззрения, обладали бы характером полной достоверности и безусловности только в том случае, если бы *идеал исторического познания был действительно достигнут*. А раз он не только не достигнут, но даже еще и не создан, раз от него историческую науку отделяют громадные неисследованные и непройденные пространства, то притязать на какую-нибудь абсолютность — суждения, построенные на истории, абсолютно не должны. В самом лучшем случае за ними можно признать характер лишь

вероятности. И определить степень этой вероятности после всего сказанного выше — дело нетрудное. Насколько степень эта низка, настолько же велика грубая схематичность и принципиальная недостаточность всяких исторических утверждений.

Теперь сделаем выводы, которые вытекают из полученных нами результатов для суждения о желании Гарнака исторически, т. е. средствами исторической науки, разрешить вопрос о сущности христианства.

Сущность, это — понятие природы метафизической, и по тому самому — сущность как таковая находится вне компетенции какой бы то ни было науки вообще. В данном же случае, т. е. в попытке Гарнака исторически выяснить сущность христианства, неверность такой постановки вопроса становится еще очевиднее.

Определить сущность какого-нибудь предмета — это значит высказать об этом предмете некоторое абсолютное суждение. А мы видели, что по самой природе исторического познания, стоя на почве истории как науки, историк не вправе высказывать никаких абсолютных суждений. Суждениями же, носящими характер лишь большей или меньшей вероятности, братья за решение такого вопроса, как «сущность христианства», где, даже имея в распоряжении много абсолютных суждений, нет возможности разобратся с полной ясностью, — это значит не сознать ни громадной сложности вопроса, ни природы истории как науки, ни отсутствия для этого оправданных критической философией прав. Это ведь ложь — не признаваться в своем бессилии и в угоду традиции, требующей, чтобы в книжках всегда на все было отвечено, закруглять все неровности и обычными словесными приемами закрывать все прорехи и дыры. Последнее относится не лично к Гарнаку. Лично Гарнак добросовестен в высшей степени ко всякого рода вопросам. Но грех его в том, что, не возвышаясь над уровнем современного положения исторической науки, он разделяет вместе с ней ее заблуждения и ее непрозревшую слепоту¹.

¹ Гарнак, правда, делает в конце своей первой лекции оговорку, что он не хочет из истории почерпать абсолютных суждений, — но так как *реально* он с этой оговоркой не считается и фактически (вопреки этой оговорке) делает постоянные абсолютные утверждения, основываясь будто бы только на данных истории, то эту оговорку всерьез мы принять не можем.

II

Итак, значит, желание Гарнака исторически разрешить вопрос о сущности христианства грешит принципиальной неверностью. Это мы показали, стоя на почве отвлеченного теоретического рассуждения. Но это станет наглядно и осязательно ясным, если мы подвергнем разбору те конкретные методологические утверждения, которые Гарнак делает в своей первой вступительной лекции. Этим будет дана почти «экспериментальная» проверка нашего общего суждения.

Чтобы не разбегаться мыслию по мелочам, остановимся и здесь на главном.

Задавшись целью исторически определить существенные черты христианства, Гарнак действительно широко понимает свою задачу.

Он говорит, что для этого мало иметь в виду одного Христа и Евангелие. Мало потому, что «каждая великая и сильная личность часть своего существа отпечатлевает на тех, на кого она действует. Даже можно сказать, что чем сильнее личность и чем более захватывает она своей внутренней жизнью других, тем меньше можно узнать ее во всей ее полноте из одних только ее собственных слов и поступков; нужно непременно принять во внимание влияние и действие, произведенные ею на лиц, вождем и Богом которых она стала. Поэтому на вопрос, что такое христианство? — невозможно дать полный ответ, если ограничиться одной проповедью Иисуса Христа. Мы должны познакомиться и с первым поколением Его учеников, с теми, кто с Ним пил и ел, и узнать, что *они* в Нем пережили».

Эту глубокую и важную мысль Гарнак еще усиливает дальнейшим развитием.

Он говорит: «Так как в христианстве мы имеем дело с силой, действие которой не может быть приурочено только к одной определенной эпохе, и так как в нем и через него рождаются все новые и новые источники сил, то мы должны привлечь к рассмотрению и *все более поздние порождения его духа*. Мы имеем тут дело не с «учением», которое передается с однообразными повторениями или искажается произвольно, а с *жизнью*, которая вспыхивает с новой силой и горит своим собственным пламенем... христианскую религию мы можем уяснить только при помощи всесторонней индукции, охватывающей его во всей его истории».

Разберем критически эти мысли Гарнака.

Если вдуматься серьезно, можно без особенного труда увидеть, что Гарнак за *данное* здесь считает то, что, по его собственным словам, является для него только *искомым*; другими словами, тут совершается перед нами очевидное исследовательское *petitio principii**. Христианам, т. е. людям совершенно определенно (но внеучным путем) знающим, что такое христианство, конечно, легко разобраться в истории того, что называют историей христианства, из всей бесконечной суммы событий, движений, фактов крупных и мелких, составляющих эту историю, квалифицировать как христианское только то, что выдерживает этот внутренний критерий, имеющийся у них вследствие реальной их принадлежности к христианству и, повторяю, полученный ими *внеучным* путем. Но, имея этот критерий, верующие не могут ставить вопроса так, как ставит Гарнак. Определенностью и безусловностью этого критерия они проверяют и дополняют недостаточность и условность своих исторических знаний, а не путем истории создают этот критерий. Такая точка зрения требует философского оправдания, но в ней нет места имманентным противоречиям. Внутренней противоречивостью она не страдает.

Совершенно иначе обстоит дело с точкой зрения Гарнака.

Он задается целью определить существенные черты Евангелия по данным истории. Если он хочет их только *определить* (т. е. еще только *отыскать*), то, значит, они еще неизвестны. Следовательно, неизвестное, т. е. нечто такое, познание чего он может приобрести только из данных истории (ибо религиозно-философское рассмотрение он отвергает решительно и принципиально), он должен найти в бесконечно сложной и запутанной куче фактов, которую представляет из себя история, если к ней подходить без определенных и вполне ясных вопросов. Только представить себе ясно, что из этого получается.

Во-первых, *что* он будет искать? Во-вторых, *где*, в *каком месте истории*? В-третьих, по каким признакам в бесконечной массе имеющегося перед ним материала он будет различать то, что ему нужно?

На эти вопросы он не в силах ответить критически.

Он говорит: «Уяснить христианскую религию мы можем только при помощи всесторонней индукции, охватывающей его во *всей его истории*». Но спрашивается: *что считать историей христианства?* Для католика история

папства есть история христианства. Для Лютера папство со всей историей его есть дело Антихриста. Для католика история протестантизма есть история торжествующего светского духа, для протестанта же это есть история подлинного христианства. Собственно говоря, почти все бесчисленные факты, относящиеся к тому, что называется историей христианства, являются *спорными*, спорными не в смысле их исторической достоверности, а в смысле того, как квалифицировать их: как христианские или нехристианские, т. е. как относящиеся к истории *христианства* или как не относящиеся? Квалификация эта будет действительна лишь при наличии вполне и безусловно ясного критерия, что такое христианство и что будет поэтому нехристианством. Если же этого нет, то положение получается поистине безнадежное. Гарнак хочет решить одно уравнение с двумя неизвестными и пытается одно неизвестное определить при помощи другого: *существенные черты Евангелия по истории, а историю Евангелия по этим существенным чертам*. Это настолько очевидный логический круг, что на нем нет надобности останавливаться больше, и только для того, чтобы меня не заподозрили, что я карикатуру Гарнака,— я приведу собственные его слова по этому поводу. Они почти дословно совпадают с формулировкой моей. Он говорит:

«Мы изучим главные проявления христианского духа в дальнейшей истории. Общее, что будет заключаться в этих явлениях, мы будем проверять Евангелием, и, наоборот, основные черты Евангелия мы будем проверять дальнейшей историей, и это, смеем надеяться, позволит нам ближе подойти к сущности дела».

Таким образом, если подойти к методам Гарнака критически, то обнаружится полная их негодность и философская беспринципность, и если из его книги получается в конце концов одно из самых замечательных произведений, имеющих предметом своим первоначальное христианство,— то это достигается не строгим применением этих негодных методов, а наоборот, полным их игнорированием. Вся значительность книги Гарнака основывается на том, что сам он из себя представляет крупную религиозную индивидуальность, которой если и недоступна вся полнота религиозных настроений и религиозных восприятий, то все же в этой области понятно очень и очень много. Постоянно покидая почву чистой науки, делая некоторые абсолютные утверждения на основании собственных религиозных переживаний, Гарнак обнару-

живает иногда поразительную тонкость и гибкость своих суждений, но все это, повторяю, с точки зрения метода является *отступлениями*, так сказать, методологическими правонарушениями. И это несоответствие между сознательным методом и тем очень широким бессознательным охватом исследуемого предмета, который делается *вопреки* этому методу,— это несоответствие вредно отражается на результатах исследования в двух отношениях: 1. Охват, будучи очень широким, не может стать всеобъемлющим, ибо этому мешает принятый и несоответствующий ему метод, и потому многие из самых коренных вопросов христианской религии Гарнак решает явно недостаточным или половинчатым образом; 2. А с другой стороны, метод, как значительно более узкий, нежели этот охват, Гарнаку часто приходится откидывать в сторону, и от этого получается то, что философской потребности в строгой принципиальности и в отсутствии противоречий здесь не дается никакого исхода, а все изложение с внутренней стороны получает тот условный характер, который отличает частные, отрывочные мнения, не осознанные никаким общим, единым принципом и не связанные в цельное продуманное мировоззрение.

Та философская наивность, до которой доходит Гарнак, поистине изумительна. Он говорит: «Для того чтобы добраться до сущности христианства, вовсе не нужно детальных и методичных исследований или обширных введений. Всякий, кто обладает здоровым чутьем к действительно жизненному и правильным восприятием подлинно великого, тот должен видеть это и отличать от временных исторических оболочек». Но ведь это значит окончательно отказаться от критической постановки вопроса. Уничтожить и смешать все вопросы одним произвольным и даже по форме диким *догматическим* утверждением! Неужели не *каждый* исследователь думает про себя, что он, и именно он, обладает этим «здоровым чутьем» и «правильным восприятием»? И неужели в исследование, особенно притязающее на научность, может вводиться тот безбрежный почти обывательский субъективизм, который с этим связывается? Нет, *строгая*, критическая мысль требует того, чтобы всякое утверждение было обставлено достаточными основаниями, и если исследователь свое восприятие, лежащее в основе всей работы его, хочет утвердить как единственно правильное, то пусть приведет основания, почему ж оно правильно, почему чутье у него «здоровое»; именно *почему?* Очевид-

но, если вопрос этот поднимается до начала исследования, то значит, всякое исследование (т. е. всяческая разработка исторического материала) может стать действительно критической (т. е. научной на духу) только *после того*, как вопрос этот будет выяснен всесторонним и объективно-достаточным образом. Выяснить его всесторонним и объективно-достаточным образом можно только одним путем: абсолютно здоровое чутье и абсолютно правильное восприятие может иметь лишь тот, кто обладает *всей полнотой истины*. И значит, для правильного решения этого вопроса безусловно необходимо то цельное, связанное и всеобъемлющее мировоззрение, которое свободно от всякой условности и всякого противоречия и которое может поэтому вместить в себя всю полноту истины.

Я не могу, конечно, говорить здесь, как рисуется мне возможным достижение такого мировоззрения. В каком бы виде оно ни рисовалось, каковы бы ни были пути к достижению его,— это для той постановки вопроса, которую я делаю лично,— все равно: ни один исследователь по истории христианства *не смеет* (потому что не имеет права) делать никаких утверждений о сущности христианства, если у него нет того абсолютного критерия, тех абсолютно правильных восприятий, которые даются лишь обладанием всей полнотой истины.

III

Это не только общий принцип, которым исследователи должны руководствоваться в своих последних выводах и оценках, носящих окончательный характер, и который поэтому может оставляться в стороне чернорабочими исторической науки — теми, кто притязает лишь на одну фактичность, кто хочет иметь дело только с сырым материалом, классифицировать и группировать лишь самые факты, не давая им никаких субъективных оценок. Это фантазия. Голых фактов и сырого материала в действительно строгом смысле этих слов в истории нет. Возьмем пример. Что *monumentum ansepuganum** — голый ли это факт и сырой ли материал? Я утверждаю, что нет. Видно ли из него непосредственно, что написанное на нем написано Августом? Пусть на памятнике обозначено, что это действительно так. Но ведь это мог написать и Тиверий уже после смерти Августа. После смерти Цезаря было же обнародовано ложное завещание. По-

чему же мы считаем, что все написанное принадлежит действительно Августу? — На основании целого ряда умозаключений, которые говорят, что никто другой написать не мог и, значит, оснований для сомнения в правильности надписания нет. Но если для признания принадлежности написанного на анкирском камне фактом потребен целый ряд умозаключений, то это уже не *голый*, не непосредственный факт, не сырой материал. Может быть, скажут, что все-таки голый, абсолютно голый факт здесь есть; это то, что памятник этот действительно найден. Но, *во-первых*, откуда я знаю, что он действительно найден; своими глазами я его не видал, значит, я считаю его за факт только благодаря тому, что я доверяю тем, кто видел собственными глазами, что он найден, и писали об этом; затем благодаря тому, что у меня нет никаких оснований сомневаться в правильности утверждений очевидцев, и, наконец, благодаря тому, что я сообщаю, что если б один какой-нибудь исследователь выдумал этот памятник, не выдавши его, то другие бы его опровергли. Но ведь это все *рассуждения*, вовсе не носящие абсолютно несомненный характер, и потому, если я не видел памятника своими глазами, — я не могу признать голым и чистым фактом даже то, что он существует. При этом замечу, что ведь колоссальное количество фактов, составляющих исторический материал, именно такого характера, т. е. исследователь самую личность их не может проверить собственными глазами. А *во-вторых*, даже если бы анкирский памятник я увидал бы своими собственными глазами — что из этого получилось бы? Было бы голым фактом лишь то, что я увидал стену, на которой написано то-то и то-то. Но почему бы я счел, что увиденное мною есть громадной важности документ, относящийся к определенной исторической эпохе, говорящий об определенном лице, — это вытекало бы не из того, что я видел, а из того, что я вложил в виденное, основываясь на целой сети умозаключений и бессознательных утверждений. Значит, фактом настоящим для меня было бы лишь то, что я *видал этот памятник* (но ведь это же не может явиться историческим материалом), а все остальное уже не было бы фактом в настоящем смысле этого слова.

Таким образом, для простого констатирования исторических фактов требуется целый критический аппарат: этот аппарат не представляет из себя физического прибора, который можно было получить технически совер-

шенным в готовом виде с какого-нибудь механического завода. Этот аппарат состоит из целого ряда суждений и умозаключений, которые, во-первых, между собой должны быть координированы так, чтобы действовать с абсолютной гармонией. А во-вторых, материальная (т. е. не формальная) правильность суждений и умозаключений находится в прямой и необходимой зависимости от того, чтобы материал этих суждений брался в правильном виде, а правильным он может быть лишь тогда, когда он не искажается оторванностью от того целого (т. е. всей полноты материала, доступного человеческому ведению), частичкой которого он является.

Особенно большое значение все сказанное имеет для правильной постановки исследования по истории христианства. Тут мы имеем дело с фактами двух порядков:

Во-первых, с такими, для констатирования и разборки которых достаточно минимума тех общечеловеческих переживаний, которые вследствие того, что имеются бессознательно у каждого исследователя, доступны всякому и признаются всяким; и потому и те суждения, которые произносятся о фактах на *основе* этих переживаний, признаются всеми. Это факты безразличные — те, которые своим содержанием не выходят из пределов того, что находится в компетенции указанных общих человеческих переживаний, которые не говорят за или против тех *спорных* вопросов, на которые у человечества нет общих ответов и которые сознанием человечества еще не разрешены. К таким фактам относятся, напр., определение автора по надписаниям, имеющимся в рукописях, определение хронологической последовательности по внешним указаниям и весь тот материал, который является бесспорным в силу того, что сообщается нам источниками, не возбуждающими *ничьих сомнений*. В посланиях апостола Павла есть указания, что он видел ап. Петра. Никто не думал в этом усумниться, ибо для сомнения здесь нет никаких оснований, значит, это исторический факт. Но фактом является только то, что они виделись, — а как они виделись, т. е. размеры и содержание этого факта, с точностью, очевидной для всех, нам неизвестны. Об этом возможны различные представления и существуют целые научные споры, следовательно, характер их встречи, являясь фактом неопределенным и спорным, не может быть констатирован тем минимумом общих всем исследователям допущений, которым мы отделили первую категорию фактов.

Во-вторых, может быть, большая часть фактов, составляющих историю христианства,— таковы, что самое констатирование их в том или другом виде стоит в зависимости от наличия или отсутствия в исследователе определенных религиозных предпосылок, и спорность или <беспорность> этих фактов обуславливается всецело спорностью или беспорностью тех общих точек зрения, с которых факты эти принимаются или отвергаются. Чтоб не ходить далеко, возьмем пример из Гарнака. Четвертое Евангелие он не считает принадлежащим ап. Иоанну и потому исключает его из числа источников, по которым можно определять существенные черты Евангельской проповеди. Но почему, на каких основаниях? Каких-нибудь *очевидных*, убедительных внешним образом признаков непринадлежности четвертого Евангелия ап. Иоанну — нет. Иначе не мог бы возникнуть в немецкой богословской науке особый отдел *Iohannische Frage* *. Все же соображения окольного свойства, приводимые в защиту этой непринадлежности, могут быть объяснены с положительно религиозной точки зрения. И, значит, если эти соображения кажутся убедительными для людей, не стоящих всецело (или не стоящих совсем) на христианской почве,— то для людей христианского мировоззрения они кажутся совершенно неубедительными. Как же быть? Очевидно, вся объективная доказательность принадлежности или непринадлежности четвертого Евангелия ап. Иоанну — целиком зависит от объективной доказательности правильности или неправильности всего христианского мировоззрения, взятого целиком. А между тем вопрос об четвертом Евангелии имеет колоссальное значение для того или иного решения целой массы уже деталей, уже конкретных вопросов в истории первоначального христианства.

Но возьмем еще более важный и центральный пункт в истории всего христианства. Был ли Христос подлинным Богом или простым человеком? Какая наука может ответить на этот вопрос? А между тем самые спорные и самые важные вопросы в истории первоначального христианства решаются диаметрально противоположным образом в зависимости от того, как отвечать на этот центральный вопрос. Кроме того, масса мелочей, частностей, масса историко-критических недоумений всецело освещаются тем или иным светом в зависимости от указанного центрального ответа на центральный вопрос. Нужно сознать это с точки зрения метода, и если этого

центрального ответа у исследователя нет, то его исследование теряет всякую цену в глазах критически воспринимающих людей; если ж ответ этот имеется (я не предрешаю, отрицательный или положительный), то исследователь *обязан* приводить основания, которые его заставляют предпочитать один ответ перед другим; повторяю, вся объективная убедительность исследования, т. е. ответов уже на определенные исторические вопросы,—будет всецело определяться объективную убедительностью оснований, приведенных в защиту того или другого решения *центрального* пункта.

Какую же позицию занимает Гарнак в отношении этих вопросов?

Сознательно — никакой. Для *сознания* Гарнака этих вопросов не существует. Своим религиозным чувством Гарнак так или иначе решает упомянутый центральный вопрос, но это чувство не оправдывается цельным мировоззрением и в исследование вводится в виде догматических утверждений, внутренне совершенно не связанных с общим характером исследования. И там, где оно вводится,—оно нарушает научность и принятый первоначально метод, и от этого изложение начинает *двоить*ся. Гарнак как будто боится высказать свое религиозное понимание того или другого факта с той определенностью, чтоб оно было решающим, а с другой стороны, он не может остаться на почве чисто научного понимания, потому что, конечно, чувствует, что научное понимание этих вопросов является совершенно пустым. Вот пример. Как решает Гарнак такой существенный и коренной вопрос христианства — как *вопрос о чуде*? С одной стороны, желание остаться на почве науки заставляяет его высказать очень решительное суждение: «Чудес, конечно, не существует». Религиозное же его чувство настолько сильно, что он знает, что с вопросом о чуде не так-то легко порешить. Это чувство заставляяет его сказать: «Уничтожить чудо совсем нельзя ни в одной из высоких религий. *Если оно исчезнет, то исчезнут, конечно, и религии*». Опять «конечно». Но первое «конечно» безусловно противоречит второму. Если чудо по его собственному признанию есть безусловно-необходимый элемент религии, если он признает вместе с тем, что религия есть безусловно-необходимый элемент жизни и мировоззрения,—то почему ж тогда «чудес, конечно, не существует»? Это не отсутствие логики у Гарнака, а отсутствие теоретической согласованности между тем, что откры-

вает ему его религиозное чувство, и тем, что велит утверждать традиционная научность. Гарнак превосходно понимает религиозный корень вопроса о чуде. Он говорит: «Тут собственно речь идет не о чуде, а об решительном и коренном вопросе, *ввержены ли мы беспомощными в царство неумолимой необходимости, или же над нами находится Бог, Который всем управляет и к силе Которого, господствующей над всей природой, мы можем обращаться с молитвой*». Но если мы можем, действительно, обращаться с молитвой к силе, *господствующей над всею природой*, то почему же чудеса невозможны? Опять нежелательная остановка на полудороге. А между тем ведь результаты этой остановки сказываются на всем исследовании. Ведь в своем исследовании Гарнак все же считает за данное, что «чудес не существует», несмотря на то, что его же собственная религиозная логика приводит его к совершенно иным результатам. И так — не в одном этом вопросе. В вопросе о воскресении, о признании Христа подлинным сыном Божиим, о евангельских бесах, о значении христианской апокалиптики (все самые центральные вопросы христианства) Гарнак находится в таком же, по существу, беспомощном положении, какое он занимает относительно вопроса о чуде. И все это оттого, что Гарнак не может охватить своим философским сознанием *природы* методов исторической науки, не в силах найти ту синтетическую точку зрения, которая, оставляя в полной сохранности все *действительные* права науки в разработке истории религиозных явлений, вместе с тем выделила бы в особый отдел всю совокупность догматических утверждений, находящихся по самому существу дела *вне* компетенции чистой науки и постоянно вводимых исследователями в свою работу контрабандным путем; и этот отдел предоставила бы в ведение той отрасли человеческого знания — которая одна вправе произносить окончательный суд над всеми утверждениями, выходящими из сферы отдельных наук в ведение *критической философии*, которая одна может привести к последней цели теоретических стремлений человечества — к *цельному, всеобъемлющему и абсолютно беспротиворечивому мировоззрению*.

IV

Теперь, в заключение, еще один вопрос. Когда я переводил книгу Гарнака, мне несколько раз задавали во-

прос, зачем я ее перевожу. В самом деле, выходило как будто бы не совсем понятно, почему я хочу пустить в обращение книгу, в которой взгляды на самые основные вопросы христианства принципиально разнятся от взглядов, исповедуемых мною. Тем более что самый метод Гарнака является совершенно неприемлемым, а вместе с методом и все те результаты, которые достигаются посредством этого метода, получают спорный и условный характер.

Я на это отвечаю следующее (и это касается не только Гарнака, но и всей научной литературы по вопросам религии):

В книге Гарнака есть одна сторона, дорогая и нужная для всякого верующего. Когда мы любим какое-нибудь лицо, нам дорога и ценна каждая подробность и каждая частность из его жизни. *Все*, что так или иначе, хотя бы отдаленно и смутно, говорит об этом лице,— трогает нас и возбуждает в нас крайний интерес, если мы лицо это действительно любим. И интерес этот тем сильнее, тем глубже и настоятельней, чем больше мы любим. История оставила нам массы материалов, в которых содержатся бесценные подробности о жизни первых христиан. Если мы хотим ознакомиться с теми *конкретными*, пусть, мелкими, но бесконечно значительными чертами, которые отпечатлевались в жизни первых христиан,— мы не можем удовлетвориться той богословской литературой, которую писали верующие. В этой литературе конкретного и детально-правдивого о жизни нам дорогой и о лицах нам дорогих — мы найдем очень мало. В гораздо большей степени конкретное и частное представлено в научной, так называемой отрицательной литературе. И пусть в ней нет окончательной правды, пусть методы ее недостаточны, пусть результаты ее неверны, но дух правды, не позволяющий исказить частностей — живет в ней всегда и придает ей особую прелесть и огромную ценность для умов, любящих конкретные факты.

Я ставлю это в связь с основным вопросом всемирной истории, с вопросом о богочеловечестве. Если христианство есть религия богочеловеческая, если были моменты, когда человеческое приводилось в то нормальное свое состояние, при котором оно могло соединяться в полной гармонии и в полной свободе с божественным, то эта нормальность должна была находить свое выражение в *жизни*, значит, получать и некоторое *внешнее* впечатление. Тем, кто проникнуты жаждой всецелой истины, ко-

торая отпечатлевается уже и во внешней жизни, должны быть особенно дороги все детали, сохранившиеся в памяти человечества — в истории, — об этих моментах всецелого выражения истины на земле, потому что тем, кто томим жаждой, бывает достаточно одного намека, чтобы понять все, достаточно одной незначительной мелочи, чтобы уразуметь ту бесконечную правду, о которой мелочь эта может свидетельствовать. Память человечества — историю (а значит, человеческую сторону подлинно богочеловеческих моментов истории) — почитали преимущественно люди науки. Люди же веры весь свой интерес вкладывали в *осуществление* богочеловечества, в творческое и реальное *продолжение* Христова дела, а не в теоретическое исследование прошлого христианства. Вот почему в христианстве никогда не культивировалась *память* на частности и детали. Но эти частности и детали нашему «историческому» веку становятся дороги и поучительны, и отсюда понятно большое *религиозное* (значит, положительное) значение, которое имеет научная «отрицательная» литература для верующих.

Это во-первых. А во-вторых, ознакомление несознательно верующих с отрицательной литературой, и с самой резкой, мне представляется необходимым и по другим основаниям. Апостолом сказано: «огненного испытания не чуждайтесь» *. Вера, которая держится *только* неведением отрицательных аргументов, есть вера мертвая — подобная той ветви, которую нужно отсечь и бросить вон. Вера же, которая держится не только этим неведением, а и чем-то другим, глубоким и подлинным, — только очистится, только повысится в своей ценности, если неведение ее будет разрушено, если все по существу чуждое ей будет отброшено. Огненное испытание приводит к высшей ступени разума.

«ИСТОРИЧЕСКАЯ ЦЕРКОВЬ»

В наше время¹ очень любят играть такими странными соединениями слов, как «историческая церковь», «историческое христианство». Д. С. Мережковский, можно сказать, всю свою гностически-религиозную философию базирует на противопоставлении Церкви исторической, Петровой — Церкви мистической, Иоанновой. Вся его диалектика, весь литературный пафос исходят из этого противоположения. Не будь его, Д. С. Мережковскому просто *не о чем* было бы писать. Ибо он хочет быть ни литератором, ни критиком, ни художником, ни поэтом, а непременно проповедником Церкви Иоанновой. А между тем все противоположение *вымышлено*, придумано, есть *ens rationis* *.

Когда на смешении понятий люди, лишенные строгости мышления, — создают пышные, но воздушные замки, полезно остановиться на анализе Grundbegriff'a**, который кладется во главу угла, и показать, что термину «историческая Церковь» — ничего *реального* не соответствует.

I

Что такое историческая Церковь?

Служит ли выражение «историческая Церковь» для обозначения определенного *понятия*, имеющего постоянные признаки и устойчивый смысл, или же это одно из тех многих *слов*, пущенных в оборот неизвестно кем, неизвестно когда, которые все значение свое получают от «лица» говорящего и в сущности ничего не значат и ни к чему не относятся?

Историческая Церковь, это, конечно, — та Церковь, которая была в истории, которая может исторически засвидетельствовать время своего возникновения и этапы своего развития. Представители исторической Церкви в ее

¹ Напечат. в «Церк<овном> обновлении», 1907 г., № 11.

прошлом должны быть в состоянии всегда найти каноническое оправдание всех своих прав и притязаний. Вот приблизительный смысл того странного и неопределенного *consensus'a**, который молчаливо, без всяких вопросов разделяется и авторами и читателями, когда заходит разговор о Церкви.

А между тем сколько здесь путаницы!

Может ли этот *consensus* выдержать хоть сколько-нибудь острую критику?

Что значит Церковь, которая была в истории? В истории бывало много всяких вещей, бывали разные происшествия, события и движения, бывали факты бесконечно разнообразные. К которым же из них обратиться?

Для того чтоб из бесконечной сложности прошлого выделить то, что относится к Церкви, для этого, конечно, нужно иметь лишь один живой и ясный критерий: нужно знать и уметь различать в каждом отдельном случае, что Церковь, а что не Церковь. Но если этот критерий необходим для того, чтобы только разобраться в прошлом, чтоб расклассифицировать смутные комья фактов и расслоить перепутавшиеся события и явления,— то это самое уже говорит, что доказательность и философски-строгая применимость показаний истории для оправдания термина «историческая Церковь» — является *обусловленной*, поставленной в зависимость от того критерия, при помощи которого производится анализ прошлого. Тогда, рассуждая строго, логической основой, на которой строится рассуждение,— будет не проблематическое содержание показаний истории, а определенное и твердое содержание понятия *Церковь*.

Если считать это последнее понятие определенным *безусловно* и ясным сознанию с абсолютной достоверностью — тогда показания истории, как бы они ни были красноречивы,— с логической точки зрения являются излишними. *По существу* они ничего не могут прибавить, а могут только расцветить, только заполнить индивидуально-психологическим содержанием то, что логически уже полно.

Если же, наоборот, допустить, что понятие Церкви сомнительно и неопределенно, то тогда и всякие показания истории явятся совершенно бесполезными, так как сомнительность самого критерия должна, конечно, сообщить характер той же (по крайней мере) сомнительности и тому, что может стать «показанием» только при посредстве этого критерия.

Историю нужно оставить в покое. Из нее нельзя извлечь буквально ни одного аргумента и нельзя привести ни одного оправдания, годного для того, чтобы самостоятельным образом, без заимствования смысла из устойчивой идеи Церкви — снабдить содержанием разбираемое выражение. Всякая ссылка на историю при рассуждении, еще ищущем определить значение идеи Церкви, — есть самое настоящее *petitio principii*, если идея эта уже не ясна во всем размере своего внутреннего содержания. История в состоянии дать из своих архивных сокровищ всяких происшедших и не происшедших фактов подходящие примеры, которые могут помочь *психологически* уяснить идею Церкви, но логически, повторяю, она дать ничего не может.

Таким образом, выражение «историческая Церковь» могло бы иметь некоторый смысл лишь при наличии полной определенности в идее Церкви, т. е., другими словами, это выражение следует дихотомировать и признать, что весь возможный смысл заключается в слове Церковь — а слово историческая является негодным придатком, приставшим по недоразумению и только благодаря той путанице в мыслях, которая царит у большинства рассуждающих в отношении центральных и самых насущных идей.

II

Взглянем на этот придаток и с другой стороны. Еще прежде вопроса о том, что из этого прошлого выделить как относящееся к Церкви, — встает еще более сложный вопрос, что из этого прошлого считать действительно бывшим, исторически достоверным. Как мало попадает из действительно бывшего и пережитого в узкую полоску исторической памяти человечества! Но как много из того, что попадает, искажено, или усилено вымыслом, или же ослаблено передачей.

Как разобраться в этом?

Конечно, раз поднимается вопрос о достоверности, то уже невозможно, решая его, игнорировать методы, выработанные поколениями работников исторической науки. Приходится принять их или, подвергнув критике, — отвергнуть. Принять? Но разве мы не знаем, в какие дебри условностей — и на какую зыбкую и сомнительную почву мы вступим, если станем следовать методам исторической критики? Отвергнуть? Но какое имеем мы пра-

во отвергнуть? Разве существует хоть сколько-нибудь исчерпывающая и добросовестная критика этой критики? И если бы даже существовала, то ведь одно отрицание чужих методов — еще не дает готовыми в результате своих. А об этих своих методах, которые бы могли разрешить вопрос о достоверности, — мы что-то не слышали и не знаем. Отсюда для человека, мало-мальски привыкшего к логике, ясно, что в этой области находятся одни лишь *вопросы*, и, конечно, нужно быть фокусником, чтобы из белого делать черное и из вопросов черпать ответы.

Таким образом, ссылка на историю связывается с неприятной необходимостью всякий раз научно констатировать историческую достоверность того, на что ссылаются. А ведь это, пожалуй, такая работа, за которую не возьмется за отсутствием всего надлежащего и потребного для этого — ни один из любителей выражения «историческая Церковь», и, кроме того, эта ссылка неизбежно же будет связываться с введением в рассуждение условности и лишь большей или меньшей вероятности результатов такого научного констатирования.

III

Но могут сказать: у Церкви должны быть свои особые, отличные от условно-научных — безусловные пути, которые позволяли бы Церкви всегда правильно ориентироваться в прошлом и, так сказать, непосредственно чувствовать свои же собственные корни в истории.

Да, должны быть — это несомненно. Но их *нет*, нет не в действительно<сти>, а нет в *рассуждениях и писаниях* тех, кто говорит об исторической Церкви. Если бы в душах пишущих и говорящих об этом появилось хоть самое слабое предчувствие этих особых путей — то ведь они должны были бы прежде всего увидеть, что для Церкви то, что было, с тем, что будет, вовсе не имеет такой принципиальной и существенной разницы. Если у Церкви должно быть зрение на прошлое, историческая память, то у нее должно быть столь же сильное зрение и на будущее — пророческое проникновение. Если у Церкви есть определенные сведения о первых временах своего видимого появления в мире, то у нее есть столь же достоверные свидетельства о своей роли и в последние времена. Но раз в церковном сознании снимается обычно неустранимая грань между прошлым и будущим,

если ему зараз и одинаково открыто как то, так и другое,— то, конечно, нечего прошлое — историю — делать исключительным и единственным источником для заполнения признаками понятия Церкви — и превращать бесконечно стройную, несущую в себе спасение от всего хаоса теоретических заблуждений — идею Церкви — в нестройное путаное и, как увидим ниже, внутренне противоречивое quasi-понятие «историческая Церковь»! Тем более, что ведь ссылающиеся на историю берут ее не такую, какую она воспринимается Церковью — церковным сознанием; и даже не такую, какую она представляется незаинтересованной беспристрастной науке, а в виде какого-то беспринципного хаоса голословных и голых утверждений, лишенных всякой психологической убедительности и разодетых лишь в мнимо-научные перья.

Но если, принявши принципиальную разницу для церковного сознания прошлого и будущего,— вычеркнуть из термина историческая Церковь — признак исторический как односторонний, и ввести объединительный признак, напр., того, что Церковь человеческая или земная,— то ведь от термина *историческая Церковь* ничего уже не останется.

IV

Выражение историческая Церковь не выдерживает проверки еще и потому, что для сознания *верующего* она заключает в себе *внутреннее* противоречие, которое вскрыть нетрудно.

Для сознания верующего историческая Церковь должна звучать так же, как исторический Христос; должна возбуждать те же мысли и недоумения.

Исторический Христос... Почему не просто Христос? Разве, помимо Христа исторического, есть еще *другой* Христос? Да, есть, но только *не для верующих*. Для людей, признающих Христа как простого человека, несомненно есть два Христа. Один настоящий, образ которого выясняется результатами исторической критики,— еврейский раввин, лишенный всякого ореола чудесности и сверхъестественности; другой — Христос верующих, легендарный, не настоящий, изукрашенный вымыслом. И вот для таких людей — исторический Христос действительно имеет определенный смысл — как противоположность другому Христу, не историческому, т. е. не на-

стоящему. В устах же верующего слово «Христос исторический» есть нелепость или кощунство.

И совершенно такая же нелепость и такое <же> кощунство в устах верующего будет и слово «Церковь историческая».

Церковь одна. Та церковь, которая была в предвечном Совете у Бога, есть именно та самая Церковь, которую стяжал Своею Кровью Христос, с которою пребудет до скончания века и которую ждет как предвечный Жених. Церковь одна, как один Христос, и христианское сознание не может даже отвлеченно представлять Ее дробной. Церковь как Божия мысль есть уже то Богочеловечество, видимое начало которому в определенное историческое время положил Христос. И, значит, какою-нибудь разделением на Церковь историческую и (следовательно) на какую-то не-историческую—делать нельзя.

Таким образом, с выражением историческая Церковь *верующим* приходится расстаться. Оно не относится к определенной, в себе самой устойчивой величине — а есть лишь случайно, благодаря слабости церковного сознания, широко распространившаяся *абerrация* мысли.

Вместе с этим должна рухнуть и вся цепь аргументов, основанных на «исторической Церкви», и защитники всякого хлама и рухляди, с одной стороны, и проповедники Церкви Иоанновой, с другой,— пусть ищут себе опоры в чем угодно, только не в бесценной и полной бесконечного смысла *идее Церкви*.

РАЗГОВОР О ЛОГИКЕ С СОЦИАЛ-ДЕМОКРАТОМ

Недавно мне пришлось быть свидетелем такого характерного разговора¹.

На утверждение, что без норм обойтись невозможно и что для сознательного человека безусловно необходимо сознавать *конечные* цели, социал-демократ, прорвавшись от нетерпения, резко сказал:

«В доме пожар. Подо мной горит. Я вскакиваю обожженный, судорожно кашляю от дыма и духоты. А эти спокойные критики начинают вопрошать: «Какой смысл в его движениях? Приведут ли они к окончательной цели? Чего он вскочил? Чего он судорожно кашляет? Чего он бьет стекла?» Да оттого вскочил, что меня жжет (поймите, жжет), оттого кашляю, что кругом меня дым, оттого бью стекла, что стихийно хочу воздуха! И без всякой окончательной цели! Просто нутром знаю, что за окном воздух, и бьюсь, и рвусь к нему — стоит что-нибудь по пути — опрокидываю. Мы, не думая, действуем, не рассуждая, протестуем. Протестуем против всего, что давит, что теснит, что затрудняет дыхание. Давит политический строй, прочь его — оружием, бомбами, восстанием — только прочь. Давит экономический строй — прочь и его. Нам не нужно ни логики, ни этики. Мы действуем стихийно и не нуждаемся ни в каких оправданиях, ни в каких умствованиях. А для вас действительность не пожар. Вас она не жжет и не мучит. Вы с ней в прекраснейших отношениях!..

Другой собеседник на это сказал:

— Кого жжет действительность больше — вас или нас — это вопрос, который лучше не трогать. Затемнять чувством вопросы разума — это столь же преступно, как и теоретизировать в то время, когда нужны непосредственные чувства и цельные действия. Вы сказали: я стихийно рвусь к воздуху и бью оконные стекла — но ведь я

¹ Напечат. в статье «Социализм, общее мировоззрение», — «Богосл<овский> Вестн<ик>», 1907, октябрь.

ставлю под вопрос не то, нужно ли бить стекла, *если* за окном находится чистый воздух, а то, *будет ли* чистый воздух за тем, что вы сейчас разбиваете. Но дело не в этом. Вы сказали к теме нашего разговора, что вы не нуждаетесь ни в этике, ни в логике. Ответьте же мне на ряд вопросов. Скажите прежде всего. Если оправдания ваших действий не нужны *вам*, то ведь они нужны тем, кто стоит в стороне и не знает, присоединиться ли к вам или нет. Убеждая их, должны же вы обратиться к ним с аргументами *объективного* характера, и, значит, вы нуждаетесь в *логике*, точно так же и в этике.

Социал-демократ — Ничего подобного. Мы обращаемся не к словесникам и совопросникам, а к людям, реально придавленным и страдающим, и говорим: вот что вас давит; соединитесь, освободитесь. Мы только доводим до сознания то, что скрыто уже в них есть.

Другой собеседник — Доводите до сознания — выяснением *причин* их бедствий, а это без логики и аргументации объективного характера абсолютно невозможно.

Соц. — Но логика — тут только *средство*. И если б тех же результатов можно было достигнуть не правильным употреблением, а злоупотреблением логики — то мы бы ею злоупотребляли самым спокойным образом, потому что сама по себе она нам совершенно не нужна. В каждом человеке под верхним слоем индивидуального сознания дремлет могучая бессознательная *классовая* психология, которая и является собственно решающей. Минуя верхний слой, мы обращаемся к основе. Для этого логики не нужно.

Друг. — *Расти* социалистическое движение без участия интеллигентных сил не может. Можете ли вы вербовать себе сторонников среди интеллигенции, основываясь лишь на их *классовой* психологии? Ведь *классовая* их психология тянет совсем в другую сторону, заставляет их стать в оппозицию социалистическому движению. Значит, привлекать их вы можете, подавляя в них *классовую* психологию и действуя лишь на верхний слой, на их *индивидуальное* сознание, для которого имеют цену аргументы только действительно объективного характера и употребление логики не как средства, а как чего-то самоценного. Значит, проблема: доказать объективную истинность вашего мировоззрения — стоит перед вами точно так же, как и перед всеми смертными.

Соц.— Ничего нам не нужно доказывать. *Реальный* процесс истории выдвигает и формирует борцов. Слова и *сознательные* убеждения тут ни при чем.

Друг.— Но вы поймите, что есть люди, которые сознанием поступиться не могут. Они могут делать лишь то, что сознательным убеждением признают за истину.

Соц.— Таких и не нужно. С такими нам делать нечего. Мы обращаемся к другим.

Друг.— А с этими что же?

Соц.— Ничего. Станут мешать — будем насильно устранять, — а не станут, так постепенно устранятся самим ходом истории. История идет в направлении вырождения этих старых типов и нарождения людей нового душевно-го склада, свободных и от логики и от этики.

Друг.— Право, вы просто думать не хотите! Скажите, пока там будет социалистический переворот — ведь, может, не одно поколение пройдет, значит, *лично* вы в нем не заинтересованы. А между тем вы сейчас, подвергаясь опасности, рискуете, трудитесь. Ведь вы для других, не для себя собою жертвуете. Как же тут без нравственных побуждений, без логики?

Соц.— Очень просто. Поступать иначе я *органически* не могу. У вас *природа* рассуждающая и вопрошающая, а у меня действующая и протестующая. Вот и все.

Друг.— Но ведь вам от личного счастья приходится отказываться.

Соц.— Ничуть. В этом пути все мое счастье и *единственно возможное* для меня счастье. Я действую эгоистически.

Друг.— Вы любите культуру, искусство?

Соц.— Люблю.

Друг.— Но ведь вам приходится от них аскетически отвертываться.

Соц.— Не аскетически, но отвертываться, и *пока*.

Друг.— Это ж для вас лишение!

Соц.— Нисколько.

Друг.— Ведь вы сказали, что искусство, напр., любите.

Соц.— Да, но красота красоте рознь. Одна — бледная, худосочная, мертвая, которая культивируется вашим искусством, — это нам не нужно; другая — живая, реальная, сильная, которая открывается в реальных отношениях между собой тех, кто работает вместе с нами, — в жизни, посвященной борьбе. Этой мы живем.

Друг.— Вы все не отвечаете на вопрос, а обходите. Вы говорите: органически не могу поступать иначе. Ну, зна-

чит, вы до такого совершенства достигли, что у вас самая природа стала моральной! По самой природе вы реагируете на все окружающее нравственно — но значит ли это, что это реагирование, будучи органическим, перестает быть от этого нравственным? А раз не перестает, то значит, вы нисколько не освобождаетесь от этики вообще, а только придерживаетесь своей особой, истинность которой вовсе не самоочевидна и требует доказательств. Это раз. А два то, что я не могу поверить никак в абсолютную цельность и органичность ваших поступков. И у вас есть колебания, есть вопросы — есть слабые минуты. Вы можете о них не говорить — это допустимо, но чтобы их совсем не было — это по меньшей мере сомнительно. А раз есть, то опять-таки этическая проблема о конкретно-должном поведении стоит перед вами так же, как и перед всеми. Вы закрываете глаза и достигаете этим одного: *вы* перестаете видеть, — но проблема остается в прежнем своем виде.

Соц. — Вы ничего не понимаете. Уразумейте хоть психологически! Никаких проблем, никаких норм, никаких схем мне абсолютно не нужно. Для меня они лишний балласт. Я — сам себе закон. Я действую изнутри — стихийно. Подымается порыв — могучий, безудержный, и я ему отдаюсь. Это жизнь, это правда, а все другое — подмена.

Друг. — Но порыв этот внутреннюю определенность имеет?

Соц. — Нет.

Друг. — Значит, вы отдаетесь ему только потому, что он порыв?

Соц. — Потому что не могу не отдаться.

Друг. — Но если вас охватит плотское животное вожделение — то вы и ему отдадитесь — потому что это тоже «порыв»?

Соц. — А вот же *не охватывает*.

Друг. — Хорошо, вас, а *других*?

Соц. — Какой вы, право, забавный. Вы все на моем месте воображаете *себя*. Вы думаете, что я должен построить теорию, обязательную для всех. А я принципиально против всякой теории.

Друг. — Но чем вы тогда отличаетесь от человека, который делает пакость за пакостью, живет в свое удовольствие, давит других и говорит: «я буду смелым, я так хочу». В чем его неправота, по-вашему? И он прав. И он сам себе закон! В чем разница?»

Соц. — Разница в том, что на таких людей жизнь, реальный исторический процесс, спроса не предъявляет. Такие люди не нужны. А мы нужны. Вот и разница.

Друг. — Жизнь? Какая жизнь? Как вы проговариваетесь! Ведь обычная жизнь, эмпирически данная действительность предъявляет наибольший спрос на мошенников, подлецов — и покровительствует только имущим паспорт бессовестности. Значит, вы говорите о другой жизни, ибо не эта жизнь требует вас, а та, которой нет, но которая *должна* быть, жизнь эта новая, и прекрасная, и торжественная, которая стоит усилий борьбы и личных жертв. Вы не хотите называть словами, но ведь это и есть *норма*. Вы боретесь за норму, с чем вас и поздравляю. Странное дело: в настроении у вас последовательность, которая приводит вас вплотную — до соприкосновения с *религией*. В теории же какой-то хаос противоречий. Одно исключает другое. И посмотрите, сколько сделали вы утверждений самого объективного характера: вы сказали «история идет в направлении вырождения старого типа» — ведь это целая философия истории, необходимо предполагающая возможность объективного познания, т. е. познавательных норм. Вы говорите: реальный исторический процесс предъявляет спрос на вас. Опять утверждение, предполагающее возможность объективного познания настоящего положения вещей. Как же при этом отрицать нормы?

Соц. — С вами не договоришься. Повторяю, мне плевать на все противоречия и теории. *Всякая* идеология — надстройка. *В том числе и моя*. С вас довольно?

Друг. — Да. Тогда я пас. Впрочем, еще вопрос: ваше последнее утверждение: «всякая идеология — надстройка» — тоже надстройка или же составляет исключение и является объективно-истинным?

Социал-демократ. — Тоже *надстройка*.

Друг. — Ну, тогда, очевидно, разговор наш кончен!

Послесловие

НА ПУТИ К ЛОГИЗМУ

Братья!.. лоно Земли лобзайте,
Плачьте над ней: «О, мать, живи!»
«Бог твой воскрес», благовестить дерзайте,
Бог твой живет, и ты живи!

Вяч. Иванов *

I

В 1874 г. Вл. Соловьев с юношеским увлечением констатировал глубокий *кризис* западной философской мысли ** Более тридцати пяти лет прошло с тех пор, и кризис разросся, углубился и раскинулся на все области философского творчества.

Над Европой восстала трагическая фигура Фридриха Ницше. Магистраль исторического развития всегда идет через *гениев*. Если тридцать тысяч посредственных специалистов утверждает, что в их области все благополучно, то один гений, больной какой-то ноуменальной болезнью, опрокидывает все их утверждения. Гений больше, чем «индивидуум». В нем творит, воздыхает и болеет душа мира. Болезнь гения страшнее холеры, чумы, самой губительной эпидемии. Она свидетельствует, что самые истоки жизни, от которых все мы пьем, поражены недугом. Болезнь гения всегда есть скрытая *наша* болезнь, и чем опаснее болезнь гения, тем опаснее замалчивание его тревожных речей под тем мнимым предлогом, что он болен, а мы нет.

Безумие Ницше имеет глубокие корни. Философская мысль Европы или должна вернуться к каким-то забытым началам, или уделом ее будет непременно безумие. Безумие Ницше *обосновано* всей историей новой философии. Основной принцип этой философии, *ratio*, в корне своем поражен болезнью дурной отвлеченности. Минутная действительность, *ratio* с необходимостью вовлекается дурной своей логикой в пустой схематизм. Разрыв меж-

ду сущим и мыслью, между формой и содержанием, между априорным и апостериорным, между явлением и тем, что является,— этот фатальный, поистине трагический разрыв, коренясь в самом существе ratio, с гениальностью закрепляется Кантом, величайшим аналитическим умом новой Европы,— закрепляется и становится каким-то кодексом, какой-то священной скрижалей для огромного большинства философов XIX века. А между тем в этом разрыве уже заложены корни *безумия*.

Придавая последнюю чеканку разделению, сполна уже сдланному Кантом, Риккерт определяет переживание (содержание) как *абсолютно иррациональное*, а понятие (форму) как *абсолютно рациональное*. При такой постановке мост между тем и другим становится невозможным не только логически, но и *словесно*. Соединить эти два термина — значит впасть в *вербальное противоречие*. Философия становится абсолютно внежизненной, внедействительной. В полном согласии с этой тенденцией Коген постулирует (правда, постулирует, а не дает — по полной невозможности дать) философию *абсолютно внечеловеческую*. Гносеологический дуализм принимает небывало абсолютные формы.

И этот дуализм *коррелятивен* с безумием Ницше. Если форма (идея, понятие) извлекается без остатка из той слитной гущи, которую мы называем жизнью,— то жизнь, абсолютно лишенная формы (смысла, Логоса),— предстает в виде чистого *хаоса*. Хаос жизни, не побеждаемый разумными формами, овладевающий сознанием вне этих форм,— и есть *causa materialis* * безумия.

И это уже не тот зиждительный, родной, хотя и страшный хаос, который воспевается Тютчевым **, который играет огромную роль в космогониях древних. Хаос первоначальный как некая темная мощь творящей природы, как живая сила неосуществленных возможностей, как непросветленная, но могущественная основа космической жизни — есть живой корень всякого бытия, и горе тем, кто отрывается от него. Но хаос, к которому приводит философия Канта, есть абсолютная тьма, ибо тут вместо мощи — предельная *немощь бытия* — погашение жизни в мертвящей атмосфере систематического меонизма. Это хаос пустой, не имеющий никакой силы, ничего не рождающий, наоборот — все убивающий. Он так же отличается от хаоса Тютчева, как отлично безумие умалощенных от священной *μανία* *** поэтического вдохновения.

И если приникать к хаосу первому, «целовать в умилении Землю» — Κλήξετε μάτερα γαΐαν! — говорит додонский оракул *, — есть первое условие душевного и духовного здоровья, первое условие правильного религиозного роста, то хаос второй — неминуемо приводит к *безумию*, ибо нельзя с умом относиться к тому, что лишено *всякого* смысла, а хаос второй ведь и есть *материя* жизни, абсолютно лишенная какой бы то ни было разумной *формы*.

II

Виды безумия в современной философии различны, но существо их одно и то же.

Безумие философии Когена или Риккерта не только коррелятивно трагическому безумию Ницше, но ничем *существенным* от него не отличается. Разница только в подходе. У Риккерта или Когена — подход *методический*. Оба, оперируя методом трансцендентальным, устанавливают в сущности одно и то же: философия, т. е. мысль человеческая, будучи в корне и безусловно рациональной, не имеет *никакого* отношения к безусловно иррациональной действительности вселенского целого. Никакая частица жизни не может быть *понята*, никакое чувство *осмыслено*, никакое разумное желание *осуществлено*. Между человеком и миром встает абсолютно непобедимая *преграда*. Ни понимать разумно, ни чувствовать, ни действовать разумно человек *абсолютно не может*. Преграда непобедима именно своей трансцендентальностью. Она разделяет человека не только от внешнего мира, но и от *внутреннего*. Не только in regim natura, но и *в себе* человек не может понять *ничего*. Внутренний мир человека в своей *материи* (ὕλη), в конкретном многообразии своего фактического *содержания*, не менее иррационален, т. е. несообразен разуму — без-умен, — как и любая *ges* ** внешнего мира. Получается карикатурно-трагическое положение. Все люди в плену; в плену у трансцендентального меона, у какой-то умопостигаемой и методической нирваны. В каждое сознание тянется невидимая нить, с какой-то фатальной властью над всем содержанием как внутреннего, так и внешнего опыта. Тайнственной властью трансцендентальных принципов сознание сковано и лишено всяких *прав* на действительность. И вот человек, будь он хоть Геркулесом, хоть Прометеем, невидимой нитью *подвешен* к трансцендентальному субъекту совер-

шенно так же, как за жабры подвешивается рыба, которую хотят вялить или коптить.

Трагично тут то, что философы этого направления переживают *действительное* чувство умпостигаемой подвешенности и считают себя не в силах и не вправе что-нибудь в этой жизни осмысливать. Еще трагичнее то, что они чувствуют себя в силах и вправе все *обесмысливать*, и не только для себя *лично*, но для неопределенного множества доверчивых, большею частью молодых душ (обо-его пола), попадающих на удочку глубокомыслия и заражающихся чувством подвешенности.

Поистине карикатурна эта картина со стороны. Это похоже на то, как если бы кто-нибудь счел себя стеклянным (это встречается среди душевнобольных) и боялся бы двигаться — чтобы не *разбиться*. С другой стороны, это напоминает слова В. Соловьева: «Когда философствующий человек на основании им самим измышленного понятия... признает себя обреченным на ничтожество, то это похоже на судью, который сам сочинил бы закон и на основании этого закона сам осудил бы себя на смертную казнь» *.

Все это было бы смешно,
Когда бы не было так грустно! **

А грустно, поистине грустно то, что, исходя из чувства подвешенности, современные «Вагнеры», одержимые методоманией, приходят к ужасающему тупику.

Для них весь мир, вся жизнь, вся действительность необходимо должна предстать в виде абсолютного безумия, в виде *παράνοια καθ'ἑαυτόν**** Отношение между философом трансцендентальной подвешенности и миром, вселенной, космосом *совершенно* подобно отношению врача-психиатра к такому душевнобольному, у которого помешательство *сплошное*, непрерывное, без малейших просветов. Возможно ли между ними *какое-нибудь* взаимодействие? Все подходы врача к такому больному абсолютно бесполезны. Врачу нечего делать с ним, и ему нечего делать с врачом. Если он силен, он может, не ведая что творит, уничтожить врача. Если помешательство у него *методическое*, соблазнительно-последовательное, он увлечет в свое безумие здорового врача, и врач незаметно сам займет палату № 6. Эту аналогию я привожу не для картинности. Я серьезно верю в ее роковую правду.

Суспензисты (от слова *suspensus* — подвешенный), т. е. философы трансцендентальности, живут еще некоторыми иллюзиями, спасающими их от окончательных выводов, которые мы позволяем себе делать за них. Эти иллюзии — суть остаток старинных онтологических *верований*. Они верят — вопреки логически-принудительному смыслу всех своих воззрений, — что, хотя переживание (т. е. содержание, материя всякого опыта) *абсолютно иррационально, оно тем не менее не безумно*.

Почему?

Если «рациональность» включает в себя *весь* разум целиком, если разумное и рациональное есть безусловно *тождественные* понятия — тогда то, что иррационально, — должно быть уже вне-разума, т. е. без-разума, *безумно*.

Почему же они верят, что это безумное содержание всякого опыта (т. е. мира, жизни) не только не безумно, но и глубоко морально? Почему «переживание» чистого хаоса для них не *бессловесно* (т. е. тупо и глупо), а *несказанно*? Другими словами, почему они, определив всякое содержание опыта как *чистый* хаос, не сходят с ума? Причина тут совершенно *нефилософского* свойства. В качестве просто людей они сохраняют, правда, минимум *онтологических привычек*. Онтологические навыки, мысли, уничтоженные ими всюду, кроме данного вопроса, и в данном вопросе присутствующие лишь в замаскированном виде, удерживают их на краю пропасти.

А в пропасти уже бурлит безумие в самом чистом, несмешанном виде. Они висят над бездной хаотического бессмыслия, и от падения в бездну, от *бесследного* погружения в хаос их спасает то, чего они сами не сознают и что они должны были бы моментально уничтожить, если бы только сумели сознать. Возможен, впрочем, и иной, более достойный выход. Увидев, *что* их спасает от трагической катастрофы, *что* их удерживает на краю гибели, они, не испугавшись признаться в ошибках, могут объявить трудный, но радостный *возврат* к забытым, но вечно живым, бессмертным богам онтологического мироощущения.

III

Кризис современной философии, принявший столь тяжелые формы, — глубоко показателен. Не только философия, но и *культура* находится в самом трагическом положении.

И чрезвычайно характерно для философии трансцендентализма — что она совершенно игнорирует огромную трудность культурной проблемы. Никогда не было столько «культурфилософов», как в наше время, и культуре никогда, кажется, не грозила столь явная опасность при 77 тысячах нянюшек остаться совершенно без глаз.

Рационализм не понимает в культуре самого *главного*. Ведь корень культуры — *творчество*. Созидается культура лишь творчеством. Всякое же творчество *двуедино*. Дионис вдохновения катартически ищет исхода в аполлинической форме. Где нет Диониса, там нет *основы* для творчества. Где нет Аполлона, там нет *исхода* для творческого порыва. Соотношение между материей и формой и их взаимная ответственность, столь необходимая в процессе *познания*, есть *абсолютно* необходимое в процессе творчества вообще (ибо познание есть лишь один из видов *творчества*).

В творчестве *острие* вопроса об отношении *материи к форме*. Всякое творчество есть *воплощение* формы (идеи) в той или иной материи (материале). Всякое творчество есть преодоление формой (конкретной, зиждательной идеей) косности и упорства материала (материи).

И первый акт преодоления — в восторге дионисического вдохновения, который *плавит* косный материал — безразлично какой — в текучую, восприимчивую к форме, пластическую материю.

И уже когда материал расплавлен вдохновением, наступает второй момент преодоления — отлитие расплавленной массы в ту или иную форму, возникающую аполлиническим видением из темного хаоса дионисического вдохновения.

Эти два момента характеризуют *всякое* творчество *. Аскет, который из косного материала своей греховной души созидает духовную красоту святого, преодолевая наличный, грубый материал своей психики той ослепительной идеей своего существа, которую он ощущает в Боге, — скульптор, воплощающий свой творческий замысел в мраморе или бронзе, поэт, своим вдохновением преображающий косную стихию обычно немощного человеческого слова в магическую речь, заставляющую трепетать и плакать, — у всех одинаково процесс творчества определенно выражается в вдохновенном преодолении того или иного материала светоносной, зиждательной формой.

Как же относится рационализм к творчеству? Он не в силах его *осмыслить*; он не может его *понять*. При том

разрыве между формой и содержанием, который заложен в самом существе *ratio* и который в неокантианстве как завершитель рационализма получает абсолютную формулировку,— творчество является делом вздорным и прежде всего *невозможным*. Воплощение формы в материи *немыслимо*. Если материя *абсолютно не сообразна разуму*, т. е. идее,— очевидно, никакого органического сочетания формы с материей — мыслить нельзя. Ergo* творческий процесс есть процесс иллюзорный, в котором все переживаемое творцом не может быть принято *взавраду* и, как проникнутое «психологизмом», не может быть введено в настоящую философию. Форма не укрощает хаоса; идея не побеждает основного безумия жизни. Суспензизм исповедует страннейший принцип. Он утверждает, что, что бы ни делать, сколько ни преодолевать материи формой и жизни идеей,— *количество безумного хаоса ни уменьшится, ни увеличится*. Количество чистого хаоса есть раз навсегда данное, есть *величина постоянная*, подобно тому как физики говорят, что количество энергии при всех превращениях остается всегда одно и то же. Можно переливать хаос из одной формы в другую, но и на самых высших ступенях он абсолютно не смешивается с формой, не просветляется ею, остается в прежнем, абсолютно неразрушимом своем состоянии. Отсюда получаются самые печальные следствия.

Культура живет и создается творчеством. Культуру всего правильнее определить как — *солидарная преемственность творчества*. Во что же она превращается, если рационализм обесмысливает ее *primum movens*** творчество?

Она превращается в дело абсолютно бессмысленное. Так как истинного творчества, т. е. истинного преодоления материи формой, быть не может, то культура в своих основах *призрачна*. Как *дела*, т. е. в порядке онтологическом, ее не существует. Она есть чистый феномен, не имеющий никакого отношения к миру ноуменов. Она только видимость, кажимость, и все культурные достижения человечества в сущности ничего *не достигают*. Они и между собой не связаны. *Внутренней* зависимости, напр., Планота от Сократа, нет, ибо зависимость здесь только феноменальная, внешняя, т. е. призрачная. Культуры как единого дела свободы — нет, она рассыпается на ряд эпифеноменов, из которых *каждый* призрachen сам по себе. Их «объединяет» только одно: *единство иллюзии*.

Если бы человечество на один момент всецело разделило взгляды современных культурфилософов — культурная *история* должна была бы *остановиться*. Ибо культура в таком случае стала бы *«философским камнем»*. Философский камень можно было искать, *лишь веруя* в его объективную возможность и находимость. Но, раз эта вера потеряна сознательно и окончательно, очевидно, только школьная тупость может после этого заниматься таким бессмысленным и безнадежным делом, как отыскание того камня, который заведомо есть *ens rationis*.

Принципиально и до конца хаотизируя жизнь, рационализм необходимо обесмысливает и то *цветение* жизни, которое мы называем культурой.

Острые рационализма устремляется на самую душу культуры, на творчество, и тот, кто *действительно* проникается рационализмом, тот уже не способен не только участвовать творчески в великом культурном делании человечества, но даже и *понимать* то, что уже сделано, что делается и что должно делаться в будущем.

Я убежден: для истинной культуры нет врага более ужасного, чем рационализм. Культура есть собрание и высшая творческая организация самых глубинных стихий жизни, а рационализм, как мы видели, принципиально и безнадежно-сознательно *хаотизирует жизнь*.

IV

Зачатки рационализма встречаются уже в древности, но никогда он не выросал до такой огромной *исторической* силы, как в Новое время. И сейчас он продолжает расти, делает новые завоевания и в философских школах современного кантианства оттачивает свое орудие до предельной остроты.

Хаотизация жизни шла исторически параллельно с ростом рационализма. Систематическая и все растущая хаотизация жизни началась с тех пор, как новое человечество в борьбе с мистическим началом средневековья сознательно оторвалось от *Природы как Сущего* и орудием своего властного самоутверждения провозгласило — *рационализм*.

В великом течении европейской истории с тех пор обозначилось два потока. Один, более глубокий, основной и подземный, питаясь великими традициями прошлого, продолжает без перерывов линию вселенской куль-

туры. Сюда относятся прежде всего искусство, мистика, католичество. Сюда же относится все *гениальное* в мысли, слове и деле, явленное в новой европейской истории. Корни *гения* всегда уходят в мистические глубины Сущего, и потому, как бы ни отрекался от Сущего гений, как бы ни поддавался рационализму и связанному с ним меонизму, — он в силу своей гениальности, конкретно являемой, свидетельствует против всех своих заблуждений. Для тех, кто имеет уши слышать, самый *тонос* гениальности всегда радостен, как трепетная волнующая весть из родимых глубин.

Второй поток, хотя и имеет некоторые истоки в прошлом, существенно характерен для Нового времени. Он все ширится и растет, и шум его, как «шум вод многих» *, угрожает окончательно затушить в современном человечестве чувство потока первого. Это не культура уже, а *цивилизация*. Многие путают эти слова. Но нет ничего враждебнее культуре, чем цивилизация.

Цивилизация есть *изнанка* культуры. Культура, как дело полубогов, не может быть пищей, пригодной для большинства. *Vulgus profanum* ** может жить всегда лишь готовым. А культура всегда есть не готовое, а завоеванное. Культурой как творчеством можно лишь заражать. И те, кто, заразившись, сами окрылились творческим порывом, культуре приобщаются. Цивилизация передается *механически*. Ею не заражаются — ее *внушают*. Цивилизация есть *овеществленный рационализм*. Техника и промышленность, машинное производство во всех областях созданы рационализмом как *исторической* (я бы сказал и больше: как *космической*) *силой*. Тот отрыв от Природы как Сущего, который лежит в основе рационализма, вкладывается как скрытая, магически разделяющаяся сила в *каждый продукт цивилизации*. То, что делает с мозгами рационализм как философская система, то с натуральным строем жизни и с людьми, в нем живущими, проделывает любой продукт машинно-бездушного производства. Племена и народы гибнут от внешнего соприкосновения с европейской цивилизацией. «Шумом вод многих» заглушается тихая мудрость людей, живущих близко к Природе. «Первопророчица Земля» (выражение Эсхила) перестает быть слышимой в трескучем дурмане «цивилизованной» жизни. Я говорю не только о диких народах, растлеваемых и пожираемых Молохом цивилизации. Я говорю о человеке *вообще*. В каждом человеке, как бы он ни был глубок, цивили-

зация мнет инстинктивную мудрость Природы, заглушает пророчествующий и научающий голос великой первопророчицы Геи. И в этом смысле каждый продукт цивилизации — спички, папиросы, граммофоны, синемаграфы — есть все растущая, непрерывная, гипнотическая *проповедь рационализма*, т. е. принципиального отрыва от Сущего. Коген в Марбурге или Риккерт в Фрейбурге и братья Патэ в Париже * — делают в сущности *одно и то же дело*. Только Коген занимает видное место в главном штабе рационализма, а бр. Патэ совместно со всеми другими фабриками мира поставляют бесчисленных рядовых в ту самую армию, главный штаб которой составляют ученые и философы. Великий, слишком мало еще оцененный протест Толстого праведно направлен против этой *цивилизации*, во главе которой стоят не только ученые и философы, но часто *horribile dictu* ** — художники.

Положение культуры становится трагическим от роста и успехов цивилизации. Рационализм врывается всюду и нежные, живые, полные ноуменальной прелести цветы культуры топит в море бумажных мертвых цветов, изготовляемых обездушенными людьми на бездушных машинах. Культура погибает в *подделках*, и Поэт, который, по Шиллеру, опоздал на дележ мира, уже поступившего во владение не-поэтов, — в настоящее время, как правильно говорит Вяч. Иванов, с ужасом видит, что «не только поделен без него вещественный мир и певцу нет в земном части и удела, но что и *все слова его родного языка захвачены во владение хозяевами жизни и в повседневный обиход ее обыденными потребностями*» *** То, что здесь говорится о поэте, — есть великая правда о всяком ποιητής ****, т. е. о всяком творце и делателе культуры. Всякий истинный соиздатель должен чувствовать теперь, что «все слова его родного языка захвачены хозяевами жизни», что широкий поток цивилизации завладел всеми *стихийными материалами*, которым он призван дать высшую форму и, завладевши, наделал из них бесчисленное множество цивилизованной дряни. В гнев разбить подделки, бичом прогнать торгующих из храма — вот первое, что должен делать теперь каждый носитель творческой формы. И только сказав «хозяевам жизни» — гневное: «подите прочь!» *odi profanum vulgus et agceo* *****, носитель культуры может приняться за свое дело. Это создает глубочайшую черту нашего времени:

теперь ясно обозначилось, что культура *против* цивилизации, что потоки текут *в разные стороны*. Гений нашего времени *стоит спиной к современности*. Он ее ненавидит, бичует, не хочет иметь с ней ничего общего. Можно сказать теперь:—чем больше и несомненнее гений, *тем дальше он от современности*. А было так не всегда. Античность, Средние века, даже эпоха Возрождения характеризуются иным отношением: гений творил в сотрудничестве и во внутреннем согласии с живой средой. Совершался здоровый обмен сил и потенций, взаимное проникновение.

Делатели истинной культуры попадают в безнадежное положение: сила соломой валит. Одинокое усилие одиноких людей уже не могут спасти культуры от задушения цивилизацией. Приходится сниматься с мест, уходить вглубь, оставляя Вавилону цивилизацию, строиться и создаваться. В этой трагедии оставаться спокойным может лишь тот, кто ощущает *метафизическую основу* подлинного человеческого творчества, кто верит, что зиждательная форма *божественного Логоса* неслиянно и нераздельно соединилась с материей *человечества*. Богоматерь с Христом — вот скрытая настоящая основа человеческой культуры, и только веря в Них, мы можем верить в конечную победу и *вечный смысл* всего истинного культурного делания человечества. С этой верой можно безбоязненно сходить с поверхности истории, *собираться* в катакомбах и там, религиозно соединясь с метафизическим средоточием культуры,— копить силы и ждать того катастрофического взрыва, который должен рассыпать в прах все гордые сооружения Вавилона и обнаружить, на каком *песке*, на каком призрачном основании ослепленное человечество хочет «устроиться без Бога».

V

Кризис современности, уже вступающий в фазу всемирно-исторической углубленности, вызывает целый ряд замечательных попыток выбраться из него. В области философии обращают на себя внимание прежде всего прагматизм и бергсонизм. В «Размышлениях о прагматизме» я указываю, почему прагматизм, как он ни важен и как ни отраден в качестве *симптома*, не может быть признан никаким выходом. Еще серьезнее в философском отношении попытка Бергсона. Но и о ней *muta-*

tis mutandis нужно сказать то же, что сказано о прагматизме.

Причина здесь коренная.

Как эти попытки, так и многочисленные попытки «синтеза», явленные философской мыслью Европы за последнее время, страдают все одинаково коренным недостатком. Как критика современной мысли, так и попытки «синтеза» не выходят из области *рационализма*. Рационализму не противопоставляется принципиально и сознательно никакого *иного начала*. Основной грех рационализма — отрыв от Природы как Сущего — игнорируется. Принимаются во внимание и критикуются грехи второстепенные и производные. Но, оставляя корень нетронутым, никак нельзя гарантировать себя от новых побегов рационалистической мысли, имеющих *законные* права, доколе жив корень. Но раз новые побеги имеют законные права на существование, то критика оказывается недостаточной. А всякий «синтез», не выходящий из пределов рационалистической мысли, совершаемый ее средствами, *призрачен*, потому что *внешен*, ибо *ratio* есть начало по отношению к *rerum natura* *внешнее*, и *материя* опыта, будучи абсолютно *иррациональной*, т. е. *ratio* не подвластной, никакого участия в рационалистическом «синтезе» принять не может, и синтез, таким образом, только формален, а никак не реален. Но синтез формальный призрачен и никакого выхода из рационалистического марева представить не может.

Очевидно, недостаточно критиковать частности и искать синтеза внешнего. Для того чтобы действительно преодолеть рационализм, необходимо по-новому, *метафизически осознать природу мысли*.

Тому самоопределению мысли в качестве *ratio*, которое было сделано новым европейским человечеством по выходе из Средних веков, необходимо противопоставить иное самоопределение, более глубокое, более отвечающее истинной природе мысли. Прежде чем искать синтеза внешнего, нужно найти *синтез внутренний*, а синтез внутренний есть осознание мысли в той ее глубине, где *τὸ αὐτὸν ἔστι τὸ νοεῖν καὶ νοούμενον**, в той ее силе, которая испепеляет призрачную разделенность мысли от Сущего.

Метафизически и по-новому осознать природу мысли — это значит преодолеть основной грех рационалистической мысли, вернуться к Природе как Сущему. Нужно

осознать мысль в Природе и Природу в мысли. Ведь мысль, освобожденная из плена феноменальностей, из порабощения человеческими, только человеческими ассоциациями; — есть живой член великой *Natura creata creans*, и Космос в целом есть великое откровение божественной *Мысли*. Вернуться к Природе как Сущему, метафизически осознать себя в ней — это значит еще радостно разбить те искусственные преграды, которые воздвигнуты рационализмом между мыслью философов и мыслью поэтов. Для рационализма поэзия есть чистый *вымысел*, лишенный какого бы то ни было отношения к Сущему, а всякая метафизика — лишь «поэзия понятий», т. е. опять-таки вымысел только в понятиях (а поэзия есть вымысел в образах). Но это понимание или, лучше, *непонимание* поэзии есть лишь частный вывод рационализма из основного рационалистического догмата о *меоне природы*.

Отвергнуть меонический миф о Природе, измышленный и разработанный новоевропейским рационализмом, и тем самым философски осознать *реалистическую правду языка символов*, которым говорило, говорит и всегда будет говорить всякое истинное искусство, — вот первый шаг к преодолению хаоса современной философии.

Но этот шаг *implicite* * заключает в себе следующий шаг, еще более важный.

Осознать Природу как Сущее — это значит осознать ее как самостоятельно Сущее. Самостоятельность Природы как Сущего не может определяться одною ее самостоятельностью по отношению *к человеку*. Она должна быть в известном смысле самостоятельной по отношению *к Богу*, т. е. к абсолютно Сущему. Эта самостоятельность может обуславливаться лишь *внутренним* соотношением Природы как Сущего к Сущему Абсолютному, ибо только при внутреннем согласии Сущего Абсолютного на относительную самостоятельность Природы — и может быть мыслима Природа как самостоятельное Сущее.

Это значит: осознавая Природу как Сущее и выходя тем самым из плоскостного понимания мира, свойственного рационализму, мы не доходим еще *до самого корня мысли*. Метафизический корень мысли *глубже*. Он — там, где лежит творческая причина самой Природы. Метафизический корень Мысли в том божественном *Логосе*, Которым сотворено все существующее и без Ко-

тогого «ничто не начало быть из того, что начало быть» *

Только осознавши свой корень в божественном Логосе, может мысль найти то цельное самоопределение, которое спасает ее от всех противоречий и от всякой недоговоренности и которое с *действительной силой* может быть противопоставлено рационалистическому самоопределению мысли, уже совершившему почти весь круг своего развития и дошедшему до чистого хаоса и безумия.

Мне уже приходилось говорить, что осознание Логоса с неповторенной свежестью мысли началось в античности, что с редкой любовью античное зерно Логоса было усвоено христианским Востоком и дало пышные и богатые ростки в глубочайшем умозрении так наз. Дионисия Ареопагита, св. Максима Исповедника, Григория Нисского и их западного ученика — И. С. Эригены **

Но говоря о необходимости нового метафизического осознания природы мысли, я менее всего думаю о *простом возврате* к логизму античности и к логизму восточнохристианского умозрения.

Историческое изучение христианского логизма, доселе ни у нас, ни на Западе не поставленное на принципиальную почву, безусловно *необходимо*. Это — область, увлекательная для проницательного и чуткого историка мысли. Здесь можно сделать много открытий и исправить много грубых ошибок. Это, можно сказать, очередная задача истории философии.

Но одно историческое изучение совершенно недостаточно. Возврат к логистическому миропониманию — может быть свершен лишь *творческим путем*. Те основные метафизические истины, которые живут в сокровищнице христианского умозрения, — не могут быть усвоены чисто историческим изучением. Они могут быть найдены лишь в метафизической глубине *нашего самосознания*. Для того чтобы осознать мир в Логосе и мысль в ее божественной сущности — нужно свершить не один только *подвиг* творческого и коренного прозрения в природу вещей — вечный подвиг истинных философов, — но и другой подвиг — творческого раскрытия основных прозрений в утонченных терминах современного мышления. Для того чтобы логизм мог стать тем путеводным огненным столпом, который будет указывать дорогу в великом

исходе культуры из египетского пленения цивилизацией — в единственный Ханаан истинной культуры — в Новую Землю — под новыми небесами — для этого необходимо, чтобы основы логизма были «проведены сквозь строй» всего рационалистического воинства. Каждый шаг метафизического и религиозного углубления должен быть завоеван творческой борьбой не только с внешним врагом школьного самодовольства и схоластической утонченности, но с внутренним врагом собственной постоянной греховной плененности рационалистическим маревом.

Поэтому не «назад к логизму!» — а «*вперед* к логизму!». Не простое усвоение мудрости прошлого, а творческое развитие того глубочайшего умозрения, которое начала великая Эллада, которое продолжил христианский Восток и которое было почти совершенно устранено с *магистралей* философской мысли новой Европы.

VI

Философское развитие начал логистического миропонимания требует непрерывной, интенсивной работы, и не единичной только, а коллективной и солидарно-преемственной. Логизму как философской системе, как подлинно синтетической точке зрения, мне кажется, предстоит в будущем огромная роль. Подобно тому, как в прошлом логизм могущественно воздействовал на организацию догматического сознания Церкви (вспомним, как великий представитель логизма, св. Максим Исповедник, *один* боролся против монофелитства и, в конце концов, *победоносно*, хотя это и стоило ему жизни), так в настоящем и будущем логизму предстоит организация метафизического и религиозного самосознания подлинной культуры. Культура должна осознать свое средоточие в Церкви, а христианство должно осознать в подлинной культуре *периферию* Церкви. Истинный мир между культурой и Церковью, нарушенный новой историей и процветавший в Средние века и в Византии, может быть восстановлен лишь логистической разработкой метафизических основ культурного делания человечества.

Я не могу здесь входить в гносеологическое и метафизическое развитие основначал логизма. Этому развитию будут посвящены дальнейшие, более крупные ра-

боты. Но для того чтобы единство взглядов и критики, предлагаемых в моих «опытах», было яснее — я укажу в двух словах несколько основных *черт различия* между рационализмом и логизмом.

1. Рационализм, считая *личность* за безусловно *иррациональное*, воспринимает весь мир в категории *вещи*. Логизм, прозревая в личности вечную, не гибнущую идею, образ и подобие Божие, воспринимает весь мир в категории личности. «Мир веществен лишь в обмане». Мертвенной *вещности* рационалистического мышления логизм противопоставляет живой и живящий *персонализм*.

2. Вещь, отрешенная от всех иррациональных моментов, может браться рационализмом лишь в узких пределах ее механических свойств. Отсюда рационализм неизбежно исповедует: а) *механистическую* точку зрения не как метод только, но и как последнее объяснение космической жизни и б) связанный с этим универсальный *детерминизм*. Логизм, в корне отвергая механистическую точку зрения, воспринимает всякое явление космической и человеческой жизни — *органически*, т. е. или как относительно-самостоятельный организм, или как живую часть организма более сложного или более высшего. Отвергая детерминизм, логизм радикально утверждает себя как философия *свободы*.

3. Вещь, необходимо лишенная *жизни в себе*, обращается в простую категорию познающего субъекта. Отсюда *иллюзионизм* и *меонизм* рационализма. Беркли объявил не существующей материю. Юм объявил иллюзией личность. Кант, признав то и другое, закрепил универсальный меонизм своим трансцендентализмом. Логизм, объявляя иллюзией меонистическую точку зрения, порожденную отрывом от Природы как Сущего, исповедует всесторонний *онтологизм*, т. е. признает метафизически Сущими и человека, и мир, и Церковь, и Бога.

4. Вещь, взятая как чистая категория, есть не что иное, как *схема*. К схеме математической, динамической, трансцендентальной или диалектической и старался всегда рационализм свести все существующее. Отсюда всесторонний *схематизм* рационализма. Место схемы занимает в логизме *символ*. Alles vergängliche ist nur ein Gleichniss * И весь мир есть не что иное — как *жизнь*

символов», *реалистически* трактуемых. Отсюда всесторонний *символизм* в философии Логоса. Если меонизм и схематизм вызывают бездонную пропасть между рационализмом и искусством, а также между рационализмом и религией, то естественный и существенный символизм философии Логоса самими внутренними, интимными связями соединяет логизм как с великим символическим языком искусства, так и с символизмом *религий*.

5. Схема как внутренне отрешенная от вещи и чуждая ей мыслится необходимо как что-то по отношению к ней *внешнее*. Внешняя схема долженствования есть *норма*. Отсюда нормативизм рационалистической мысли, столь проникающий как учение Канта, так и все современное неокантианство. Меонической норме рационализма логизм противопоставляет онтологический *τόνος*. Тонос есть *внутренне* определенная напряженность. Тонизм *враждебен* нормативизму. Подчиняемость норме всегда *подзаконна*. Это «долг» Канта, осмеянный Шиллером, раскритикованный Шопенгауэром. Тонизм свободен, благодатен, выше всяких норм. Тонична любовь, тонично вдохновение, тоничен подвиг святых. «Бог есть любовь» — вот высшее утверждение тонизма.

6. Воспринимая мир в схеме однородного пространства и *располагая историю* в схеме однородного времени, рационализм исповедует точку зрения универсальной *непрерывности*. Эволюционизм есть частный вид понимания космической жизни *sub specie* непрерывности. Непрерывность — это дурная, отрицательная *бесконечность*; с дурной бесконечностью и с эволюционной точкой зрения необходимо связаны — те мечты о человекобожии, которые синтезируются и осуществляются в социалистическом движении. Отрицательной бесконечности рационализма логизм противопоставляет положительную, *актуальную бесконечность*. Отсюда восприятие мира, жизни, истории *sub specie* *прерывности*. Точки зрения эволюционной противопоставляется точка зрения *катастрофическая*. Как философия культуры, так философия истории — в логизме *катастрофичны*.

7. Все эти различия усугубляются различием еще иного порядка. Рационализм есть мировоззрение абсолютно *статическое*. Ему некуда двигаться. В своем чистом виде он непременно вне-человечен, вне-жизнен. Отсюда роковые пределы и грани. Тот, кто стоит, всегда ограничен какими-нибудь горизонтами. Напротив, ло-

гизм *динамичен*. Он требует творчества, непрерывного волевого усилия, непрерывного возрастания. Отсюда беспредельность познания и живая подвижность все углубляющихся перспектив. Динамизм уже не *роднит* только с жизнью. Он есть *сама жизнь*, жизнь *in actu*, жизнь крепнущая и зацветающая. В противоположность школьности, схоластичности и кабинетности рационалистической философии — логизм есть философия жизненная, творческая, вселенская.

Эти пункты различия можно было бы умножить и углубить. Здесь я только хотел наметить их как бы пунктиром для того, чтобы *внимательному* читателю, хотя бы в пунктирном виде, стало ясным то *целое*, органическими и обусловленными частями которого являются отдельные положения этой книги.

Если бы кто-нибудь спросил: какую же *роль* может играть философия при том трагическом и катастрофическом понимании жизни, какое мною высказывается, и не сведется ли в таком случае значение всякой философии к нулю, — я могу ответить, что значительность свободного и вдохновенного философствования при таком понимании не только не уничтожается, но наоборот — признается в самой высокой степени.

Логизм признает, что философия имеет *ноуменальные* корни. Философия отнюдь не есть дело *только* индивидуальное и личное. Философ не только *сам* философствует, но и в нем философствует нечто сверхличное. В некоторой степени и философ может сказать то, что говорит о себе поэт: «Поэт всемогущ как стихия, не властен лишь в себе самом»*. Как певец поет волею и даром свыше, так и философ стремится к мудрости и упивается Эросом вечности не только потому, что ему так хочется, но и потому, что его подхватывает поток вдохновения, который больше его и мудрее его. Если жизнь понимать *прерывно* — а иначе ее нельзя *понимать*, — каждый должен идти своим путем — делать до конца *свое* дело, ибо «в доме Отца Моего обителей много»**. И философ с специфической энергией, ему присущей, никогда не будет лишним, доколе мы не выйдем за грани истории.

Эта вечная *субъективная* значительность философствования *вовсе* не лишает философии возможности быть

и объективно значительной. Для истинной философии всегда есть радостная надежда сделать то великое дело, которое сделали евангельские волхвы. Не философом творится истина, и нет у него силы и призвания коренным образом побеждать мир, во зле лежащий. Но может философ, если он верен пути своему, увидеть звезду на Востоке — прийти поклониться Истине, родившейся, рождающейся и имеющей родиться в мире, и прийти не с пустыми руками, а с дарами: с золотом своей верности, с смиренной своих созерцаний и с благоухающим ладаном своих вселенских надежд и чаяний.

10 января 1911 года.

МЕЧ И КРЕСТ

СТАТЬИ
О СОВРЕМЁННЫХ СОБЫТИЯХ

*Милым братьям
К., П., О., Ж. и С.,
с светлою душою бьющимся за отчизну,
как дань восхищения и любви,
посвящаю эту книжечку*.*

МЕЧ И КРЕСТ

(Вместо предисловия)

Столкновение духа Германии и духа России мне представляется внутреннею осью европейской войны. Все другие силы группируются по периферии. Гордая, материальная, внешняя идея германская сталкивается с смиренною, духовною и внутреннею идеею русскою.

Словами *Меч* и *Крест* лучше всего характеризуется полярность этих двух всемирно-исторических сил. Вильгельм не напрасно сказал: «Es wird das Schwert entscheiden» *. Это — *последняя* инстанция, на которую может ссылаться немецкий народ. В Мече, говоря символически, сосредоточилась: вся сила, вся «доблесть», вся идейная и культурная мощь Германии. К сожалению, мы не можем сказать, чтобы руки, которые держат этот меч, были чистыми. Кровь стариков и женщин, убийство детей, пепел и прах культурных святынь не могут быть смыты даже смертью, даже «доблестною» смертью сынов Фатерланда. Откровенно можно сказать: нам хотелось бы иметь врагов более честных, более мужественных в выборе средств, менее охваченных нервическим иступлением.

Но такова уж природа меча. Свят он в руках святых, мерзок в руках разбойничьих. Своей же собственной, внутренней правды он не имеет.

Когда разбойничий меч был вынут из ножен и занесен над маленькою Сербией, русский народ поднялся против него *с крестом*. Не армия только была мобилизована. Нет, взволнованная Россия воинство выслала из самых глубин своего народного существа. Давно, давно уже, быть может, с Куликовской битвы мы не знали *такого* единства духа и плоти России, такого изумительного созвучия между ее глубочайшими верованиями и ее внешним историческим действием. На новое дело согласным порывом Россия поднялась как на подвиг и жертву, смиренно приняв веление Промысла.

Оттого бездна разделяет Германию и Россию, и до полярности они противоположны в одном, с виду общем,

деле войны. Для Германии нет ничего выше меча, выше грубой физической силы, — сам Бог есть сила для них, а не правда. И меч их — высшая спиритуализация их народного существа, высший подъем их материи и высший предел одухотворения их грубой, тяжелой плоти. Для меча работал весь коллективный немецкий мозг — для меча билось и бьется всенемецкое сердце. Они напряглись в войне, и все у них собралось и натянулось в струнку, как у зверя, который прыгает на добычу.

Для России же меч — служение, а над мечом как святыня — крест, и сила сильна не силой, а правдой и только правдой. Русское воинство, светлое, бесстрашное, есть прежде всего *духовная сила*, и сталь орудий и щетина штыков лишь внешняя, наружная оболочка этой силы, материализация духа народа, вызванная моментом и необходимостью, материализация, нисколько не противоречащая духу и в то же время отнюдь его не исчерпывающая.

Повторяется старая, славная наша быль. Преподобный Сергей на битву с врагами России выслал двух схимников-богатырей; сам же, подвижник и величайший светильник духа, остался в пустыне, ибо в жизни духа битва или война есть всего лишь событие, некоторая экстерниоризация духовных энергий, сущность же духа безмерно больше, обширнее, глубже.

Против brutального германского меча (и не случайно ставшего brutальным) Россия сражается мечом, *освященным* верою в высшую правду; правда для нее первее меча, и потому война приобретает *духовный* смысл, и вся совокупность событий, сложная, огромная, выросшая из простого факта защиты Сербии и все разрастающаяся, может пониматься только как величайшее *духовное бореие*, как *тяжба всемирно-исторических начал*.

Это мне и хочется подчеркнуть в статьях, собранных в этой книжечке¹. Я понимаю прекрасно несоизмеримость темы и того, что предлагается мною. И все же думаю, что голос, даже слабый, но исходящий из глубины души, не может быть лишним при том огромном сдвиге понятий и представлений, который вызывается войной. Мы уже бесконечно далеко отплыли от берега вчерашнего дня, и нам нужно стараться всеми силами разгадать смысл и значение тех новых условий и новых возможностей, какие открываются перед нами через войну.

¹ Статьи печатались в *Новом Звене, Русской Мысли, Утре России* и *Биржевых Ведомостях*, писаны с сентября по январь.

ГОЛОС СОБЫТИЙ

I

Мы вступили в исключительное время — на грань двух эпох. На наших глазах рушатся великие царства и возникают новые, беспредельные мировые возможности. В потоках крови, в ужасах величайшего напряжения столкнувшихся наций-колоссов занимается новый, быть может, последний день всемирной истории.

Нет никакого сомнения, что внезапный поток событий, ураганом сорвавшийся на Европу, с катастрофической силой рушит не только старые формы европейского быта, не только меняет до неузнаваемости внешний облик вечно-милрой, любимой Земли. Нет! в беспримерных битвах, каких не знала еще история, рождается новое постижение мира, с каких-то звездных высот нисходят новые духовные задачи вселенской значительности, и горе тем нациям, которые в этот час великого испытания окажутся неготовыми и духовно отставшими. История, вступающая в фазис головокружительной быстроты своего становления, расшвыряет их по самым последним местам и делает их «пушечным мясом» самых грозных, самых решительных и, быть может, последних своих манифестаций.

II

По предвечному плану Создателя мира, с внезапностью чуда Россия вдруг была брошена в самую гущу грандиозных событий и заняла ответственнейшее, едва ли не первое место в начавшемся катаклизме европейской истории. Судьбы России тесно сплелись с судьбой всего мира, и судьбы мира таинственным звеном сковались с судьбой России. Если раньше загадка России волновала величайших представителей русской мысли, если раньше Сфинкс русского предназначения в мире глухо

тревожил всю Европу, то мы смело можем сказать, что не было эпохи ни в русской, ни в европейской истории, когда вопрос о России, об ее загадочной сущности и о ее великих путях стоял бы с большей остротой и с большей жгучестью, чем теперь. В настоящий миг русский народ и в своей внутренней решимости и в своем внешнем героическом облике подобен великому Петру перед Полтавской битвой.

...Из шатра
Толпой любимцев окруженный
Выходит Петр. Его глаза
Сияют. Лик его ужасен.
Движенья быстры. Он прекрасен,
Он весь, как Божия гроза*.

Но в грозе полярность. Гроза и разрушает, и оплодотворяет, и губит, и живит. Гроза в себе собранной русской силы «ужасна» и «прекрасна». Малейший уклон в глубинах нашей национальной воли — и мы повернемся к миру, к истории ужасами, — не ужасами германизма, конечно, а ужасами всемирно-исторической неудачи. Если же там, в глубине, в «пещере Матерей» нашего народного существа, пребудем верными Духу и Правде — миру будет явлена безмерная красота, быть может, та самая, которая, по вере Мышкина — Достоевского, «спасет мир».

III

Владимир Соловьев не так давно ставил радикальный вопрос:

О Русь! В предведеньи высоком
Ты мыслью гордой занята.
Каким же хочешь быть Востоком?
Востоком Ксеркса иль Христа? **

Этого вопроса мы повторить не можем. Мощь России развернулась в невиданной красоте самоотверженного и смиренного служения на полях небывалых сражений. «И Бога браней благодатью наш каждый шаг запечатлен» *** Но духа Ксеркса нет в народе нашем. В нервическом иступлении разбушевавшееся море истории бичует «народ философов и гуманистов». Дух Ксеркса видимо и осозательно вселился в «самую ученую нацию в мире»

Перед Россией стоят иные вопросы и иные искушения. Наступает время, когда Россия должна сказать свое мировое слово. Доселе Россия жила пусть огромным и грандиозным, но все же своим обособленным углом во всемирной истории. Теперь же она выступает в роли вершительницы судеб Европы, и от ее мудрости, от ее вдохновения и решимости будет зависеть вся дальнейшая история мира. Никогда Россия не попадала в более ответственное положение. Никогда не требовалось от нее большего духовного напряжения и большей верности своему идеальному существу. *Проблема Европы* ставится не перед отдельными передовыми умами, не перед враждующими группами образованных русских людей, а перед самой нацией русской, перед самим народом русским, требуя от него не споров, не различных течений «литературных мнений», а решительного творческого дела и творческого самоопределения. *Проблема Европы* во всей своей безмерной культурной, политической и религиозной сложности превращается в *практический вопрос русской политики*.

IV

Странно сказать, но мы присутствуем при каком-то неожиданном и внутренне-разумном перемещении. Наше теоретическое и интеллектуальное отношение к проблеме Европы уже не предваряет события и не подготавливает их, а вызывается ими и вытекает из них. Разумный дух истории как бы перевоплотился в чистое *действие*, и великими словами нашей эпохи стали не книги и сочинения, а грандиозные факты и мировые потрясения. Вот почему при необычайном подъеме национального чувства, при редко возвышенной согласованности единого дела у нас наблюдается некоторая идейная растерянность: мысль не поспевает за потоком новых коренных изменений и не может охватить огромного смысла стремительно несущихся событий.

Но каким бы высшим смыслом ни были озарены великие свершения настоящего момента, очевидно, недостаточно следить за ними одним взволнованным чувством, недостаточно даже понимать их пассивно, «*post factum*». При том напряжении всех наших духовных и материальных сил, которого потребовала вдруг история, с категоричностью императива требуется и величайшее

творческое напряжение нашего народного *разума*. Великий свет этой божественной способности должен осветить не только то, что совершилось и свершается с нами, но и то, что призваны свершать мы в ближайшем и отдаленном будущем. Мы должны с открытыми глазами нашим народным разумом перерешить все вопросы европейской культуры, произвести мировой синтез накопившихся противоречий, и этот синтез должен лечь в основу чаемого, верим, ослепительного расцвета русского дела. Вот когда «всечеловечность» русской души, доселе лишь чувствуемая, но не осуществленная, должна воплотиться в действительность исторически, социально, в огромных мировых масштабах. Величайшие представители русской мысли всегда стояли на страже светлого будущего России, но теперь, когда перед нами приотворяются двери этого будущего,— с особенной настойчивостью нужно говорить: *caveant consules!* * и с особенной силой призывать к осмотрительности, зоркости и проницательности.

V

И странно, именно теперь стали у нас раздаваться зловещие голоса. Любители вчерашнего дня истории, привыкшие к умственному обиходу преимущественно немецких точек зрения, в обилии фабриковавших в университетских городах Германии, несмотря на пожар взрывающихся событий, не хотят сходить с насиженных мест и раскрывать глаза на грозные проблемы. Пока еще с робостью они начинают пытаться уверить всех, что, собственно говоря, в мире *ничего особенного и чрезвычайного не происходит*, что битвы народов, победы и поражения, энтузиазм и зверства — все это движется в пределах «старого» и «привычного» и что как только Тройственное согласие зальет пламя, охватившее Европу, и обезвредит разбушевавшуюся Германию — все водворится на свои старые места. Словом, новую, творческую, всеславянскую и всемирную Россию, родившуюся на полях сражений, эти голоса пытаются «обойти с тылу» и, как бы в тайном союзе с повергающимся в прах германизмом, готовятся нанести ей тяжелый удар духовным отступничеством.

Мне кажется, нам нужно ополчиться прежде всего против этой внутренней опасности. Наши войска истекают жертвенною кровью не для того, чтобы сознание рус-

ских людей оставалось во власти безразличия, неверия и бесплодного скептицизма. С великими жертвами нами одерживаются труднейшие победы не для того, чтобы после войны мы возвратились к разбитому корыту российской дряблости, безволия и готовности опять, как в последние десятилетия, идти на буксире европейской истории.

Нет! Перед Россией открываются новые, беспредельные горизонты. И она должна, подавив в себе старые болезни и собрав воедино свою национальную волю, смиренно склониться перед Промыслом, вызывающим ее на великую историческую деятельность, и Ангелу-благовестителю всей силой и всем разумением своим ответить: «Се раба Господня, да будет мне по слову Твоему!» *

ВЕЛИКОЕ В МАЛОМ

I

Война решительно перестраивает русскую жизнь. Моментальные линии победоносной борьбы с тремя державами (Германией, Австрией, Турцией), воззвание Верховного главнокомандующего к Польше, героическая отмена «водки» — эти громадные факты своим величием, своей чудесностью, своею неожиданностью занимают все наше внимание. Между тем, кроме этих катастрофических сдвигов, война производит и другое, более скромное и невидимое действие какого-то *молекулярного* перерождения очень многих тканей великого русского организма. Кроме больших, всему миру видных чудес, настоящая война порождает множества малых «чудес»: самоотверженного служения в «тылу», отдачи последнего имущества, неожиданных сближений между людьми и народностями и целый ряд удивительных, маленьких по объему, но огромных по своему духовному содержанию «фактов».

Об одном таком факте мне и хочется сказать несколько слов.

II

В небольшом городе северного Кавказа местная армянская колония устроила лазарет. Вот как описывает в частном письме одна из устроительниц лазарета прибытие раненых:

«Наконец, все у нас готово, и в три часа, в сопровождении нашего батюшки и сестер милосердия, приехали наши дорогие гости. Я говорю: дорогие, потому что их всех полюбила как родных сыновей. Ах, какие усталые они были, измученные, с похудевшими и потемневшими лицами, неряшливо одетые, многие вместо белья в лохмотьях, вот в каком виде прибыли наши богатыри, раненые

солдатики! Пока бы им всем устроили туалет, начиная с бритья и купанья, всем 15-ти, прошло бы много времени, и мы решили с места их накормить обедом. Когда их повели в столовую, они так робко ступали, точно боялись что-нибудь разбить, окружающая чистота и комфорт их заметно смутили; но заботливость и ласка окружающих их ободрили, и они стали с большим аппетитом есть... После обеда их стали брить и купать, а затем одели в приготовленное белье и халаты и пустили их в лазарет к постелям, куда им подали чай. Они точно преобразились. Лица стали такие светлые, с кротким благодарным взглядом...»

Эта ласка к родным героям стала у нас обычной, до чуда обычной. Мы не удивляемся вовсе тому, что армянка, мать троих офицеров, сражающихся против австрийцев и немцев, — раненых русских солдатиков сразу любила «как своих родных сыновей» — вот тех самых, за которых у нее разрывается сердце. Мы не удивляемся даже беспредельной *кротости* наших солдат, которые гонят перед собой страшные орды башибузуков, которые бестрепетно ломают всю безумную технику германских вооружений и которые *робеют* от чистоты и комфорта скромных лазаретов, принимающих их на долгое и часто мучительное лечение. К счастью, это все страшно обычно у нас, и не об этом я хочу говорить. В письме устроительницы лазарета есть еще более важные и несколько необычные подробности.

III

«Все наши раненые, — продолжает она, — православные. В мое дежурство приезжал епископ владикавказский и моздокский. Он привез в наш город чудотворную икону Пресвятой Девы Матери. В первый же день приезда он посетил наш лазарет. Много, любовно беседовал с нашими ранеными. Он несколько раз благодарил армянскую колонию за отзывчивость и заботу о раненых. В словах владыки было очень много искренности и доверия к армянскому народу... На следующий день раненые стали просить, чтобы мы попросили у епископа разрешить привезти в лазарет чудотворную икону Богоматери. Это быстро устроилось, и наш батюшка в полном облачении и с крестом встретил русское духовенство и чудотворную икону. После молебна русский священник окропил св. во-

дой раненых, а половину предоставил нашему священнику.

Отрадно было видеть, как православный священник и наш братски перецеловались. Русский пастырь сказал раненым: «Вы знаете, что армяне самые близкие по вере к нам, русским; вы видели, с какую самоотверженностью они на передовых позициях проливают кровь вместе с вами; а теперь вы видите, как братски и любовно они относятся к вам. Так знайте, что они самые верные наши братья». Как-то радостно было на душе от сознания, что все народности в России слились в одном чувстве любви и преданности к нашей великой и прекрасной родине, и нет больше розни, мелкой вражды...»

В этой картине уже не все обычно. Не все наши пастыри действуют с такой тактичностью, с такой изумительной верностью живому духу православия, как епископ владикавказский и неизвестный русский священник. Заметьте: между православною и армянскою церковью есть несколько пунктов расхождения. Догматически и канонически кое-что разделяет нас с ними. И все же священники этих *двух разных исповеданий* встречаются друг с другом в полном облачении, т. е. церковно, у чудотворной святыни, лобызаятся всенародно друг с другом, причем русский священник, окропив святою водою половину раненых, другую половину отдает окропить своему собрату по предстоянию перед Богом — священнику армянскому. Тут уже видна *молекулярная* работа войны, и ее благотворное поднимающее действие на тех, кто от нее находится за тысячи верст.

IV

И как хорошо простые люди разрешают труднейшие задачи! Начни мудрствовать этот прекрасный батюшка, совершивший столь мудрый поступок, загляни он в учебник казенного семинарского богословия, посоветуйся он с каким-нибудь «благочинным», — наверное, буква различных «ограждений» убила бы светлый дух его *православного* порыва, и встреча его с армянским священником никогда бы не вышла столь назидательной — в «любви и свободе». С другой стороны, если бы армянский священник прежде, чем выйти навстречу православной святыне и русскому священнику, стал советоваться с какими-нибудь ревнителями армянской замкнутости, на-

циональной и церковной, его бы наверно отговорили под тем простым предлогом, что его присутствие в лазарете в этот момент вовсе не было необходимым. Но простые люди своими простыми душами вняли лишь духу и без всякого затруднения перешагнули через букву — для свершения великого акта взаимной любви и взаимопризнания. Русский батюшка, забыв об «учебниках», вспомнил столетия мученического пребывания армянского народа в христианской вере посреди бушующего моря мусульманства — а армянский священник видел на примере тех самых солдатиков, что лежали в лазарете, как льется русская, православная кровь для освобождения христианской Армении, и оба они с кафолическим, вселенским чувством под сенью чудотворного Лица облобызались. Хорошо!..

V

Когда русские войска заняли Галичину, стали распространяться слухи, что в завоеванных областях униатов насильственно или полунасильственно присоединяют к православию. К счастью, большая часть слухов оказалась вздорной. Но все же какая-то «присоединительная» тенденция у некоторых наших иерархов, к великому прискорбию, проявилась. И вот тут-то оказывается, что евангельские слова о «последних» и «первых»* находят вечное подтверждение в жизни. Некоторые из «первых» иерархов, стоящих на высоте власти и почета, забыли дух православия и по методам дурных орденов католичества захотели насильственно вгонять в нашу церковь униатов. А вот батюшка в маленьком городишке — один из «последних» по своей неизвестности и скрытости — без всякого усилия раскрывает широту и свободу православия и из незначительной встречи со священником иного исповедания творит чрезвычайно значительное торжество духа.

С виду гораздо важнее, что делают «первые»: им посвящают статьи в газетах, они волнуют и разделяют общество. Но в порядке онтологическом, в порядке подлинной силы и правды, коими держится церковь как божественный факт среди человеческой немощи, бесконечно важнее, что делают от всего сердца и от всей души скрытые от наших глаз «последние».

ОТ КАНТА К КРУППУ¹

I

От Канта к Круппу... Почему *Канта*? Почему к *Круппу**? Я начинаю с Канта как с величайшей вехи в манифестации германского духа. У Канта есть предки; главные: Эккарт, Лютер, Бёме. Но у меня нет времени говорить, как один из них порождал другого. Я только скажу, что не этот пункт возбуждает споры. Недавно все были согласны в том, что великая германская культура едина и непрерывна. Мы слышали много убежденных речей, утверждавших, что самые последние школы немецкой философии исполнены мировых, а не только германских традиций. Больше того, мы все знали, что философ абстрактной идеи, Гегель, воскурил фимиам диалектического признания перед прусскою государственностью, а его блестящий ученик Куно Фишер низко и многократно склонял свою седую голову перед делом Бисмарка. И знавшие это не удивлялись.

Но вот налетает война. Под мягкой шкуркой немецкой культуры вдруг обнаружилось хищные кровожадные когти. И лик «народа философов» исказился звериной жестокостью. Малин и Лувен, Калиш и Реймс** вызвали бурю негодования, и все разом, дружно, решили, что немецкая культура — одно, а зверства — другое, что Кант и Фихте столько же повинны в милитаристических затеях прусского юнкерства, сколько Шекспир и Толстой, и потому: да здравствуют Кант и Гегель, и да погибнут тевтонские звери!

Моя речь — самый страстный протест против этого упрощенного понимания всемирной истории. Я сразу скажу свои тезисы и затем перейду к доказательствам. Я убежден, во-первых, что бурное восстание германизма предрешено *Аналитикой* Канта; я убежден, во-вторых,

¹ Речь, произнесенная на публичном заседании Религиозно-философского общества: памяти Вл. Соловьева, 6 октября 1914 г.

что орудия Круппа полны глубочайшей философичностью; я убежден, в-третьих, что внутренняя транскрипция германского духа в философии Канта закономерно и фатально сходится с внешней транскрипцией того же самого германского духа в орудиях Круппа. Само собой разумеется, в краткой речи я должен ограничиться самыми общими характеристиками и остановиться на пунктах лишь самой существенной важности.

Острие Кантовой мысли, нашедшей свое крайнее и бесстрашное выражение в первом издании «Критики чистого разума», сводится к двум принципам: к абсолютной феноменалистичности всего внешнего опыта и к абсолютной феноменалистичности всего опыта внутренне-го; из этих двух принципов, установленных в *трансцендентальной Эстетике* и *трансцендентальной Аналитике*, сами собой вытекают два радикальнейших положения: 1) никакой ноумен, т. е. ничто онтологическое, не может встретиться в нашем внешнем опыте, и 2) ничто ноуменальное, т. е. относящееся к миру истинно Сущего, не может быть дано и реализовано в нашем внутреннем опыте. А так как, кроме внешнего и внутреннего опыта, нет никаких иных путей познания, то «Критика чистого разума» оказалась всемирно-историческим глашатаем чистейшей формы *абсолютного имманентизма*. Конечно, в Канте жили остатки платонического трансцендентизма, и эти остатки: идеи умопостигаемой свободы и понятие «вещи в себе». Но эти платонические реминисценции Канта абсолютно не вяжутся с его основными принципами. Что понятие вещи в себе некритично и произвольно, это было блестяще раскрыто Фихте; что идея умопостигаемой свободы есть совершенный поп-sense с точки зрения абсолютной феноменалистичности внутреннего опыта, это должно быть ясно для всякого, кому не лень только подумать. Внутренний опыт, сплошь и безызытно подчиненный феноменологической форме времени об одном измерении, конечно, никак не может вместить в себя ноумена свободы¹.

Основные принципы кантовского феноменализма были несокрушимой осью всего дальнейшего движения немецкой мысли: Фихте окончательно разонтологизировал Природу, Гегель с безудержностью понял все бытие как

¹ Подробнее я говорю об этом в работе: *Природа мысли*. Богосл<овский> Вестн<ик>. 1913 г. Ср. также: *Критика Кантовского понятия истины*. Сборник в честь Л. М. Лопатина. М., 1911.

абсолютный процесс. Наконец, полувековая коллективная работа новейшего кантианства дружно установила универсально-имманентистские тезисы. Напротив, платонические реминисценции, столь характерные для личности Канта и столь противоречащие основам его философии, имеют в дальнейшем движении немецкой мысли смысл придаточных предложений. В немецком идеализме много платонизирования, особенно в зрелом Шеллинге, которого уже никто не хотел слушать, но это платонизирование не имеет онтологических корней в исходных и основных линиях немецкой мысли и потому всегда поражено безземною, безосновною немощью люциферианского *романтизма*. Феноменализм Канта для немецкой мысли есть прочное и «научное» достояние, несокрушимое, железобетонное завоевание германского духа. Платонические же реминисценции — мечтательные остатки старонемецкого благодушия.

Транскрипция верховных достижений «Критики чистого разума» в плане исторического самоопределения немецкого народа сама собою намечалась с фатальною необходимостью. Нужно помнить, что в атмосфере протестантизма с его безусловным приматом «разумности» кантовская фиксация сил и способностей разума была событием чрезвычайной, *церковной* важности. Один немецкий историк совершенно правильно констатирует: «„Критика чистого разума“ имела для нас, немцев, почти такое же значение, какое для французов революция 1789 года» *. Высшим и самым гениальным представителем разума целой расы с категоричностью установлена была некая первичная истина о самых первичных до-опытных и до-действенных формах разумного сознания. Все историческое и традиционное, все инстинктивное и природное, все вдохновенное и благодатное тем самым принципиально отменялось в своем абсолютном значении и ставилось под контроль и тяжелую руку феноменалистического первопринципа. О, Кант недаром чувствовал *законодательственный* характер своего разума! Хотел он предписывать законы Природе, поистине же стал Ликургом выступающего на всемирную сцену германского духа.

Феноменалистический первопринцип Канта в историческом самоопределении немецкого народа неизбежно должен был сгуститься в весьма определенные и конкретные вещи. Если внутренний и внешний опыт действительно лишен всяческого контакта с ноуменом, т. е.

с миром истинно Сущего, тогда ноумену нет никакого места ни в теоретическом представлении человека о совокупности мировой жизни, ни в практической деятельности, взятой во всех ее проявлениях. Крик Ницше: «der alte Gott ist todt*», есть явный анахронизм. Старый Бог умер, гильотинирован был, в лабиринте Трансцендентальной Аналитики. Палачом старого и живого Бога был Кант, и с тех пор сложное и титаническое явление немецкой культуры было лишь всегерманским приобщением к потрясающей тайне *богоубийства*, свершившегося в неисследимых глубинах немецкого духа. Джоберти, с паразитической для своего времени меткостью, называет Канта чистейшим психологистом, того *psicologista*¹; это значит: контакт разума с Сущим, т. е. с Богом, был «законодательно» перерезан именно Кантом.

В плане истории теоретическое богоубийство как априорный и общеобязательный для всякого «немецкого» сознания принцип неизбежно приводит к посягательству на царство силы и власти, к великой мечте о земном владычестве и о захвате всех царств земных и всех богатств земных в немецкие руки. Если весь внешний опыт абсолютно феноменалистичен, тогда на арене истории ничего не значит святыня, ничего не значит подлинная онтологическая Справедливость, ничего не значит Божественный Промысел. Первым великим восходом кантовского посева был величественный расцвет феноменалистических наук в Германии. Эти науки интересовались решительно всем, кроме Истины², и бессознательно превратились в систематическую, методологическую и грандиозную *разведку* всех мировых и духовных условий для грядущего торжества германского духа. С другой стороны, если феноменалистичен и внутренний опыт, тогда все императивы и максимы морали неизбежно превращаются в количественный принцип гимнастического увеличения «силы воли». Онтологическое и безусловное *качество* воления отбрасывается как *überwundener Standpunkt* **

Категорический императив Канта по своей абсолютной формальности не мог оказать никакого сопротивления. Он говорил эмфатически, с величайшей силой: «*Ты*

¹ Ср. мою статью: *Критика новой философии у Джоберти*. Вопр <осы> фил <ософии> и пс <ихологии>. 1914 г.

² См. об этом мою статью: *Природа научной мысли*. Бог <ословский> Вестн <ик>. 1913 г.

должен», но что именно должен он этого никак не мог выговорить. Раскаты кантовского «Du sollst» гремели в воздухе и... никого не убивали. Немцы так свыклись с этим безобидным атмосферическим явлением, что иные из них пытались использовать его с практическими целями. Известный последователь Канта, возвышенный Виндельбанд, на выборах говорил: «Категорический императив заставляет меня голосовать за национал-либералов». *Se pop è vero, è ben trovato!** Во всяком случае, линия от пустого категоризма Канта к энергетизму промышленно-научно-философского напряжения германской нации очевидна. Германский народ в своем целом понял себя как феномен, пусть грандиозный, но все же *только* феномен, и стал планомерно осознавать себя в биологических категориях.

Но от биологии один шаг к зоологическим следствиям. Убиение Сущего в воле, совершенное Кантом, постулировало крайнее развитие волевой мускулатуры, а убийство Сущего в разуме, совершенное им же, раскидывало прельстительную арену для проявления этой мускулатуры: для германского сознания со всего мира были сняты онтологические запреты и высшие предназначения, и географическая карта Земли предстала германскому воображению огромным и сладким «меню» невиданного и неслыханного в истории мирового пиршества. Но для этого нужно было мускулатуру воли и внутренних напряжений одеть несокрушимой броней милитаризма¹. Восстание германизма как военный захват всего мира, как насильственная мировая гегемония *manu militari*** коренится, таким образом, в глубинах феноменалистического принципа, установленного в первом издании «Критики чистого разума». Этим самым оправдывается мое первое убеждение о закономерной и фатальной зависимости перехода немецкой нации в модальность всемирно-милитарных манифестаций от феноменалистической философии кенигсбергского Ликурга.

¹ Т. Циглер в своей «Истории умственных и общественных течений XIX века» определенно проговаривается о роли Бисмарка в немецком самосознании: «В нашей национальной жизни и в нашем чувствовании Бисмарк, этот гигант по силе воли и деятельной энергии, является решающим узлом, влияние которого мы ощущаем в *самых недрах философского творчества*» (Спб., 1901, стр. 10), — и явление которого, добавим от себя, было подготовлено в тех же философских недрах немецкого народа.

II

Теперь мне предстоит раскрыть второе мое убеждение: о глубочайшей философичности орудий Круппа. Да не подумает кто-нибудь, что я хочу иронизировать. Я отношусь к этому тезису с величайшей серьезностью. Уже из сказанного раньше намечается глубокая связь орудий Круппа с немецкою философией. Если немецкий милитаризм есть натуральное детище Кантова феноменализма, коллективно осуществляемого в плане истории целою расою, то орудия Круппа — суть самое вдохновенное, самое национальное и самое кровное детище немецкого милитаризма. Генеалогически орудия Круппа являются, таким образом, детищем детища, т. е. внуками философии Канта. Но это заключение силлогистично. Материально оно не наглядно, и чтобы сделать его наглядным, я пойду к вопросу с другой стороны.

Кто изучал историю стилей, того должно было всегда поражать глубокое и строгое соответствие между стилем данной эпохи и ее скрытой душой. Насколько мы знаем историю, везде мы констатируем неистребимую потребность человечества бессознательно, почти «вегетативно», запечатлевать свою скрытую духовную жизнь в различных материальных образованиях. Одним из чистейших образцов самого подлинного запечатления духа в материи является средневековая готика. В Реймском соборе или в Notre Dame de Paris мы имеем каменную транскрипцию несказанного *тоноса* старого французского католичества. По башенкам, статуям, химерам, сводам, колоннам и ковровым *vitraux** готических святынь мы можем, вслед за Гюисмансом**, проникать в самые глубокие тайники средневековой религии. И вовсе не нужно, чтобы эти материальные облачения духа известной эпохи или известного народа были непременно феноменом эстетическим или, попросту говоря, были «прекрасны». Иногда и самое крайнее, отпечатлевшееся в материи «безобразие» бывает точнейшим и нагляднейшим выявлением скрытых духовных реальностей. Не в красоте дело, а в чем-то другом. Тут важно установить живой мост между «внешним» и «внутренним», нащупать живую ткань, по которой происходит кристаллизация внутренних энергий во внешние материальные формы.

Орудия Круппа с этой точки зрения являются безмерно характерными и показательными. Если бы даже

мы не установили связи Кантова феноменализма с немецким милитаризмом, то, смею думать, мы могли бы проделать обратный путь: от милитаризма к феноменализму. Для очень внимательного и пристального глаза анализ крупповских пушек, без всяких мистических прозрений, должен был бы с несомненностью показать, какое основное, глубинное жизненное чувство, могущее легко быть выраженным в терминах философских, характеризует народ, эти орудия создавший. Заметьте: орудия Круппа суть безусловная вершина германской промышленной техники. Если рассматривать их «материю», то ее строение окажется беспредельно тонким, замысловатым и — если можно так выразиться — сгущенно-интеллектуальным. Нужно было крайнее, беспримерное развитие физики, механики, математики и строительной техники для того, чтобы создать эти гигантские истребители. Нужна была солидарная совместная работа поколений ученых, промышленников и государственных деятелей для того, чтобы их осуществить. Мало того, нужен был еще некий тайный национальный *consensus*, некое глубинное, расовое самоопределение воли. Ведь техника Германии, по своей глубочайшей научности и теоретической обоснованности, по отзывам знатоков, занимает *первое* место в мире. Конечно, для завоевания этого первенства недостаточно было усилий отдельных частных лиц, нужно было какое-то мощное *коллективное* произволение. В крупнейших орудиях Круппа первенствующая в технике Германия доходит до некоего человеческого *предела*. Странно сказать, эти орудия почти неперевожимы, почти что выходят за границы практической годности, почти что невозможны в смысле неосуществимой разорительности. Если отвлечься от всякой оценки этих чудовищ и сосредоточиться лишь на колоссальных суммах человеческой энергии, в них вложенной, то мы должны прийти к парадоксальному выводу: по количеству затраченных сил, по солидарности коллективного творчества орудия Круппа безусловно превосходят такое беспримерное, казалось бы, проявление коллективного, многовекового созидания, как средневековая готика.

Но еще более показательным является *качество* энергии, реализованной в орудиях Круппа. Заложённая в них сущность, их энтелехия* и душа, необычайно красноречива по своему совершенно обнаженному смыслу. Прежде всего, она необыкновенно уверена в себе, самонадеянна и горда. Она блещит и лоснится не только внешней шли-

фовкой и чистотою работы, но и вся преисполнена бесспорностью математических вычислений, аподиктичностью строгого расчета и необходимостью непреодолимых разрушительных действий. Вот почему немцы столь слепо и столь фатально уверились в своих еще неосуществившихся победах. Орудия Круппа были для них все немецкими, национальными а priori всего военно-политического «опыта», долженствовавшего развернуться перед ними. Владея секретом этих орудий, немцы как бы «антеципировали» основные линии надвигавшихся событий и уверились в том, что в их руках — самый глубинный принцип того кантовского «законодательства», коим с неизбежностью весь сырой материал грядущих потрясений должен был быть оформлен категориями и «схемами» основных вожделений пангерманизма. Они даже стратегию подчинили орудиям Круппа!

И это могло случиться только потому, что энтелехийная сущность орудий Круппа совпала с глубочайшим самоопределением немецкого духа в философии Канта. Ибо, кроме гордой самонадеянности, энтелехия орудий Круппа как своей основной чертой характеризуется самопогруженностью, самозамкнутостью, абсолютной практической самозаконностью. Орудия Круппа суть чистейший вид научно и технически организованного «бытия для себя». Глубинное самоопределение немецкой нации находит в них свое крайнее и наиболее грозное выражение. Феноменалистический принцип «аккумулируется» в орудиях Круппа в наиболее страшные свои сгущения и становится как бы прибором, осуществляющим законодательство чистого разума в больших масштабах всемирной гегемонии. Разрушительность гигантских снарядов Круппа, их дикая насильственность логически вытекает из их феноменалистической сущности. Международное право, верность данному слову, святыни религии, человеческая честь — все это абсолютно «превзойденные точки зрения». Феноменализм для своего распространения не нуждается в добром согласии или в убеждении народов, подлежащих процессу немецкой феноменализации. Орудия Круппа — слишком живое, не требующее никаких оправданий явление превосходящей силы и правды феноменалистического принципа, взятого *an und für sich* *. Поэтому в Сионе немецкого феноменализма, где святое святых есть «Критика чистого разума», орудия Круппа занимают почетное и логически необходимое место. Кант в самых характерных и оригинальных моментах

тах своей философии диалектически постулирует Круппа, Крупп в самых гениальных созданиях своих дает материальное выражение феноменалистическим основаниям Кантовой философии. Таким образом, оправдывается и мое второе убеждение о глубочайшей философичности орудий Круппа.

III

Какой же вывод вытекает из двух установленных тезисов? Вывод огромный, составляющий как бы ключ к духовному смыслу разразившегося европейского катаклизма. Из установленных тезисов мы должны вывести прежде всего, что переживаемая нами война, беспрецедентная по своим размерам и по своему ожесточению, есть в своей глубочайшей духовной сути столкновение *всемирно-исторических начал*. Немецкий народ в этом столкновении так же, как и народ русский, а может быть, и все союзные нам нации, мобилизовал решительно всю личность своего духовного и материального бытия. За блиндированною стеною, которая вдруг укрыла от всего мира германский народ, мы должны без всякого малодушия чувствовать великий ряд величайших имен, создавших в продолжение столетий «культуру», абстрактное поклонение перед которой у нас распространено до сих пор. От Эккарта к Канту шел великий процесс внутреннего осознания германской идеи. От Канта началась сложнейшая реализация осознанной идеи в плане исторического бытия. И весь этот процесс есть нечто единое и непрерывное, приводящее вплотную, с логической необходимостью, к Круппам и Цепелинам*. Сами немцы прекрасно чувствуют эту «круговую поруку» в манифестациях своего духа. Под заявлением о безусловном тождестве германской культуры с германским милитаризмом подписывается цвет немецкой науки и немецкой философии. Такие громкие и почтенные имена, как Гарнак, Brentano, Шмоллер, Э. Мейер с одной стороны, а с другой — Вундт и Оствальд** сами собой подписываются под тем констатированием существенной однородности и единого замысла германской культуры, которое я пытался сделать в настоящей речи. То, что сами немцы усердствуют в подтверждении моего истолкования духовных корней современной войны, является последней, неожиданно экспериментальной проверкой справедливости основных моих тезисов.

Теперь, в заключение, позвольте сказать мне несколько слов об *оценке* того, что до сих пор я описывал как беспристрастный историк. Картина бурного вакхического восстания германизма во исполнение глубинной национальной мечты представляется мне не только величественной и потрясающей, но и глубоко трагической, и полной вселенского смысла. В зрелище современной Германии, над коей невидимая десница уже начертала *мене, текел, фарес**, мы видим, по меткому уподоблению Вяч. Иванова, все элементы античной трагедии** Греки с непревзойденной глубиной чувствовали, что в основе трагической гибели лежит некая скрытая, часто неведомая вина, и одной из любимых завязок трагедии, естественных и почти осязательно ясных, была для греков $\upsilon\beta\rho\iota\varsigma$, по-русски — надменность, спесь, направленная не против людей, а против богов. $\Upsilon\beta\rho\iota\varsigma$ и составляет корень германской трагедии. Метафизическая спесь, впервые явленная Эккартом, проникает наиболее оригинальные отделы «Критики чистого разума». В Гегеле она раскидывается гениальным пожаром: В истекающем кровью Ницше переходит в трагическое безумие. И это безумие, как я четыре года тому назад доказывал, — закономерно, фатально¹. За $\upsilon\beta\rho\iota\varsigma$ неизбежно следует $\acute{\alpha}\tau\eta$, т. е. помрачение разума, трагическое затмение светлых сил разумения. Этому соответствует в германском народе переход ко всестороннему феноменалистическому самоопределению. Германское безумие проходит формы научные, методологические, философские и, наконец, срывается в милитаристическом буйстве. Величайшие счетчики мира вдруг просчитались по всем счетам и, сделав ряд «сумасшедших» дипломатических и стратегических промахов, ринулись прямо под меч карающей Немезиды. Медленно или быстро опустится этот меч, мы не беремся сказать. Во всяком случае, он уже занесен, и приход Керы, т. е. окончательной гибели, составляющей третий и последний момент трагедии, верим, не так уж далек.

И это величавое трагическое зрелище, в котором участвует *in соgro*e*** чуть ли не стомиллионный народ, имеющий за спиной своей века напряженной и интенсивной культуры, полно глубочайшего вселенского смысла. Путь германского народа, приводящий к неминуемой катастрофе, есть достояние и внутренний опыт всего человечества. Люциферианские энергии с крайним напряжением, особенно в последнем столетии, сгрудились в не-

¹ Борьба за Логос. М., 1911 г., стр. 341—345***

мецком народе — и вот, когда теперь нарыв прорывается, все человечество в согласном порыве ощущает всемирно-исторический катарсис.

Будем же дружно молить великого Бога браней, ныне взявшего в крепкие руки Свои будущее всего мира и будущее народа нашего, о двух вещах:

О том, чтобы славные войска наши своею духовною мощью и великим покровом Пречистой опрокинули и погнали перед собой бронированные немецкие рати.

О том, чтобы катарсис европейской трагедии был пережит нами во всей глубине и чтобы мы навсегда преодолели не только периферию зверских проявлений германской культуры, но и стали бы свободны от самых глубинных ее принципов, теперь разоблачающихся для тех, кто имеет очи видеть и уши слышать.

СУЩНОСТЬ НЕМЕЦКОГО ФЕНОМЕНАЛИЗМА¹

Моя речь «От Канта к Круппу» была посвящена вопросу о непрерывности в развитии немецкой культуры. Она вызвала много недоумений².

Я не скажу, чтобы все недоумения были одинаково обоснованы. Во всяком случае, некоторая часть их мне представляется относительно справедливой. В краткой речи сколько-нибудь исчерпать столь огромную тему, как связь философии Канта с современным германством, — конечно, невозможно. Моя задача была скромнее: я стремился лишь к постановке этой жгучей темы и к обоснованию ее возможности. Мне кажется, цель эта мною достигнута. Задача моей теперешней речи опять-таки скромная и минимальная. Мне хотелось бы прибавить один существенный штрих к картине, нарисованной в предыдущей речи, и этот штрих будет заключаться в истолковании и объяснении того феноменализма, который составляет ядро теоретической философии Канта и который в своей односторонности неизбежно приводит к *Wille zur Macht** и к блиндированным мечтам о всемирной гегемонии. Кроме того, мне хотелось бы сделать несколько маленьких замечаний, к одному из коих я непосредственно и перехожу.

I

Прежде всего, установление линии, идущей от Канта к Круппу, — есть чисто теоретический анализ. С анализом можно не соглашаться, против анализа можно

¹ Эта речь была произнесена в Петрограде 26 ноября и в Москве 29 января в Рел<игиозно>-фил<ософском> обществе памяти Вл. Соловьева. См. Отчет в «Утре России» «Спор о германской культуре», № 31, 1915.

² Евг. Адамов («Киевская Мысль», октябрь), Н. Эфрос. Кант и Крупп («Речь», окт.), С. Л. Франк. О поисках смысла войны («Русская Мысль», XII), П. Рысс. От Владимира Соловьева к Владимиру Эрну («День», 27 ноября), М. Рубинштейн. Винават ли Кант? («Русск<ие> Вед<омости>», № 33, 1915 г.) и т. д.

ссылаться на «отрицательные инстанции» — но нельзя анализ рассматривать как практическое посягательство на общепризнанные ценности. Подумать страшно, до какого духовного рабства мы можем дойти из самых возвышенных и мнимо либеральных побуждений, если мы отвергнем право исследователя вынимать музейные ценности даже самой высокой духовной культуры из-под стеклянных колпаков и рассматривать их по существу, как живые силы. Слишком скоро волнующиеся от такого испытательского отношения к великим именам пусть успокоятся от следующего простого различения. «Безумно» и «дико» войти в музей и изрезать, например, «Весну» Боттичели; и в то же время в высокой степени разумно и совсем не дико подвергать дело Боттичели теоретическому анализу и утверждать, напр., что глубоко искренен и пленительно задушевен он в картинах на темы античные и манерен и религиозно бессилен в картинах на темы христианские. Критика есть критика, и ставить пределы свободному исследованию это значит решительно отказаться от настоящего испытывания вещей, которое особенно опасно оставлять в такие ответственные и такие подъемные эпохи, как наша.

Второе маленькое замечание — исчерпывается упоминанием о двух любопытных фактах. Через две недели после произнесения речи «От Канта к Круппу» телеграф принес известие, что *философский* факультет Боннского университета избрал докторами *honoris causa* *Круппа* и директора *крупповских* заводов Аусенберга. Моя речь как бы предвидела, т. е. *предсказала* это событие и обосновала его диалектически, а так как по самому позитивному критерию истинного знания *savoir — c'est prévoir* *, то это предвидение необходимого философского затмения у интеллектуальных верхов современного германизма должно быть сочтено всяким беспристрастным человеком за косвенное указание верности моих философских «вычислений», хотя бы даже сразу они и не казались принудительно убеждающими. Другой факт заключается в том, что несмотря на открытую полемику против моей основной мысли, такой вдумчивый и осторожный писатель, как М. О. Гершензон, в своей статье «Уроки войны» признается, что «в грубом и глупом материализме немецких властей» «есть какое-то *странное соответствие с новейшими немецкими учениями по теории познания*» **. Под новейшими немецкими учениями по теории познания — можно разуместь прежде и больше

всего имманентизм, риккерттианство, когенианство — т. е. школы *неокантианские*. Но школы неокантианские исторически и формально связаны с *Кантом*, и таким образом объективной логикой М. О. Гершензон вынужден признать, что немецкие зверства, т. е. «Крупп» «имеет какое-то странное соответствие» с Кантом, по крайней мере с тем Кантом, который породил «новейшие немецкие учения по теории познания». Если избрание Круппа доктором философии звучит пикантно и для многих неожиданно, то и невольное признание Гершензона не лишено острого и глубоко симптоматического значения.

Перейдем теперь к разъяснению *феноменализма*.

II

Чтобы раскрыть сокровенный и корневой смысл феноменализма, я прибегну к описанию его глубочайшей сущности в терминах внутреннего опыта. Слова внутреннего опыта понятны всем и в то же время они составляют настоящее ядро самых отвлеченных философских понятий, что все больше и больше подчеркивают историки философии. Всякое познание есть взаимоотношение субъекта с объектом. Субъект — это тот, кто познает, объект — то, что познается. Иначе, субъект есть активная форма познания, объект — формируемая материя. Как активная форма субъект есть начало мужское; как формируемая материя объект или действительность есть начало женское¹.

Мужское и женское могут вступать между собою в многообразные отношения. И иные из этих отношений нормальны, естественны, энтелехийны, иные же — неестественны, ненормальны, уродливо односторонни. Мужское может совершенно не считаться с глубинной сущностью и внутренним бытием женского, тогда мы будем иметь насилие мужского начала над женским, некое внешнее порабощение женского начала. Во-вторых, мужское начало, увлекаясь дурными сторонами начала женского и льстя его губительным склонностям к неопределенности и двусмыслию, может вступать с ним в недолжное соотношение взаимного порабощения и взаимной свя-

¹ Это понимание познания обосновывается в моей работе «*Природа мысли*». — «Бог <ословский> Вестн <ик>», 1913 г. *.

занности. Если первый случай есть простое насильничество, то второй случай может быть назван неодухотворенным дон-жуанством. В-третьих, мужское и женское могут вступать в различные формы земного брака, освященного Небом и в то же время не изживающего ни всей глубины и тайны начала женского, ни всей силы и энергии начала мужского. В этом случае женское естество впервые опознается и признается в своей священной сути и утверждается навеки в аспекте страдного и блаженного материнства. В-четвертых, и это последнее и предельное взаимоотношение, формы земного брака могут быть признаны частичными и предварительными. Под их священными покровами открывается новая и глубинная невестность женского естества и влюбленность мужского, и подлинное и *абсолютное* соединение между ними переносится в беспредельную за-историческую сферу непостижимого брака Агнца с Церковью.

Было бы очень легко все виды соотношения между познающим субъектом и познаваемой действительностью расклассифицировать по только что набросанной схеме. Я же применю эту схему лишь для разъяснения и раскрытия интересующего нас понятия.

III

Феноменализм происходит от слова φαίνεσθαι, по русски — являться. Явление в нашем земном опыте есть пункт соприкосновения или встречи познающего с познаваемым. Казалось бы, эта встреча может быть мыслима по нашей схеме во всех четырех возможностях. К сожалению, философия, которая обыкновенно называется феноменалистической, с исключительным фанатизмом замыкается в первые две возможности и знать ничего не хочет о возможностях последних. Историческую силу феноменалистическая философия получает в Новое время, и здесь она имеет две формы: наивную форму английского эмпиризма и французского энциклопедизма, которые изживают в постепенном развитии различные виды переходящих, легкомысленных связей между познающим субъектом и познаваемую действительностью, и форму ученую, «критическую» в философии Канта, которая с изумительным пафосом возводит в перл создание конкуренат * между познаваемой действительностью и познающим субъектом и своим отрицанием самой возможно-

сти нормальных отношений между «мужем» и «женою» — узаконяет самые низкие формы блудных отношений, вплоть до насильнического разрушения Реймского собора снарядами крупповских орудий.

Сущность Кантова феноменализма заключается в том, что процесс частичного отрицания и меонизации познаваемой действительности¹, совершившийся в философии XVII и XVIII веков, находит у него решительное обострение. Познаваемую действительность он объявляет всю и без остатка творимой и созидаемой познающим разумом, *непознаваемая* же действительность разрешается у него в чистую проблематичность, в трансцендентальный *Grenzbegriff**. Поскольку что-нибудь познается, постольку оно *создается*, и вне разумного созидания предмета не может быть никакого познания *In abstracto* этим дается гносеологическая формула и завет такого чистого насильничества над действительностью, при котором женственная сущность сущего начисто отрицается и не признается. Она существует лишь как предмет овладения лишь для осуществления конкубината и действительна только в нем и поскольку он совершается. У Канта этот акт маскируется паутинными формами чувственности и паучиными категориями, и все же деревянный грохот схоластической терминологии и нарочитой абстракции не может заглушить печального жужжания попавшей в эти сети и умирающей в них действительности.

С большою гордостью Кант выставил притязание быть третейским судьей между враждующими течениями предшествующей ему философии. С непоколебимою уверенностью он надел на себя цепь судьи и право или не право, но произнес свой решительный приговор. Различные нелады между субъектом и действительностью, которые неизбежны были при гносеологическом «дон-жуанстве» английского эмпиризма и картезианско-лейбницанского рационализма, Кант, применяя всю полноту судебной власти, решил раз навсегда прекратить формальным провозглашением *развода* на веки вечные между разумом и действительностью. Кант был слишком деспотичен, для того чтобы покровительствовать «легкомысленным связям». С другой стороны, он был слишком обуреваем традициями новой философии, для того чтоб признать формы священного брака и существенную не-

¹ О процессе меонизации ср. мою книгу «Борьба за Логос».

вестность мира. Ему оставалась только одна дорога: сделав постановление о запрещении брака, устремиться к такому безбрачному овладению действительности, при котором были бы исключены всякие моменты подлинного соединения с объектом. Пафос Sturm und Drang'a*, как это ни странно, нигде и никогда не достигал такого безграничного обострения, как в *Критике чистого разума*. Это было *абсолютно* «гениальное» предприятие. Если София Арну в духе времени называла брак «тайнством прелюбодеяния»**, то Кант это изречение универсализировал, вознес к снежным истокам национальной мысли и отсюда напоил им многоводные реки дальнейшей немецкой философии. Из судьи, сам того не замечая, Кант сделался блюстителем совокупности отдельных наук. В этом бездушном цикле отдельных обесмысленных дисциплин женственная действительность в своих различных закрытых ликах отдавалась на удовлетворение эротических стремлений научного метода. Философ же в люциферическом «бесстрастии» занимался магией первоначального созидания различных ликов действительности для работы над ними «научного метода». Вся действительность, т. е. весь orbis scientiarum*** со всей деятельностью в нем отдельных наук в последнем счете обратились таким образом в марионеточное марево, вызываемое из небытия всемогущей волей трансцендентальной апперцепции****, под коей, как «под таинственной холодной полумаской»*****, мелькают знакомые черты исконного принципиального безбрачника и абсолютного холостяка.

IV

Но, несмотря на эти строгие постановления, Кант не оставлял своего романа с метафизикой. Он, в самом глубинном замысле своем ее окончательно уничтоживший, не переставал о ней говорить в терминах чрезвычайно странного патологического эроса. Из этого эроса и возник целый ряд в корне испорченных систем метафизики, из коих самая последняя и самая грандиозная есть мечтательное восстание позитивнейшего с виду народа на чудовищно-фантастическое предприятие.

Для меня несомненно, что неслыханное (Кант с полным правом подчеркивает совершенную *новизну* своего дела) искажение отношений между познающим субъектом и познаваемую действительностью не могло быть

единоличным делом Канта, несмотря на всю его исключительную гениальность. Философия Канта была ничем иным, как литературной транскрипцией тех сдвигов и перемещений, которые перед тем бытийственно совершились в самых глубоких недрах немецкой нации. Если мы укажем, в чем состояли эти сдвиги, мы разъясним последний уследимый мистико-исторический корень Канта дела, закономерно приведший к крупновским манифестациям современного германизма.

Философии Канта в немецком духе предшествовало некое глубинное расстройство того, что может быть названо половым моментом национально-коллективной жизни. Отношения между отдельным субъектом и действительностью могли вылиться в классическую форму Кантовой философии только потому, что в порядке исторического самоопределения немецкий народ несколькими веками раньше возвел в догму *аномалию отвлеченной мужественности* и отрицание положительной женственной сущности. Через год после своего возвращения из Рима августинский монах Мартин Лютер со всей безудержностью, ему свойственной, перерезал живое духовное питание немецкого организма небесною женственностью Пресвятой и Пренепорочной Девы-Матери, и с тех пор начались трагические блуждания немецкого духа, через *Критику чистого разума* пришедшего к современному гордому предприятию: чистым насилием и одной лишь люциферической, отвлеченно-мужеской техникой своей культуры захватить власть над народами и овладеть Землей.

Вопрос, позволит ли Земля насильнику овладеть своею святою сущностью,— и решается на полях сражения.

V

Среди возражений, которые мне пришлось читать о моей мысли, одно поразило меня своею забавною серьезностью.

«В самом деле,— говорит г. Пасынков,— почему же Кант с его туманностью и распыленностью, с его системою, плавающей в «хоре стройном светил», с его ирреализацией земного, предметного, стал вдруг и земным, и реальным». «Между культурой Канта, глаза которого были устремлены к Плеядам, и германским милитаризмом ничего общего не может быть»¹.

¹ Сарацения. «Бирж <евые> Вед <омости>», 27 ноября.

Слова о «туманности» очень характерны. Их повторяет другой «критик», г. Брусиловский. «Кант,— говорит он,— вершина, с которой при всем обволакивающим ее тумане расстилаются чудные, притягивающие дали...»¹.

Я не знаю, о каких горах говорит г. Брусиловский, о трансцендентальных или действительных. Всякий, кто бывал в горах, знает, что присутствие тумана уничтожает всякие *дали*. Если туман редок и легок, остается виден лишь ближайший передний план. Если тяжел и густ, то не видно уже ничего. Эллины глубоко понимали *опасную* сущность «тумана». Когда Иксион в святотатственном порыве захотел овладеть Герою, Зевс подsunул ему богиню Нефелу (Облако), и от этого любопытного брака родилось чудовище — *Кентавр*. Я не спорю против того, что вершина Кантовой мысли действительно покрыта туманом, но, если мы не предпишем себе, чтоб наше рассмотрение кантовского тумана заволакивалось туманом и само было туманным, мы не должны особенно удивляться тому, если диалектическое исследование вместо риторических «далее» увидит в вершине Кантовой мысли те самые мрачные пещеры, наполненные туманом, в коих зародился чудовищный Кентавр современного германизма. И тогда многочисленное потомство этого кентавра — мелкие *blonde Bestien** — окажутся в ближайшем духовном родстве с туманной вершиной немецкой мысли.

Чтоб покончить с туманом г. Брусиловского и перейти к Плеядам г. Пасынкова, я скажу, что сущность кантовского «тумана» как раз и состоит в *ирреализации земного*. Меонизация внутреннего и внешнего опыта, уничтожение светлых, расчленяющих и организующих онтологических форм действительности, свойственное глубочайшему духу философии Канта, и есть ничто иное, как фабрикация меонической туманности, в себе самой не существующей и в то же время поглощающей все существующее. Насильственный процесс ирреализации земного по светлым законам Олимпа — бросает в объятия ирреализирующего тот самый туман (или «Нефелу»), из которого рождается меонический монстр — германский милитаризм. Сама же немецкая мысль ввергается в огненное вращение Иксионова Колеса**

Что же касается до Плеяд, на которые устремлен был взор Канта, то одно простое упоминание их ровно ничего

¹ От Канта к Круппу. «Речь», 1 декабря.

не доказывает. Кант с пафосом говорит о звездном небе, но вряд ли найдется другой философ, который бы с такою силою, как Кант, *обездушивал и обесмысливал* звездное небо. Вечную *славу* звездных пространств, священной переживаемую древностью, средними веками и православием, стали расхищать философы нового времени, и это расхищение до предела своего было доведено именно Кантом. Для Канта звездное небо — только явление чувственности, только голый феномен, беспредельная, холодная пустота, астрономическая карта. Если бы его действительно волновало звездное небо и он чувствовал его священную значительность и его горный, внутренний смысл, он должен был бы отринуть туман, который выростал из его феноменализма и чрез который он попадал в объятия Нефелы. От созерцания «Плеяд» ничего не родилось в философии Канта, а от вершинного «тумана» — весь запутанный железный ее остов, с которого начинается господство германской идеи в истории.

А. Белый остроумно подчеркнул несовместимость звездного неба и феноменализма.

«Вдали иного бытия
Звездоочитые убранства...
И вздрогнув, вспоминаю я
Об иллюзорности пространства» *.

VI

Теперь, в заключение, позвольте мне сделать еще одно небольшое последнее замечание, которое (если только оно будет услышано!) должно установить правильную перспективу на все вышесказанное.

Я старался установить линию от Канта к Круппу; я указал мимоходом, что у Канта есть предки: Экхарт, Лютер, Беме. Эту линию я рассматриваю как магистраль, т. е. как большую, широкую и торную дорогу в историческом развитии и в историческом выявлении германского начала. Но магистралью, имеющей огромное и первенствующее значение для внешней судьбы народа, ее прокладывающего, отнюдь не исчерпываются все пути духа в том же самом народе. Кроме указанной магистрали, мы имеем еще в немецком народе иные линии духовного развития и иные преемства. Эти линии исторически малодейственны и тем не менее полны внутренней глубочайшей, я бы сказал вселенской, значительности. Я имею

в виду прежде всего чистейшую не только в классическом, но и религиозном смысле линию *старой немецкой музыки*, а затем светлые вершины немецкой поэзии: Шиллера, Гете, Новалиса.

Мне не хотелось бы, чтоб моя духовная борьба против магистрали: Экхарт, Кант, Крупп, была ложно истолкована как отрицание только что упомянутых благороднейших линий в манифестациях германского духа. Моя вражда *не* против *субстанции* немецкого народа, а против его дурной, чудовищной модальности, в которую он оказался теперь вовлеченным своим 70-миллионным составом. И я хочу надеяться, что победа России будет не простым сокрушением германского могущества, но и освобождением лучших сторон немецкого духа из-под ига тяжелой, сокрушительной магистрали. Я верю, что и здесь должна проявиться с особым духовным сиянием освободительная миссия православной России. Наше чудесное воинство, подобно своему святому патрону — Георгию Победоносцу, — должно поразить насмерть германского Дракона лишь для того, чтобы освободить его пленниц; среди же пленниц этих находятся не только народности, поработанные тевтонским засилием, но и поработанная магистралью, отдавшаяся Люциферу и духам злобы поднебесной *душа самого германского народа*.

«АВТОНОМНАЯ АРМЕНИЯ»

Как только началась война с Турцией, досужие люди занялись вопросом о будущей организации турецкой Армении. В то время как над несчастной страной, периодически вырезаемой, загорелась заря великого и полного освобождения от многовекового и жестокого мусульманского ига — какие-то спокойные и невозмутимые «политики» стали заниматься изобретением отвлеченного, надуманного и чрезвычайно шаблонного «проекта» будущей армянской автономии.

В этом проекте все нелогично и все антиреально. По мысли приверженцев проекта, автономия должна распространиться лишь на *турецкую* Армению. «Мы,— говорили некоторые представители русских армян,— для себя ничего не желаем. Армянам хорошо живется под сению российских законов. Мы говорим лишь о той области, которая с помощью Божьей будет завоевана русским оружием». Это заявление вызывает большое недоумение. Если оно искренно, то нелогично. Если логично, то неискренно. Русским армянам живется в России хорошо. Чего же в таком случае можно желать армянам турецким?

Не того ли, чтобы и им жилось *так же* хорошо, как армянам русским? Но в таком случае зачем *автономия*? Тогда турецкая Армения должна войти в состав великой России, и армяне турецкие этим самым воссоединятся с той большой, более культурной и зажиточной частью армянского народа, которая давно уже «обжилась» и, я бы сказал, «сроднилась» с огромным домом российского государства. Автономия, которая была бы особенностью одной части Армении и отличала бы ее от другой,— оказалась бы в таком случае лишь *преградой* для объединения и задерживала бы полное и возможно более тесное слияние двух разрозненных, исторически разъединенных частей армянского народа. Поэтому те, кому дорого подлинное объединение многострадального тела армянской народности, должны желать прежде всего, чтобы армя-

не, освобождаемые из-под турецкого ига, попали в *те же* самые условия, в каких живут русские армяне, т. е. вошли бы в состав русского государственного единства.

Однако ж некоторые, особенно представители армянской интеллигенции, хотят *автономии*, т. е. отдельности, *особых* условий для турецкой Армении. В чем же дело?

Очевидно, под нелогичностью скрывается темная или затаенная мысль. Автономия нужна не только для того, чтобы турецким армянам жилось хорошо (как живет русским армянам), но и для *чего-то другого*. Кроме хорошей жизни, приверженцы «проекта» желают для турецкой Армении какого-то особого *плюса* по сравнению с Арменией русской.

В чем же состоит этот плюс? Вряд ли нужно особенно задумываться, чтобы разгадать эту загадку. Плюс будет состоять в большей степени самоуправления, в большей доле местной свободы, а может быть (кто знает?), в большей независимости от русского государства. При такой постановке вопроса можно начать рассуждать почти с математической точностью. Часть народа армянского, обладающая некоторым положительным плюсом по сравнению с другой частью, станет идеалом для последней, и обладание этим плюсом сделается тайным помыслом и желанием тех, кто плюса этого будет лишен.

Другими словами, Армения русская не к себе будет тянуть Армению турецкую, а сама будет тянуться к ней. На окраине своего государства мы создадим, таким образом, своими собственными руками центробежные стремления, которые при случае могут быть использованы нашими многочисленными врагами, и тогда в среде лояльнейшего и сроднившегося с Россией армянского народа мы можем возыметь целый ряд неожиданных и горестных трудностей.

Но, кроме отсутствия государственного смысла, в этом проекте есть еще внутренние несообразности и полная отрешенность от конкретной действительности.

В самом деле, турецкая Армения для приверженцев проекта, несмотря на видимую и как будто исключительную заботу именно о ней и только о ней, является замаскированным *средством*, а отнюдь не целью. Создание плюса, может быть, нужно не турецкой Армении, а только русской. Через утверждение плюса в турецкой Армении русские армяне могут надеяться в не столь отдаленном будущем овладеть этим плюсом и для *себя*. Видимое бескорыстие авторов проекта является на самом деле

очень «дипломатическим» и в восточном вкусе. Что турецкой Армении не нужна никакая «автономия» — в этом не может быть никакого сомнения. Кто сколько-нибудь знаком с звёрским бесправием, в котором живут турецкие армяне, тот не может не согласиться, что переход их в русское подданство будет для них выходом из почти адского состояния, т. е. настоящим блаженством. Как сообщают газеты, в настоящую минуту турки убивают армян за радость, которая *сквозит* в их лицах при вести о приближении русских войск. Велика должна быть радость эта, если ее не умеют скрыть при всей опасности быть убитым за ее обнаружение!

Конечно, не этим несчастным нужна «автономия». Если их перестанут грабить, насиловать, жечь и уничтожать, в самом буквальном, физическом смысле слова, — то это предел их желания. «Автономия» нужна для тех, кто не довольствуется сравнительно очень широкими правами, которыми пользуются русские армяне. Армяне имеют в России: безусловную свободу вероисповедания, совершенную церковную автономию, преподавание в школах на своем родном языке и полное политическое равноправие с коренным русским населением. Приверженцы «автономии» не довольствуются и этим. В таком случае они хотят больших прав, *чем те, коими пользуется в русском государстве само русское население.*

В этом желании как таковом нет ничего незаконного. Стремиться к свободе и к возможно более широкому самоуправлению естественно и неизбежно. Но форма этого стремления, облекающаяся в проект частичной и половинной «автономии», явно несостоятельна.

Русское государство и русский народ не могут допустить того, чтобы одна часть населения Российской империи обладала какими-то преимуществами и прерогативами сравнительно с другими частями населения. Стремление к такому плюсу, которым не обладает все население империи, является по замыслу своему антигосударственным и сепаратистским. Государственная жизнь, если она только развивается нормально (как это мы видим в Соединенном королевстве), идет от центра к периферии, а не от периферии к центру. Рост и развитие новых государственных форм должны быть делом все-российским и общероссийским, проходить через коренное население России к окраинам, а не обратно.

Проекты отдельных автономий, не основанные на общем принципе всероссийского законодательства, явля-

ются не ступенями к достижению новых, более свободных форм государственной жизни, а всего лишь помехой и задержкой, ибо здоровая государственность неизбежно вступает в борьбу с центробежными стремлениями, а эта борьба, вызывая напрасные и ненужные ожесточения, задерживает рост свободы внутри государства.

В такую ответственную и трудную эпоху, как наша, не следует и плодить бумажные проекты и без всякой нужды усложнять и без того сложную картину бесчисленных и разнообразных проблем, восставших со всех сторон перед Россией. Во всякого рода прогрессе движение идет двумя параллельными линиями. Одна линия отмечает нарастание *сложности*, ибо жизнь и потребности ее усложняются, другая же отмечает процесс *упрощения*. В достигнутой сложности производятся «сокращения» и сведения к более простым формам. Одна линия усложнения, без второй линии, упрощающей, очень скоро привела <бы> все человечество к настоящему хаосу.

Нам нужно стремиться переходить к новым, более сложным формам государственного строительства там, где этого повелительно требует жизнь (Польша, Константинополь, славянство), и упрощать те напрасные усложнения, которые вызываются не подлинными потребностями жизни, а отвлеченными «идеологиями» («украинофильство» и проект автономной турецкой Армении).

Последний проект особенно характерен своей явной надуманностью и неорганичностью.

Армяне турецкие должны получить то, что имеют армяне русские. Вся же воссоединенная Армения может дальше расти и политически развиваться лишь в ритме и в созвучии с общим ростом государственности *русской*. И, конечно, армянский народ ни о чем другом не мечтает.

ОСТРИЕ РУССКО-ПОЛЬСКИХ ОТНОШЕНИЙ

Вряд ли кто-нибудь станет отрицать, что острие русско-польских отношений — религиозное, не племенное, не территориальное, не политическое, не экономическое, а вероисповедное. Так было в жестокую годину Смутного времени, так есть, к великому счастью, и в ответственную годину настоящего светлого и ясного времени. Поляки одинаково с русскими народную душу свою полагают не в тленных феноменалистических планах истории, не в одном только материальном довольстве и не в воле к порабощению других народностей, а в разрешении неких вечных, онтологических задач, поставленных высшим смыслом истории и Божественной Правдой. Польша с великим порывом и страстью сознает себя священным авангардом *католичества* в его движении на Восток, Россия смиренно чувствует себя наиболее крупным всемирно-историческим телом *православия*. Конечно, кроме этого основного контраста, есть много и других более мелких контрастов. Но я намеренно от них отвлекаюсь.

Я обращаю внимание на религиозное острие вопроса, которое остается в силе при самом братском и солидарном разрешении всех других вопросов. Впрочем, я убежден, что шила в мешке никакой «дипломатией» и никакими дружественными и политическими умолчаниями не утаишь, и без самого усиленного внимания к острию, без новых творческих фактов религиозного порядка истинно братских отношений между Польшей и Россией не может установиться, даже если бы над этим стали трудиться много политиков, много дипломатов и много самых талантливых государственных людей.

Между русскими и поляками должен открыться существенный обмен мнений на тему об острие, произойти религиозное взаимоопределение. Это не может свершиться в один день, но это действительно необходимо. Что скажут поляки и как они отнесутся к проблеме религиозно-

го острия, это, конечно, покажет ближайшее будущее. Мы можем только сказать, что с великою жаждою ждем от них их слова и их религиозных высказываний. В надежде на то, что мое обращение не останется без ответа, я попытаюсь сформулировать то, что, по моему крайнему разумению, может сказать о религиозном острие православное русское сердце, то сердце, которое трепетно радуется сближению и братскому единению с великим единоплеменным народом, то сердце, которое хотело бы быть свободным как от конфессионального ослепления и исторических предрассудков, так и от малейшего забвения своих нетленных, вечных святынь.

Я много думал и размышлял и после долгого испытания вопроса со всех сторон пришел к выводу, что русское и православное сердце могло бы обратиться к полякам с такой приблизительно речью:

«Братья поляки! Не в пример многим народам, вы больше всего дорожите своим религиозным предназначением. Мессианская идея у вас расцветает особенно пышным мистическим цветом. Прежде всего примите от нас привет за эту особую страстность и особую патетичность вашего отношения к своему высшему, сверхисторическому назначению. Ваш повышенный, часто пламенный интерес к нетленному лику своего народа, ваши порывистые и возвышенные стремления постигнуть Богу предстоящую душу Польши не могут не находить в нас самого горячего отзвука. Мы также ищем своего лика не на земле, а на небе, мы также в лучших представителях нашего народного гения горняя мудствуем и горняя взыскуем. Несомненно, что мы, как и вы, вносим в религиозность черты нашей национальной психологии. Не в укор я хочу сказать это. В доме Отца обитателей много, и каждый горящий светильник пред престолом Господним желанен и навеки благословен. У нас может быть только одна забота — чтобы светильник чисто и свято горел.

Но в то же время мы, как и вы, душу свою полагаем не в своих народных особенностях как таковых, а в нашей верности и в нашем служении святыне сверхнародной и абсолютной. Для вас такая святыня — католичество, для нас — православие.

Не будем закрывать глаз. Между тем и другим — огромная разница. Я менее, чем кто-либо другой, склонен отрицать глубокую пропасть, разделяющую психологию религиозности католической от психологии религиозно-

сти православной. Еще менее склонен я затушевывать великое провиденциальное различие в судьбах и исторических путях Церкви восточной и Церкви западной. Но вот вопрос: заходит ли это разделение до *последней* мистической глубины? Что, одному Богу мы служим или же двум?

Не нужно холодной терпимости! Было бы тягчайшим взаимным оскорблением, если б русские и поляки, во имя нигилистического принципа ложно понятого либерализма, стали бы «терпеть» святых друг у друга приблизительно так, как просвещенное государство терпит на своей территории шаманство или другие формы древнейших, уже оставленных заблуждений. Такую терпимость с гордостью должны отклонить как русские, так и поляки. Эта терпимость означала бы взаимопрезрение — но тогда лучше уж открыто и насмерть бороться друг с другом! Это честнее и религиознее. К счастью, кроме холодной терпимости, есть узкий, но зато надежный и положительный путь. Если мы вступим на этот путь, перед нами откроются неожиданные исторические перспективы. Я постулирую некий *новый и творческий факт* в отношениях между католичеством и православием. Должно произойти новое религиозное взаимоотношение. Католичество и православие должны свершить акт церковного *взаимопризнания*. Под церковным взаимопризнанием я разумею не соединение Церквей, о котором пока страшно и трепетно помышлять, ибо оно нам рисуется чудесным, ослепительным, катастрофическим и потому мало зависящим от нашей исторической воли, а нечто гораздо более простое, предварительное и легко осуществимое и потому стоящее перед нами как некоторый долг и наша религиозная обязанность. Католики и православные должны прежде всего признать разделение между западной и восточной Церковью не онтологическим, а историческим. Мы бесконечно уважаем историю в ее религиозной конкретности и не думаем с ее великими образованиями обращаться легкомысленно. Но в то же время выше и больше истории — для нас онтология с ее нетленными святынями, и там, где история спорит и враждует с онтологией, там мы всегда и безусловно на стороне онтологии. Между католичеством и православием есть подлинное родство в онтологическом порядке. Как бы ни разделяли нас внешние формы и исторические новообразования — у нас есть некая несокрушимая общность в самых центральных святынях. Мы одинаково живем и

движемся таинствами; разными устами, но с одинаковым литургическим пафосом воспеваем Пречистую и Пренепорочную Матерь Светов * Признаём же *религиозно* эту общность, устраним раз навсегда, решительно, всякие сомнения в ней, и тогда перед нами падут массы ненужных, воздвигнутых злой человеческой волей преград. Прежде всего должен сгинуть *прозелитизм*. Границы между католичеством и православием пусть останутся те же самые, что существуют сейчас. Будем обращать в христианство зулусов и папуасов, кафров и готтентотов, но не будем обращать в христианство друг друга! Лучшие из православных богословов, наконец, твердые обычаи православной Церкви признают действительность и действительность таинств католической Церкви. Такие крупные представители католического богословия, как о. Пальмиери, признают религиозное *братство* православия. Нужно, чтобы эти голоса перестали быть единичными и вылились в форму некоторого общего канонического взаимопризнания. От этого взаимопризнания еще бесконечно далеко до желанного соединения Церквей. Очевидно, еще Церкви западной и восточной предстоит пережить огромный и, мнится нам, катастрофический, быть может, даже апокалипсический опыт, прежде чем рухнут великие преграды и над землей, уневестившейся и готовой к новой правде, просияет единое солнце нераздельной католической истины. Поэтому долго еще Церкви западной и восточной предстоит идти своими разными путями и свершать по-разному втайне единое дело. Но расходясь в путях до антиномизма, будем уважать друг в друге служение единому Богу, многочастне и многообразне раздающему Свои дары, многочастне и многообразне ставящему задачи и призвания векам и народам. Будем чувствовать единую глубину под нами, единое небо над нами и биение божественного единого Сердца в нас».

Еще несколько лет тому назад эти слова могли бы показаться общими, бледными и суммарными. Ибо онтологическое родство между католичеством и православием, кроме изуверов, никто не думал отрицать. Но к этому родству и в православии и в католичестве установилось с веками безразличное и холодное отношение. Поэтому говорить и напоминать о нем стало излишне и безрезультатно. Великий вихрь событий, переживаемых нами, здесь, как и во многом другом, чудесно приносит новые семена невидимых произрастаний, которые, быть может,

мы сподобимся увидеть еще своими глазами, если только найдется в вас добрая почва. Потоки жертвенной крови, которую в союзе и братстве льют католики и православные против единого и общего врага, обнажают с новой и огромною силою глубинную линию родства и единства. Война рождает в нас новый мистический опыт, создает новые постижения основных сил и тенденций истории. И такие мировые начала, как католичество и православие, обретаются в существенно новом соотношении.

Наш общий враг — германизм, одетый в броню милитаризма, в своей глубине и движущей сущности опознается как бунтующий и бушующий протестантизм. Не будем забывать относительной исторической правоты протестантизма. Но не будем закрывать глаз и на то шипение злобы, богохульства и величайшего религиозного отрицания, которое он фатальностью манифестирует в настоящей войне. Когда немецкие войска превращают костелы в конюшни и на престолах пьют и едят, как в кабаках, когда немецкие лейтенанты стреляют в чудесную реймскую храмину Божией Матери и в неистовстве посягают на столь же чудесную парижскую Ее храмину — мы, православные, чувствуем, что оскорбляются не в переносном, а в мистическом и буквальном смысле *наши* святыни, и мы негодуем не как просвещенные люди, не как моралисты, которым противно всякое надругание над святынею само по себе, даже если оно направлено на святыню последнего дикаря; нет, мы негодуем как *православные* на то, что тут оскорбили ту Самую Божию Матерь, перед Которой расprostирается ниц вся православная Русь. В Бельгии, Франции, Польше это Ее алтари, Ее святыни, Ее чудотворные лики и списки. И тут в этом общем порыве гнева и ужаса перед оскорблением святынь католики и православные неожиданно нападают на огненную и несокрушимую линию своего умопостигаемого родства. И верим, что нас сближает не только чувство гнева за одну святыню и чувство любви в преданности одной святыне, но и еще нечто более высокое и ослепительное. Мы верим, что Францию спас от растоптания и уничтожения невидимый Покров Богоматери, не раз проявлявшей Свою любовь к этой парадоксальной нации чудесным вмешательством в ее историю, — а в спасении Франции — и грядущее спасение Бельгии; мы верим, что Пречистая Дева своим Покровом сообщает русскому воинству ту несокрушимую сталь духа, о кото-

рую расшибаются тевтонские полчища и разбитые должны освободить от своего неистовства Польшу:

Будем же чутки к новому опыту, дарованному нам Провидением, будем послушны великим и глубоким внушениям истории, которая в существе есть раскрывающаяся воля Божия, постараемся из всех сил забыть раздоры и уже изжитую вражду и сольемся в дружном порыве братской любви и церковного взаимопризнания. И, как говорит апостол языков: «Будем *искать* того, что служит миру и ко взаимному назиданию» (Рим. 14, 19).

«И НА ЗЕМЛИ МИР»

25 декабря

«Слава в вышних Богу и на земли мир, в человецех благоволение»...* И вместо мира на земле — величайшая из всех войн и величайшая из всех распрей.

Когда зажглись рождественские звезды — сколько сердец на обширной Руси во всем мире содрогнулось от тоски и печали по далеким и близким — по братьям, по сыновьям, по нашим родным солдатам, которые в стуже и холоде, оторванные от своих, в этот великий вечер встречали в окопах, в траншеях, быть может, в штыковых атаках, под визг гранат и грохот орудийной пальбы — самый мирный и сказочный праздник, какой только имеется на земле.

«Вот оно благоволение в человецех, вот он мир на земле», — могли подумать многие, и видимый контраст между небесной правдой и земным морем ужасов как будто оправдывал эту малодушную мысль. У нас и вообще склонны поражаться контрастом между мирной верой нашей и воинственным нашим одушевлением, а в этот вечер удивление, тоска, страх за наше духовное состояние должны были стать как будто совсем законными и нормальными.

Но это только «как будто», только «видимо», только по внешнему и малодушному суждению.

Я думаю, что за много-много десятилетий мы не встречали Рождества более достойно, более свято, в более высоком настроении, чем в настоящее время, и, может быть, никогда, несмотря на все ужасы войны, душе нашей, всему народному нашему существу, не были ближе слова: «Слава в вышних Богу и на земли мир, в человецех благоволение».

Между Божьим миром и миром человеческим есть настоящий *антиномизм*. Мы говорим: *мир*, когда мы торгуем, посягаем, обманываем, когда одни задыхаются от работы на других, когда цивилизованные нации медленно сживают со свету стариннейшие дикие племена, ког-

да все в человечестве разделено на партии, группы, мнения, классы, организации, кружки и все враждуют против всех, борясь самым грубым и бесцеремонным образом за «места под солнцем», за власть, за преобладание, за сытость, за высокие идеи. И над всеми борющимися, над победителями и побежденными, ходит смерть и косит ровными, неумолимыми и непрерывными рядами человеческую жатву. И это называют миром!

Мир же Божий есть категория внутренняя и абсолютная. Он идет своими путями, иногда совпадая с миром человеческим, иногда расходясь с ним до величайшего контраста и отрицания. Мир Божий может расцветать в величайших потрясениях и катастрофах и вянуть, блекнуть, падать во времена человечески-мирные и «благоприятственные». Как кровавы, как беспокойны были столетия, когда христиан предавали всяким мучительствам! И станет ли кто-нибудь отрицать, что именно в эти столетия цветы Божьего мира с особою силою расцветали на земле,— с такой силой, что римские катакомбы до сих пор хранят в своем мраке их чудесное, исключительное благоухание? Сковорода всю жизнь, остервеняясь, странствовал, гонимый душевными бурями, по лесам и полям, и в этих видимых бросаниях с одного места на другое невидимо рос и укреплялся в нем мир душевный, мир Божий.

Но этот безусловный мир расходится не только со спокойными формами жизни. В себе самом он несет победу над смертью и, отменяя ее, вырывая внутреннее жало ее, порождает совсем особое отношение к смерти. Страшна становится смерть духовная, которая особенно процветает в «мирные времена», и совсем не страшна смерть физическая, которой так много в военные и бурные времена. И вот то, что является «миром» по доксе * человеческой, онтологически становится гибелью, смертью, враждой; то же, что люди малодушно признают за ужасы и потрясения, с религиозной точки зрения превращается в небесную тишину и лазурь.

О, конечно, не все войны и потрясения служат делу Божьего мира! Много, слишком много войн были сгущениями ненужной вражды и манифестациями непросветленных, стихийных сил. Но ведь мы говорим не о войнах вообще. Мы говорим о теперешнем Рождестве, о том, которое со вчерашнего вечера осенило Восток. Эта война имеет величайший духовный смысл, и ее целительную силу мы испытали в полной мере. Уже первые дни ее при-

несли чудесное, немыслимое в мирные времена — освобождение от водки. И вот завоевания настоящего *мира*: во все другие Рождества стоял пьяный гул, и сколько отвратительных сцен разыгрывалось на всем пространстве нашей родной земли! Теперь же война целительным подъемом чувства снесла и этот безобразный гул, и тяжелые сцены. Война вызвала в нас торжественное примирение с братом — с обиженной некогда Польшей. И это Рождество мы встречаем, облегченные сброшенною тяжестью, с настоящею победою над духом вражды и обиды.

Наша народная совесть уже давно не была так чиста, как в настоящую войну. Мы не боремся за себя, за свое материальное бытие. Мы ничего *не искали* в этой войне. Мы вовлечены в нее Божьим Промыслом, и для нас эта война прежде всего *жертвенный подвиг*, вольно и безропотно принятый на себя всем народом. Там, в окопах, творится настоящее таинство нашей истории и свершаются величайшие напряжения нашей народной воли. Или в мирные времена мы никуда не годимся и не смеем говорить ни о каком «мире на земле», или сейчас, в священной борьбе, мы свершаем величайшее завоевание Божьего мира и жертвенной кровью многострадального нашего воинства мы обретаем небывалое, не пережитое еще нами «благоволение в человецех».

Антиномия Божьего и человеческого мира никогда, кажется, не воплощалась в истории с такой остротой и в таких масштабах. Но ведь рождественское благовестие пастухам говорит о мире Божьем, а не человеческом и о благоволении внутреннем, а не внешнем. Поэтому мы можем с радостью думать, что в прошлые «мирные» времена мы были бесконечно дальше от этого благовестия, чем в настоящие времена смятения и борьбы народов, и что вот, наконец, наступило Рождество, когда мы приблизились, как никогда, к настоящему, внутреннему Божьему миру. И пусть малодушные сомневаются и удивляются, мы же, чувствуя себя в живой цепи народного чувства и священного народного дела, посреди всех испытаний и ужасов, с удвоенной верой скажем:

«Слава в вышних Богу и на земли мир, в человецех благоволение».

ОБЩЕЕ ДЕЛО

I

Сейчас у нас настает трудное время. В начале войны по всей России прокатилась волна мощного возбуждения. Даже слабые и сомневающиеся, высоко приподнятые небывалым приливом народного самосознания, кричали сильные слова и готовы были «пророчествовать». Теперь волна схлынула, и вот те, кто не жили своею силою и своею верою, прямо с гребня хлюпнулись в ямы и, потеряв «начало движения», стали роптать, сомневаться, с жадностью подхватывать вздорные слухи и всеми правдами и неправдами «разводить» тягостный, душный, предательский пессимизм.

Мы не думаем, чтобы волна высокого одушевления и подъема, которая для всех захваченных ею дала совсем особое и *новое чувство России*, схлынула в какое-то небытие. Волна схлынула туда, откуда пришла, т. е. в неисследимое море народного чувства и народного глубинного бытия. Это море как было, так и осталось бездонным, неисчерпаемым, таинственным, беспредельно могучим. Одушевление по какому-то высшему биологическому закону направилось в те органы народного организма, в коих сосредоточилось все будущее России, т. е. в воинство наше, в руках которого чудесным сплетением судьбы очутились наша национальная жизнь и наша национальная смерть. Произошел несомненный отлив энтузиазма, и только тайным передвижением всех энергий народной воли можно объяснить нечеловеческое напряжение, нечеловеческую выносливость и нечеловеческое мужество наших серых богатырей *.

Наша народная воля — там, на полях сражения; это очевидно и несомненно: она гигантскими буквами пишет в истории героический и трагический эпос, перед которым давние были Гомера кажутся почти детской игрой и забавой. И это отрадное и мудрое сосредоточение всех энергий народа в том пункте, где они в данный момент

более всего нужны,— своим фатальным и тяжелым коррелятом имеет оскудение энтузиазма в тылу, падение духа и уверенности в тех, кто остался у своих очагов, в спокойных условиях мирной жизни.

II

Свершается поистине нечто странное и парадоксальное. В то время как *материально* Россия питает и всячески поддерживает армию, принимает раненых, делает бесконечные сборы на нужды войны, устраивает семьи ушедших, посылает все новые и новые поезда снарядов и резервов,— в это время *духовно* Россия сама питается армией, поддерживается ее непоколебимою верою, ее сосредоточенным спокойствием или, говоря проще, ее героизмом: по крайней мере, это относится к образованным, читающим и рассуждающим, интеллигентным и полунинтеллигентным классам.

Выходит, таким образом, что на плечи армии возлагаются вместо одной две тяжелейшие задачи: она должна бороться и нас ободрять. Она должна жертвенной гибелью многих тысяч своих славных сынов спасти нас и детей наших от ужасов германского завоевания и в то же время пылать не только воинским, специфически боевым одушевлением, относящимся, так сказать, к стратегической обстановке войны, но еще быть духовной опорой российского «существования» и обывательства, скалой, сокрушающей утомительную непрерывную «зыбь и рябь» с тылу идущего скептицизма.

Вряд ли кто-нибудь станет настаивать, что такое положение нормально. Конечно, двойная страда украшает двойной славой нашу армию. Кроме героизма военного, она стяжает нетленные венцы героизма духовного. Но это вряд ли делает честь оставшимся, вряд ли украшает страну, как бы выславшую из себя все героическое и духовно через это «обнищавшую». Больше того: такое положение таит в себе величайшую опасность и ставит под риск все достигнутое, все высшие цели войны.

Раненые солдаты и офицеры в один голос говорят, что при всех испытаниях и лишениях, которым они подвергаются, больше всего их поддерживает то, что за собой они чувствуют свой народ. Малейший знак внимания, коробка папирос или теплые рукавицы, пришедшие от «сво-

их», переживаются ими как великая радость только потому, что они особенно жадны к каждой невидимой, *эфирной ниточке*, которая тянется к ним из далекой родины. В этих «ниточках» у них есть страстная и совершенно духовная потребность. Участники японской войны отмечают, что настоящая война радикально отлична от той войны прежде всего тем, что тогда за ними расстилась чудовищная *пустота*, почти полный отрыв от «эфирного тела» России, теперь же воюет Россия, а не полки и дивизии, и каждый солдат себя чувствует частичкой гигантского общего дела, не отвлеченно-военного дела, но и дела всероссийского и даже всечеловеческого. И не в расстояниях тут дело — не в том, что теперь война ведется близко, под боком. Сибирские полки, принимавшие участие в сарыкамышской победе *, едва ли не дальше брошены от места своих стоянок, чем когда они сражались в Манчжурии.

«Ниточки» важны не как пути сообщения в буквальном смысле слова, не как то, что физически сокращает пространство, а как средство общения, как то, что духовно единит с невидимой, оставленной позади родиной.

III

Говоря об опасности, я вовсе не хочу сказать, что нитей, бегущих от оставшихся к ушедшим на бранную страду, мало. К счастью, их очень много. Армия и Россия — единое тело и единый организм. Но эти нити, связующие и объединяющие, относятся к определенным порядкам. В отношении к армии у нас много самых лучших чувств: жалости, сочувствия, опасений, боязни, восторга — все переживания, в которых мы являемся исключительно *воспринимающей* стороной. Они дают, а мы принимаем. Они действуют, а мы следим за ними взволнованным чувством. Мы всячески стараемся обставить их материально, но все, что мы делаем для них, сводится лишь к улучшению тех условий и той обстановки, в которых они действуют, а отнюдь не к самому действию их, в котором никакого участия мы не принимаем. Они побеждают — мы восторгаемся; они терпят частичные неудачи — мы падаем духом. Но само действие есть всецелое дело *их*, и тут они помощи от нас никакой не имеют.

Между тем мы могли бы быть настоящими участниками их подвига, и не вступая в ряды их. Ведь кроме активности внешней, есть активность *внутренняя*. Она не видна для глаза, но она столь же действительна, как и активность внешняя. Мы должны внутренне войти в дело их и, кроме нитей сочувствия и страдания, протянуть массу эфирных нитей, по которым вливались бы в них наша решимость, наше бесповоротное решение, либо сделать все дело до конца, либо совсем перестать существовать. Мне кажется, что в глубинах своих народ так и относится к этой войне. Я слышал, как один старик говорил: «Войско побьют, мы сами встанем, а тому, что немец задумал, быть не допустим». Армия должна чувствовать, что за ее спиною сосредоточены беспредельные количества *потенциальной* энергии, каждую минуту готовой перейти в «кинетическое» состояние. Тогда она будет чувствовать себя не единственным действующим лицом, а лишь первыми рядами, за которыми в нужную минуту может встать весь народ.

Это относится не к цифре резервов, которые мы можем выставить, а к *качеству* самого дела. Армия должна чувствовать за собой не только миллионы возможных воинов, не только огромное, подавляющее *число* их, но и внутреннюю беспредельность народного решения, его авторитетное единодушие и целостность.

В платоновском «Пиршестве» Алкивиад рассказывает, что в одной битве, когда греки были разбиты и им пришлось спешно отступать, Сократ выказал необыкновенное присутствие духа. В то время как товарищи его бежали и в растерянности были настигаемы и поражаемы врагами, Сократ медленно и спокойно шел, но с таким грозным видом и с такой решимостью дорого продать свою жизнь, что никто из преследующих не осмеливался к нему приблизиться, а свои, смотря на него, оправлялись от страха и вновь становились грозными для врагов. Вот великолепный пример того, что может сделать одна внутренняя решимость! Сократ не размахивал мечом, не бросался сам на преследующих, но зато *потенциал неожиданных воинственных действий* в нем был столь велик и столь красноречив, что его молчаливое спокойствие и сосредоточенная воля без всяких внешних движений с его стороны заставляли даже разгоряченных врагов избегать приближения к нему.

Говорят, что Вильгельм цинично сказал, что нервы у немцев крепче и лучше, чем у русских, и потому победят

немцы. Нельзя отрицать, что немцы весь XIX век с великим усердием изучали «нервы», и по этой части они — великие знатоки. Но за нервами они *проглядели душу*. Внутренняя решимость есть дело души, а когда душа народа бесповоротно и твердо решит быть готовой каждую минуту перевести в актуальное состояние бесконечные запасы своих скрытых энергий, тогда, конечно, никакие немецкие нервы не выдержат, ибо поистине невыносимо зрелище 170-миллионного народа, который с сократическим спокойствием и упорством решил двигаться туда, куда велит двигаться история, и делать дело, возложенное на него Провидением.

IV

Мы должны понять наконец, что в величайших событиях нашего времени никто не должен, не смеет считать себя *частным* человеком. Больше чем когда-нибудь становятся действительными слова Евангелия: «Кто не за нас, тот против нас; *кто не собирает, тот расточает*»*. Мы ответственны не только за наши поступки и за наши слова, *но и за наши настроения*. Жадно схватывать непроверенные слухи, раздувать заминки и неудачи, преуменьшать флегмой или сомнением огромные успехи, вообще суетиться, сплетничать, наговаривать вокруг мировых событий — это значит вовсе не оставаться в стороне («я-то тут ни при чем», «что слышал, то и передаю», «да ведь я не сомневаюсь в успехе»), а самым реальным образом участвовать в событиях, но только не в положительном, а в отрицательном смысле, т. е. помогая силам враждебным и предавая дело свое. Мы без конца восторгаемся и гордимся светлым героизмом нашего воинства и все же думаем, что сталь духа, несокрушимая энергия веры в свое историческое призвание и в правоту и провиденциальность своего дела должны коваться не на полях сражения (или по крайней мере не только на них), а в том глубинном сердце всего нашего народного существа, к которому живым образом относится сердце каждого из нас. Иначе нам грозит двойная опасность: внешняя и внутренняя.

Внешняя — потому что, не будучи сами активны и «решительны», мы изолируем духовно армию и тем *ослабляем* ее в борьбе, из которой она может выйти победи-

тельницей лишь после величайших испытаний; внутренняя — потому что после войны нам предстоит и свое собственное сложное устройство и ответственное участие в мировом строительстве. Если мы будем сейчас идти на буксире у военных событий, потеряв всякое участие в них, влекомые их фатальным нагромождением, если мы будем созерцателями, а не созидателями первых звеньев в огромной цепи свершений, которую открывает теперешняя война, то, конечно, мы будем откинута властным потоком грядущих событий, как «рабы ничего не стоящие», и слава великих дел пройдет *мимо* нас.

НЕНУЖНЫЕ РЫДАНИЯ

I

Еще не кончилась великая галицийская битва, еще под Люблином шел ужасающий бой, когда некоторые части русского общества вдруг забеспокоились о судьбах германской культуры. На страницах «Русских Ведомостей» началась робкая защита немецких «культурных ценностей» от каких-то неясно сформулированных опасностей, а затем благородное печалование, как занятие легкое и не требующее предварительной подготовки, стало излюбленным лозунгом многих бесед, обсуждений, статей и фельетончиков. Кого мы только не видели в представительной роли менторов, разъяренно и запретительно встречавших каждую попытку критически разобраться в потрясающем выступлении германизма! Те, кому Лютер «Гекубой» был *, а сочинения Канта знакомы были по методу «гусиных лапок» («мой дядя видал, как их барин едал»), от критики и анализа волновались и — увы! — ругались больше всего.

Печальники германской культуры, во всеуслышание творившие над нею плач и рыдания, старались задропироваться в самые благородные и почти что не-человечески возвышенные чувства. Если бы не лексикон бранных слов, сыпавшийся с их возвышенных позиций на головы тех, кто осмеливался думать так, как требовала логика и факты, я бы готов был просто умиляться этой чисто российской картине маниловского добродушия и маниловских всеобщих, универсальных объятий.

Но ведь все-таки жизнь трезва и серьезна, и хотя Маниловым не до логики, все же нужно разгонять их даже самые возвышенные туманы, ибо обыкновенное свойство таких туманов — скрывать и прятать от бедных жителей земли солнечные вершины подлинных горных громад.

В стенаниях над германской культурой при всем желании нельзя отыскать *ni gime ni raison* **: — «рифмы»

потому, что во всей обстановке русской жизни и в характере нашего воинства нет и следа каких-нибудь сокрушительных тенденций, «смысла» — потому, что подлинная культура *неуничтожима* и сама в себе таит силу бессмертия и торжества над потоком событий и даже самых катастрофических столкновений.

Конечно, при столкновении народов неизбежно кое-что гибнет и разрушается. Но если бы российские плакальщицы слезы свои лили вообще обо всей культуре, а не в частности лишь о немецкой, то они должны были первые «заплачки» свои начинать с действительных немецких зверств над лувенской библиотекой и над Реймским собором, а не с возможных и лишь чаемых ими «русских» посягательств на немецкую культуру. И даже первые и самые обильные ручьи слез они должны были бы пускать о совершенно бесспорном и беспримерном внутреннем падении немецкого народа, о внутреннем его одичании, а не о тех внешних разрушениях, к которым одичание это привело.

Неря российских hoch-почитателей * немецкой культуры объясняются лишь установившимися навыками априорно, наперед презирать всякое русское дело, щедрым авансом обливать подозрительным недоверием всякое русское начинание. Ибо в типе людей, о которых я говорю, как у Януса, два лика. К Западу они повернуты Маниловыми, к России — бесцеремонными Собакевичами. Логически же *φρῆνος* ** их никак оправдан быть не может.

II

Прежде всего все известия с театра военных действий дружно говорят нам о том, что русское воинство с поразительной бережностью относится к памятникам и монументам, которые им встречаются. Где было возможно, в исторических замках польских была расставлена стража для охраны их от местных грабителей, а не от проходящих русских войск. Даже костелы, с которых производился пулеметный обстрел, большей частью щадились русской артиллерией. Если Господь сподобит нас войти в глубь Германии и в один прекрасный день очутиться *unter den Linden****, я убежден, что не только Пергамский музей или полотна Боттичели будут охраняться нашими серыми шинелями от случайных настроений бер-

линской толпы, но даже минарет пошлости, Siegessäule *, будет чувствовать себя в величайшей безопасности среди моря русских солдат, и два ряда макулатурных прусских кумиров, приведших Германию по Sieges-Allée** к современному краху гордой империи, будут безмятежно слушать веселые песни драгун и казаков. И это не потому только, что будет отдан такой приказ, а по внутреннему нерасположению русского человека к бессмысленным «сокрушениям». Один опытный офицер, участник августовских боев, очень веско сказал на тему о русском солдате: «Если бы я даже приказал стрелять в мирных жителей, мои солдаты меня бы не послушали!»...

Итак, какая же опасность угрожает немецкой культуре? Если оставить в стороне материальные памятники и перейти к ее книжным богатствам, то тут лживые опасения российских плакальщиков окажутся еще менее уместными. Вы опасаетесь за Шиллера, Гете, Гегеля, Ницше и проч., и проч., и проч.— в каком смысле? Все написанное ими остается в абсолютной неприкосновенности не только в книгохранилищах Германии, но и во всех русских библиотеках, казенных, общественных, университетских, городских, частных. Материальный доступ к ним остается безусловно свободным для всех и каждого. Никаких ограничений, никаких препятствий, никаких посягательств на них не только не предвидится, но и не может предвидеться. Это так ясно, что спору об этом не может быть.

В чем же дело? Und irae, unde invectiva perpetua? ***

Единственная угроза, действительно висящая над тем слитным явлением, которое называется германской культурой,— это угроза *всестороннего духовного пересмотра*. Но страх перед этой угрозой есть страх совершенно бесовский, низкий и недостойный, и внутреннее его неблагородство и внешнюю его «заинтересованность» при всяком удобном случае необходимо выставлять во всей неприглядности и наготѣ.

III

В немецкой культуре за последние десятилетия подчеркнулась одна особенность: ее экспорт в различные страны перестал быть естественным и стал форсированным, т. е. искусственно вздутым путем системы особого

тонкого протекционизма. Усвоение благ немецкой культуры — в совершенном параллелизме с усвоением благ немецкой промышленности — из добровольного, основанного на вольной воле и охоте усваивающих, превратилось в нечто принудительное и насильственное. Если в торговле немецкую фабричную дрянь вперед продвигал вызывающе бряцавший меч Гогенцоллернов *, то форсированные порции немецкой культуры, и притом самой новейшей и часто низкопробной марки, заставляли поглощать соседние страны — и в особенности Россию — искусная машина немецких университетов и ловкие культурно-промышленные организации, открывавшие филиальные отделения по нашим весям и городам. Прошедшие немецкую муштру насильно впихивали нам в рот «Кассиреров» ** и каждое новое прозрение какой-нибудь провинциальной немецкой знаменитости, а русские «филиалы» немецких фирм заставляли за большие деньги подписываться на роскошные томы акционерных изданий, в коих самым недвусмысленным образом унижались Россия и прочие страны и восхвалялась Германия с Австрией ¹.

Это нарушение свободного отношения к немецкой культуре грозило нам неисчислимыми бедствиями, от которых, к счастью, избавила нас война. Здоровый народ чужую культуру может усваивать лишь *свободно*, по собственному почину и выбору, без комиссионерских указаний и настаиваний со стороны заинтересованных фирм и лиц. Это — совершенная аксиома; и то, что мы силою вещей как бы вернулись к некоему исходному пункту, вновь обретя свободу и право любить и признавать в немецкой культуре лишь то, что в ней достойно любви и признания, и отвергать то, что нам вовсе не нужно и что нам усиленно всеми правдами и неправдами навязывают ее многочисленные коммивояжеры — русские или немецкие — все равно, — это должно быть великой радостью для всех живущих в свободе и духе и гнушающихся даже ловко замаскированного принуждения и насилия. Если находятся люди, которые радость эту хотят отнять и исподволь подготовить нас к новым духовным насилиям после войны, то мы с этим должны бороться самым энергичным образом и указать на два обстоятельства, чрезвычайно важных.

Яркий пример: 8-томная «История человечества» Гельмонта ***

IV

Во-первых, люди, даже с видимым бескорыстием работающие pour le roi de Prusse *, на самом деле являясь глубоко заинтересованными в своей работе. Не зная ничего, кроме немецкой культуры, ухлопав на нее все свои силы и все свое время — они не могут отказаться от своих занятий и от соответствующих форм деятельности не только во имя принципа или идеи, а и во имя грубой, чисто житейской необходимости. Они заинтересованы в восстановлении форсированного и насильственного экспорта немецкой культуры в нашу страну совершенно наподобие того, как заинтересован в восстановлении винной монополии многочисленный штат служащих, оставшихся без места после всероссийской отмены форсированного потребления водки. Какое бы участие ни возбуждали в нас личные судьбы всех пострадавших от войн все же национальное здоровье, духовное и физическое должно занимать безусловно первое место, и всем участникам форсированного, насильственного и непрошеного культуртрегерства мы можем дать совет приискать на обширной ниве свободного и вселенского дела в которое вступила уже Россия, более подходящие занятия.

Во-вторых, форсировка губит и отравляет не только духовную жизнь России, но и разрушает самую драгоценную и чистую сердцевину немецкой культуры. Русского колосса не очень-то легко «провести» до конца. Но упрямой и принудительной подачей второсортных и третьесортных фабрикатов в нем можно вызвать такую же вредную и глубоко нежелательную реакцию против сокровищ немецкого духа. Если нас будут ловить бепортеры через двери, окна, потолки и полы преследовать музыкой Рихарда Штрауса, мы можем на время потешить охоту слушать Баха или Моцарта. Пронзительный синкретизмом Дрекса **, подающего с приправами «философию тожества», может отбить желание на целые месяцы читать самого великого Шеллинга. Ввозимые же к нам многочисленные фальсификации немецких ученых в антропологии, истории (особенно русской) и других науках, насытивши нас, должны неизбежно вызвать величайшее недоверие и к подлинно бескорыстным немецким исследованиям.

V

Война спасительным вихрем снесла чрезвычайно много нежелательного в нашем отношении к Германии. Как бы ни распинались hoch-почитатели немецкой культуры, как бы ни плакали они в сострадательные жилеты почтенных маниловских газет — прошлые принуждения и насилия немецкого культурного экспорта, Бог даст, не будут возвращены. Все глубокое в русском обществе почувствовало потребность беспристрастно пересмотреть всю совокупность германской культуры и, воспользовавшись огромным светом этой войны, переоценить и переиспытать многое из того, что раньше нами легкомысленно принималось на веру и даже почти по гипнозу. Что много немецкой мишуры и немецкого фальсификаторства горит в огненном испытании мирового потрясения — это совершенно несомненно. Участвуя в этом великом сражении, мы можем только благословлять языки Божьего пламени, которые яростно лижут и испепеляют бумажные кумиры германского производства. Подлинное же золото германского духа, конечно, в испытании огнем только очистится и обновится, и если наши российские плакальщики, теряющие в германском пожаре все свои бумажные состояния, имеют в виду, кроме своих бумажек, и это чистое золото, они могут успокоиться: русский народ слишком *всечеловечен* по глубочайшим устремлениям своего духа, чтобы пренебречь слитками чистого золота всечеловечности, сияющей на вершинах германской культуры.

Еще немцы учили нас исключительности. Наши же немецкие женщины.

приз
нам

ЧТО ТАКОЕ ФОРСИРОВКА?

I

Что такое *форсировка* немецкой культуры? Если мы разберемся в этом явлении, мы придем к любопытным выводам.

В немецкой культуре мы видим *двойную* форсировку: внутреннюю и внешнюю. Внутренняя форсировка заключается в том, что, питая мечты о всемирном владычестве и в то же время находясь посреди культурных наций, которые быстрым темпом «прогрессируют» и развиваются, Германия принуждена проникаться особым лозунгом: не только не отставать от соседей, но и *во что бы то ни стало их обгонять*. Как говорит остроумно Вяч. Иванов, немцы над всем европейским хотели бы поставить марку: *über* *. В этом напряжении, напряжении до надрыва, есть глубокая внутренняя опасность. Немцы как бы забыли, что в высших областях жизни духа работа и напряжение человеческой воли есть только *одно* из условий созидания, что без вдохновения, без озарения, без даров свыше, без гениальности совершенно невозможно производить подлинные *κτῆματα εἰς αἰεί* **.

Есть дарования, которые появляются раз в столетия. Есть гении, которые приходят на землю однажды в тысячелетия. Вы можете сколько угодно напрягать человеческую волю, тужиться и потеть, и все же вы не напишете хорошего стихотворения, если вы не поэт. Форсируйте сколько угодно мелкие поэтические дарования, и все же раздуть их до размеров Гете или Шиллера, а тем более Данта или Платона невозможно, немислимо. Есть же внутренний предел работе и «вымогательству». Современные немцы совершенно забыли, что Достоевского или Чехова так же не выдумаешь, так же не высосешь из пальца, как в Гамбурге не сделаешь луны. Вершины национальных культур находятся в сфере благодатной свободы, ибо дух, истинный дух, в коем подлинно новые откровения, дышит где хочет, и машиной, организацией,

университетами, учеными обществами его нельзя «вынудить», нельзя захватить насильственно. То, что *есть* в смысле подлинной гениальности в нации,— то и *есть*; нельзя сделать так, чтобы истинно сущего не было, но нельзя сделать, смастерить истинно сущее из каких-нибудь суррогатов.

Никакая форсировка не может повысить уровень *гениальности* в нации. Я даже думаю, что обратно: форсировка неизбежно влечет понижение в падение, ибо гениальность — свобода, форсировка же — не свобода. В немецкой культуре XIX века мы замечаем ускорение любопытного *сальеризма*. Когда живой поток творчества иссякает и начинает бить в других странах, Германия в нервическом возбуждении не хочет признать совершившегося факта, не хочет благоговейно склониться перед явлением гения в чужом народе. Снедаемая отсутствием высшего бескорыстия, она напрягается изо всех сил, чтобы создавать суррогаты гениальности, шумом «работы» заглушить духовное превосходство других наций, и, если можно, убить в них их высшее, что возникло в них по Божьему дару, своими машинными, методологическими, вымученными созданиями. Так повторяется в мировых масштабах пушкинская история Моцарта и Сальери. Когеном или Риккертом они пытаются убить явление Вл. Соловьева, Гауптманом заслоняются от Достоевского, а ничтожным Зудерманом — от Толстого и Чехова* Немецкий Сальери на все способен, кроме откровенного и сердечного признания, что он со своей работой, со своим потом и напряжением затмевается, внутренне и духовно, первыми гениальными манифестациями новой, возрастающей силы.

II

Но как ни завистлив и душевно слеп Сальери, он все же не может не чувствовать, что Духа Святого не купишь ни за какую «работу», что симония в духовных планах фактически невозможна, и потому внутреннюю форсировку он все более и более сочетает с форсировкой внешней, которая дает ему возможность если не господствовать в самом деле, то хоть утешаться иллюзией «энического» первенства и внешним образом удерживать в своих руках подольше и побольше какие-то общие вожжи в стремительном беге европейского развития.

Форсировка внешняя есть не что иное, как перенесение центра тяжести с *качества* на *количество*. Что не удастся делать «мытьем», то пытаются наверстать «катаньем». Если немцы не могут больше первенствовать в первоклассных созданиях духа — и это становится им очевидно, — то, чтобы спасти честь Vaterland'a, они, во-первых, окружают самих себя китайской стеною второклассного культурного производства и загораживаются ею от высшего питания своего национального духа новыми прозрениями и новыми достижениями своих соседей; во-вторых, в гордом порыве во что бы то ни стало «учить», подымать других, а не себя, непременно духовно экспортировать, а не импортировать, они закидывают из-за китайской стены все страны света третьесортными, чисто немецкими *продукциями*, созданными лихорадочным возбуждением больной воли, которая варится в своем собственном соку и с каждым десятилетием все больше и больше отъединяется от мира, все более и более оскудевает чертами всечеловечности и, так сказать, внутренне все более и более провинциализируется. И тут наблюдается удивительный парадокс: в то время как культурное немецкое коммивояжерство захватывает все страны света и рейсы всяких «Северных Ллойдов» *, говоря символически, покрывают густой сетью все моря и океаны земного шара, — в это время внутренне германская культура суживается до каких-то невероятных мелких размеров и забирается в истинно немецкие щели, явно лишенные какого бы то ни было общечеловеческого значения.

У нас в полуобразованных кругах общества, а также среди «ученой» молодежи распространено изумление перед мощной динамикой всестороннего немецкого производства. Во многих русских душах вы чувствуете застывший испуг перед этим непрерывным потоком книг, каталогов, изданий, философских «пере-систем», культурных новинок, krawattenhalter'ов **, зажигалок, электрических фонарей и всяких патентованных средств. Вот она, сфера, где Н. А. Бердяев мог с большей удачей исследовать «вечно бабье в русской душе» ***. Тут действительно залежи русского рабства, и эти залежи так глубоки, что даже война, даже потрясение всего мира не может изгладить магического испуга перед германской культурой и закрыть застывшие в изумлении рты русских еш-почитателей.

Под феноменологическую оболочку мнимых богатств современная германская культура таит великую духов-

ную скудость и нищету. В первоклассном, в гениальном — даже в области культуры, а не в общей жизни *духа* — со второй четверти XIX столетия Россия решительно начинает преобладать над Германией. В России расцвет литературы и глубочайшей художественной мысли достигает всечеловеческих вершин в Достоевском и Толстом. Явление Достоевского — совершенно *новое* в истории мирового сознания, звучащее откровением для всех культур мира, а не для одной Германии, — ничего равного не находит себе в европейской современности. Обильно и гениально зацветает русская музыка, скульптура, живопись, поэзия и философия, с могучей и первоначальной природностью в духе и благодати.

Форсированная немецкая культура в чудесный и, несмотря на всю свою роскошь, молодой сад русской культуры врывается в последние десятилетия перед войной буйным и насильственным бурьяном. У бурьяна могучая «биологичность». Динамика захвата и удушения в нем грандиозна, невероятна. И если бы в истории господствовала одна плоть и одна материя — судьба русского сада и русского культурного плодоношения была бы предрешена. Через несколько десятилетий мы превратились бы в «навоз» того обширного «скотоводного дела», которое раскинула бы на всю Европу и Азию Германия. Но Вышний Садовник не позволил бурьяну заглушить и нежные всходы русской культуры. Очевидно, миру нужны еще новые расцветы и благоуханное новое творчество. Зазвенели серпы и мотыги, и немецкий бурьян стал густыми рядами валиться, освобождая насильно захваченную почву.

III

У каждого народа есть внутренний ритм своей жизни. Все заимствования и все научения от других национальных культур идут во благо ему, если находятся в гармонии с этим ритмом или претворяются им. Но как только начинается насильственная прививка или форсированный ввоз — в жизни народа обнаруживаются расстройства. Различие ритмов, насильственно соединяемых, вызывает мучительные *перебои*. Эти перебои могут приводить к тяжелой трагедии. Дело Петра Великого было настоящим разрывом старорусского ритма жизни. И столетие понадобилось для того, чтобы организм русского

народа выработал новые национальные ткани, которые и закрыли место хирургической операции, произведенной Петром. Древние греки с великим искусством умели по-своему ритмизировать все ввозимое к ним. Они мгновенно претворяли в свое и орнамент, и архитектурную форму, и линию, и мелодию, и музыкальный инструмент, и болезнь культурного раздвоения и перебои оставались им почти неизвестны.

Если бы рядом с Россией находилась страна с органически развивающейся культурой, Россия легко справлялась бы с культурным ввозом из этой страны. Высокая духовная культура Германии XVIII столетия и самого начала XIX столетия без всякой форсировки, естественно и свободно проникавшая в Россию, не могла создать никакого перебоя. Ритмы были разные, но зато и выбор был свободный и творческий, пресуществлявший получаемое. Баратынский, восхищаясь Гете, оставался самостоятельным поэтом. Жуковский, даже переводя Шиллера, сообщил ему особую русскую мелодичность. Хомяков жадно глотал «логику» Гегеля и в то же время философствовал глубоко по-русски. Какая-то нотка шиллеровского пафоса вошла навеки в душу Достоевского — русского из русских, — и кто же уследит судьбу этого маленького внушения в море его творческих идей и созданий?

Форсировка, начавшаяся с того момента, как стало иссякать подлинное творчество в немецкой культуре, совершенно меняет все дело. Она обращается не к высшим представителям русской мысли и русского художественного гения, а к огромным *количествам* средних русских людей, к интеллигентным массам, которые неспособны ничего претворять, ибо не одарены творческим духом. Эти массы совершенно механически поглощали немецкие культурные внушения, которые стали их подстерегать буквально на каждом шагу и со всех сторон; раздувались от прочитанных немецких книг, не перерабатывая их, «фаршировались» маленькими немецкими идеями и сами в свою очередь становились автоматами-передатчиками полученных внушений, мыслившими не своими мыслями, говорившими не своими словами. Параллельно с превращением России в экономическую колонию Германии шел *crescendo* * процесс германизирования всего умственного и духовного обихода среднего русского «просвещенного» человека. Перед войною насыщенность «культурными» внушениями германизма дошла до пре-

дела, и те, кто были более чуткими, чувствовали в воздухе приближение страшной грозы.

Русская духовная стихия незаметно, постепенно и систематически вытеснялась из всей совокупности русской жизни. Ей приходилось все отступать и отступать, уступать один уголок русской жизни за другим, и наконец дело дошло до точки. Русской духовной стихии приходилось выбирать между каким-то грандиозным отпором и собственной смертью. Перебой двух ритмов, до полярности не схожих, стал чудовищным, невыносимым. Аккумуляция электричества, сгущение грозowych туч, готовых разразиться страшнейшим потрясением, рождались естественно из этого напряженного положения дел.

Когда Австрия объявила войну Сербии, в воздухе уже вспыхивали молнии. Достаточно было Германии обнажить свой меч, чтобы все накопившиеся энергии разразились ураганом всероссийского подъема, и перед кровавым кайзером встала новая Россия, единая, уверенная в своем призвании, с светлым решением или умереть, или свое дело, всеславянское, всечеловеческое, отстоять до конца.

Так форсировка немецкой культуры, принеся много бедствий и унижений России, в виде «кармы» * за свое насильничество и за то, что посягнула на духовную суть России, — против всякой воли своей, исподволь приготовила духовный отпор и восстание против себя; когда Германия захотела пожать плоды своих долгих «культурных» трудов и мечом своим дать *сoup de grâces* ** уже ранее «мирно завоеванной» стране — в России мощно проснулась ее духовная сущность и перед немцами вдруг вместо веселого пира и грабежа встала грозная и неумолимая их судьба.

НАЛЕТ ВАЛЬКИРИЙ *

(Ответ Н. А. Бердяеву)

I

На славянофильство сыпятся нападки. Ему не могут простить ужасной вины: оно воскресает; больше того, воскресает в новых, неожиданных, непредвиденных критической формах. Это вызывает пламенное негодование в самых различных людях, и увы! — в негодовании этом *se touchent les extrémités* ** — шестидесятник А. Кизиветтер встречается с самым авангардным мистиком Н. Бердяевым.

Гимназические аккорды меланхолических излияний шестидесятников не вызывают желания их разбирать. Гимназии созданы для того, чтобы их кончать, и работы засидевшихся гимназистов могут серьезно интересовать лишь гг. педагогов. Совсем иного характера выступление Н. Бердяева. Его большая статья «О вечно бабьем в русской душе»*** — блестящий кавалерийский наезд. Но недаром Н. А. Бердяев стремится быть на самом высоком гребне самой передовой волны современности. Конь во плоти и оружие настоящее — для него уже *démodé*, «*ropriég*»****. Свой наезд он совершает в «духе» и все же в самом духе этого духа есть кавалерийский душок.

Прочитав книжку В. В. Розанова о войне***** Н. А. Бердяев с гусарскою широтою жеста вызывает его «к телефону» и с места в карьер начинает на него кричать: «Вы, Василий Васильевич, — баба, настоящая русская баба, даже баба мистическая, вечная. Спору нет — вы талантливы, но ваша талантливость бабья, слышите, *бабья*. Вы — гениальный представитель той бабьей и рабьей России, которой я объявляю войну. Вы легкомысленны, вы влюбчивы, вы блудливы, вы обожаете силу, вы пресмыкаетесь перед властью, — все из-за вашей бабьей природы. Я, Николай Бердяев, эту великую тайну ва-

шу и тайну русской души разглашаю... всем читателям «Биржевых Ведомостей».

В. В. Розанов в ужасе бросает трубку, а Н. А. Бердяев вдогонку бросает загадочные слова:

«То же самое передайте трем остальным...»

С величайшим изумлением в числе «трех остальных» я увидел себя.

Н. А. Бердяев мне друг. Когда обо мне или о деле, которое я защищаю, пишут фантазии и небылицы¹ наши ученые гимназисты, я обхожу их молчанием. Но когда человек близкий, которому все прекрасно известно, в таком-то странном порыве мешает все шашки и опрокидывает стол, на котором ведется игра, с очевидною целью вызвать общественное недоверие к своим партнерам, употребляя при этом недопустимые методы заведомо ложных публицистических «равенств»,— тогда молчание становится невозможным. Дело требует во что бы то ни стало защиты; и, кроме того, если б на свое серьезное нападение Бердяев не получил никакого ответа, он мог бы, пожалуй, обидеться и решить, что и его причисляют к «гимназистам».

II

«Розанов,— говорит Бердяев,— не боится противоречий, потому что противоречий не боится биология, их боится лишь логика». Но боится ли логики сам Бердяев? И боится ли его логика тех нелогичностей, в коих бесстрашно бьется его собственная мысль? Если нет, тогда трудно что-нибудь возражать против него, но тогда и его выпады против «биологизма» Розанова окажутся висящими в воздухе, ибо и сам-то Бердяев окажется не очень горячим любителем логики. Если да, то логическая промывка его статьи вряд ли что-нибудь оставит от кавалерийской «лавы» его атакующих мыслей.

Атаку Бердяева лучше всего отбить «встречным боем» и первый удар контратаки направить на главную его силу. А главная его сила — в понятии вечно-бабьего. Это выражение своей остротой и силой в первый момент пленяет и покоряет. Однако оно вызывает и робкие недоумения. «Вечно-бабье»...— почему «вечно»? Неужели баба

Напр., многочисленные статьи в «Дне».

вечна в подлинном и серьезном смысле слова? Неужели Бердяев верит, что «бабье начало» воскреснет в конце концов и займет вечное место в горнем Иерусалиме? Что за вздор! Конечно, не верит и «вечностью» бабьего только «пугает». Однако мистику неповадно играть священными категориями и вместо тленно и преходяще бабьего говорить о «вечно» бабьем. Впрочем, ларчик открывается просто. Слова «вечно» Бердяев не выдумал. З. Н. Мережковская некогда изобрела категорию вечной женскости в отличие от вечной женственности. «Женское» г-жи Мережковской Бердяев потенцировал в «бабье», но женская логика этого словосочетания осталась нетронутой в его мужественном мышлении, и вот в отряде его воинственных мыслей под мужеским одеянием мы встречаем «амазонку» с светлыми волосами. Однако маскарад совсем не так прост и невинен. «Словосочетание с женской логикой» таит в глубине ядовитую мысль. Повторите подряд много раз «вечно-бабье», и вы незаметно для себя начнете как-то компрометировать «вечно-женственное». Вечность того и другого этим ловким словесным маневром попадает в одну плоскость, и не то-вы начинаете думать, что женскость так же вечна, как женственность, не то женственность так же преходяща, как женскость. Тленное мешается с нетленным, бессмертное со смертным, святое и Божье со стихийно-природным.

III

Но и <со> стихийно-природным Бердяев обошелся «по-свойски». Женское г-жи Мережковской он превратил в «бабье» с явной целью усилить и обострить выражение. Если «женское» вызывает пренебрежение, то «бабье» должно вызывать реакцию посильнее. «Бабье», по мысли Бердяева, — это что-то чрезвычайно предсудительное, низменное, отрицательное. В тоне, каким произносится у Бердяева «вечно-бабье», явно слышна нотка презрения. Поход против «бабьего» ведется с гримасой отвращения. Так тренированные вегетарианцы относятся к мясу. Если в блеске этого отталкивания мы взглянем на лицо самого Бердяева, то мы мгновенно поймем, какая муха его кусает. Да ведь это — старая дворянская отчужденность от «мужицкого», от родной земли, старый барский трансцендентизм в отношении к народному телу. Баба, русская баба — полнорода русского, с его болью,

страданием, подвигом, молитвой, радостью и трудом, с его коренною связанностью с родимую, влажной почвою, — для Бердяева только глина (почти что грязь), из которой ему хочется вылепить маску Горгоны, для того чтобы напугать ею своих современников. Стоны и великую муку русской земли, потаенную тоску «Лужиц», «Оврагов»; которую с такою чуткостью изводят из-под покровов невидимости гениальные пальцы «русской бабы» А. С. Голубкиной *, Бердяев знать не хочет и ведать не желает со своих воздушных позиций.

Тут перед ним восстает дилемма: либо обижен Розанов, либо обижена русская баба. Если Розанов действительно выражает с гениальностью приписываемую ему Бердяевым русскую бабу, т. е. русскую душу в ее стихийности, хаотичности и мистичности (я этого не думаю), тогда многому нужно учиться у Розанова, прежде чем начинать его учить, его наставлять и его «публично сечь»; особенно если под Розановым подразумеваются не его личные только грехи, а грехи *русской души*. Если же Розанов при всей талантливости, ему свойственной, с русскою бабою все же *несоизмерим*, тогда вся мысль Бердяева о критике «вечно-бабьего» в русской душе через критику последней книги Розанова становится несерьезной, претенциозной.

IV

«Вечно-бабье» Бердяева при ближайшем рассмотрении является и *не вечным* в подлинном смысле, и *не бабьим*. То есть эффектный стержень его статьи при малейшем приближении к нему логики разбивается вдребезги. Оказывается, что не одна только биология Розанова, но и пневматология Бердяева с логикою не в ладах. И если сам Бердяев логику считает началом мужественным и светоносным, то его вражда с логикою становится поперек его притязаний на исключительную мужественность. А если Бердяев настаивает, что отсутствие логики есть признак дурной женскости в писательской физиономии Розанова, то мы должны ему на это сказать, что отсутствие логики в его высказываниях о «вечно-бабьем», по его же собственному принципу, свидетельствует, что *и у него насчет мужественности не все в порядке*. Быть может, в его отряде не одна амазонка, да и сам командир амазонских мыслей — не «Амазон» ли?

Этот вопрос чрезвычайно интересен. Рабыню природу (по Бердяеву, «бабью») может носить не только биология, но и пневматология. И грехи против истинной мужественности возможны не только в планах биологических, но и в планах пневматологических. Бердяев все время корит Розанова за отсутствие силы духа, за то, что Розанов слишком впечатлителен и пассивен в своем чувстве России и русского. Правда, есть грешок, и великий грешок, за Розановым. Слишком термометричен Василий Васильевич! На дворе ведро — и у него бодро; на дворе ненастье — и у него бездорожье. Хорошо видит Бердяев сучок в глазах брата своего! Но ведь, кроме планов земных, есть планы воздушные, и в этих планах вихрями носятся много насильников-демонов. Так ли уверен Бердяев, что по отношению к этим воздушным агентам он рыцарски мужествен, а не по-«женски» уступчив и оппортунистически покладлив? И не является ли он в своем роде пневматологическим Розановым?

V

Спора нет, мужественна душа Бердяева. Столь мужественна, что вчуже жалко его психею, задвленную и замученную. Без соку, без влаги, без красок его рассуждения. Чувствуются стоны психеи в его писаниях. И тем не менее душа не есть человек. Над душой господствует дух. И лишь дух придает настоящий чекан внутренней жизни. Мужественен ли у Бердяева *дух*? Противостоит ли активно воздушным течениям?

Бердяев упрекает Розанова за то, что тот революционерствует в годы революции, реакционерствует в годы реакции. А дух Бердяева? Разве он не колеблется и не сотрясается при каждом порыве ветра? Дует марксизм — Бердяев — марксист. Стало спускаться с высот Достоевского и Соловьева веяние «идеализма» — Бердяев охватывается им. Мережковский поднял свою бурю в стакане воды, и вот в числе наэлектризованных им — Бердяев. Женственный дух Бердяева резонирует на *все* воздушные зовы. Он, как эхо, откликается на нищезанство. Он отражает духовные бури Ибсена. Теперь он «вдохновляется» штейнерианством. Да ведь *весь* он состоит из преломлений, из пневматических зарядов, из мгновенных восторгов пред духами, которые попеременно или вместе овладевают пневмой его. Самая прелесть его писаний,

их значительный интерес — только в их чуткости к воздушным веяниям, только в том, что в каждой новой статье Бердяева находится заражение либо последней, либо предпоследней новинкой воздушных сфер.

Дух Бердяева не только не мужественный, но исключительно, до односторонности, до бессилия женственный. Не ему упрекать Розанова. Розанов термометричен по отношению к близким, непосредственно примыкающим к нему земным слоям. Много изумительного говорит он о тончайших колебаниях близлежащего «тепла и холода», впадая в чудовищные ошибки о далеких краях и особенно об онтологических глубинах земли: Бердяев же барометричен, хорошо отражая беспокойствие всяческих атмосфер и будучи в то же время совершенно глух к тихим речам звездных глубин. То и другое идет на потребу, если уметь пользоваться. Хорош чудесный термометр Розанова, недурен и барометр Бердяева. Смотреть, как скачет на нем стрелка, — и поучительно, и любопытно. Только нужно оставить сказку о мужественности, о рыцарственности и об активной силе барометров. Бердяев находится в величайшем заблуждении: его «дерзающее начало» (платоновское *thymoeides* *) мужественно, вернее амазоночно, его же «водительное начало» (*hegemon* **) послушный и бессильный рупор воздушных сил.

VI

Что же получается? Спор между Розановым и Бердяевым есть в сущности спор между *термометром* и *барометром*. Воздушная барометричность гордо с высот налетает на земную термометричность. И что всего любопытнее: один аспект женскости восстает на другой. Женскость духа вливается в женскость психеи. В мирные и цветущие пределы розановского «женского царства», где можно сказать, царит великолепная царица Савская, которая хранит в своей памяти много соломониных слов, врывается отряд воздушных амазонок — Валькирий, и бедному Василию Васильевичу остается покорно ждать, пока гордые девы уберутся восвояси и разрушения, произведенные ими, восстановятся сами собой.

Вот только странно что: ослепление «Амазона», стоящего во главе Валькирий: убивая мирных *женщин*, он неожиданно вскрикивает: смерть мужчинам! Смерть солнечной мужественности православия, Розанов сопределен

православию, но не есть православие. То, что говорит Бердяев о православии, нуждается прежде всего в артикуляции. Метод Мережковского, говоря о «Сириусе», лягнуть «Сирию» по какой-то случайнейшей, чисто женской ассоциации, применяется Бердяевым с кричащей нелогичностью. Синецей набега на Розанова не так-то легко зажечь православное море. Конфликт двух аспектов женского есть «спор славян между собою», и превратить его во вселенский конфликт поистине трудновато. Словом, о православии Бердяев ничего существенного не сказал, и нам придется подождать, пока амазонки его передохнут после славной «победы» над Розановым и, запасшись хоть какими-нибудь боевыми средствами, попробуют атаковать вместе с другими воздушными силами православие. Тогда может выйти настоящий разговор о православии.

Теперь же нам остается сказать несколько слов *pro domo mea* и *pro domo nostra* *

VII

Прикрываясь Розановым, Бердяев делает налет на православие. И все неприятие в его статье то, что, говоря о частных особенностях Розанова, он проецирует их на русскую душу и делает это с такою внезапною широтою «размаха», что сам опрокидывается от чрезмерного «маха». Нечего удивляться, что при таком «молодецком» ударе он задевает еще кое-кого в своей статье — не только русскую душу, но зараз еще и трех писателей. Когда-нибудь, быть может, Бердяев опубликует те скрытые соображения, которые заставили его в категорию розановской реакционности и «безыдейного», «бабьего» пресмыкания перед силой и властью — поместить неожиданно С. Н. Булгакова, Вяч. Иванова и меня. Очень интересно будет послушать, как, разоблачив тайну Розанова и русской души, он перейдет к разоблачению трех различных «тайн» С. Н. Булгакова, Вяч. Иванова и пишущего эти строки. Но пока что в качестве обоснования Бердяев приводит абсолютно ложное сообщение: «Все они,— говорится у него про только что названных лиц,— испытали от войны то, что Розанов испытал от вида конницы на улице. Огромной силе, силе национальной стихии земли не противостоит мужественный светоносный и твердый дух, который призван овладеть стихиями. Отсю-

да рождается опасность шовинизма, бахвальство снаружи и рабье смирение внутри».

Я не буду ничего говорить за С. Н. Булгакова и Вяч. Иванова — они сами могут сказать, — скажу только про себя: ничего подобного розановским чувствам от конницы я в жизни никогда не испытывал. Я прямо теряюсь в догадках: когда это светоносный дух Бердяева успел побывать в моей душе и осведомиться о том, чего в ней никогда не бывало? Поистине великую отвагу нужно иметь, чтобы полученные таким путем сведения оглашать с категоричностью прямого внутреннего знания.

«Все они испытали от войны»... Бедный читатель может подумать, что мы в самом деле «заславянофильствовали» от войны. Один оратор на недавнем собрании так и иронизировал насчет этого мнимого факта. Но Бердяеву неуместно заниматься такими вещами. Ему прекрасно известно, что три названные им писателя за много лет говорили то, что они говорят теперь. С. Н. Булгаков «славянофильствует» в «Двух Градах» (1911), Вяч. Иванов свою замечательную лекцию о русской идее прочел в 1908 г.¹ Мои же позиции против германской культуры я занял в 1910 году².

VIII

В заключение я не могу не сказать, что высоко ценимые мною барометрические свойства Бердяева, вообще говоря отличные, в этой его статье пропали куда-то бесследно. Так бывает с барометрами: рассчитанные на малые давления и на малые колебания, они начинают решительно «врать», когда попадают в неожиданные условия слишком больших давлений и слишком больших колебаний.

В то время как русская душа в титанической борьбе с колоссальными армиями трех государств являет один за другим величайшие подвиги беззаветного мужества и разверстывает в ослепительном напряжении светлую мощь и сталь солнечного духа своего, — в это время Бердяев вдруг находит уместным говорить о «вечно-бабьем в русской душе», т. е. на «свадьбе» о «похоронах»,

¹ «По Звездам». Спб. 1909, стр. 309.

² См. книги: «Борьба за Логос» (1911) и «Г. С. Сковорода» (1912).

и даже больше: на сговоре о каких-то воздушных женишках.

По поднебесью много летает стихийных или даже люциферических («светоносных») духов, которые ищут русской души. «Гоголем» ходят, прихорашиваются, заклятьями заклинают. Все напрасно. У русской земли горнее обручение в эфирных планах в глубине времен уже совершилось. Единый жених русской души — Христос, и свидетели этого — святые, тайные кормчие русской истории.

ВРЕМЯ СЛАВЯНОФИЛЬСТВУЕ

ВОЙНА, ГЕРМАНИЯ,
ЕВРОПА И РОССИЯ

ЛЕКЦИЯ ПЕРВАЯ

I

Я знаю: многое из того, что я буду говорить сегодня, покажется — и должно показаться — парадоксальным. Поэтому я должен начать с точного разъяснения моей темы и пределов моей задачи. Мое главное положение: *время славянофильствует*, означает прежде всего, что славянофильствует *время*, а не люди, славянофильствуют события, а не писатели, славянофильствует сама внезапно заговорившая жизнь, а не «серая теория» каких-нибудь отвлеченных построений и рассуждений.

Своим положением я меньше всего хочу сказать, что в наше время размножились славянофилы или что славянофильские доктрины вошли в моду и стали темой дня. Напротив! Умонастроение образованных русских людей в массе теперь, как и встарь, равнодушно или враждебно славянофильским идеям. Следовательно, не людей и не мнения их имею я в виду, когда говорю о *времени*. Каждая эпоха истории, эмпирически дробящаяся на бесчисленные отдельные факты, складывается тем не менее по линиям неповторимой индивидуальности, и внутренняя организующая сила этой индивидуальности может быть названа древним термином: *зоном*. Своим положением я хочу сказать, что каково бы ни было массовое сознание образованных русских людей, мы фактически вступаем в славянофильский зон нашей истории; он же самым тесным образом связан с судьбами всего мира. Чудовищный вулкан смерти и крови, вдруг восставший над всей Европой, на великий суд и испытание созвал государства и племена, и то, что в жизни народов было скрыто под семью замками, неожиданно всплыло вверх и засияло ослепительным светом; то же, что всем бросалось в глаза, что всеми превозносилось и славословилось, вдруг зловеще померкло, и общепризнанные учительные светильники пред лицом всего мира с удушающим чадом сами сдвинулись с мест. Лик земли во мгновение ока реши-

тельно переменялся, а стрелка истории перелетела бездны времен.

Моя задача состоит в том, чтобы оправдать мое положение и попытаться установить, что то, что казалось чистейшей славянофильской фантастикой и патриотическим сновидением, начинает сбываться, переходить в явь, и то, о чем с косноязычием, с ошибками, с гениальностью, со страстью говорили отдельные единицы, становится исторической действительностью.

Но для того чтобы устранить всякую неясность в моей теме, я должен сказать, что под славянофильством я разумею не тленную букву различных славянофильских доктрин и не греховные ограничения, которые затемняли святую сущность их основных постижений, а лишь животворный, вселенский дух, который явно сквозил и сиял через рубища их исторических, общественных и даже философских доктрин. Живое сердце славянофильского мирочувствия с особенной чистотой и пламенностью бьется в Пушкинской речи, и слово Достоевского: *всечеловечность* — есть гениальная формула, к которой, как к живому центру своему, тянется все великое и живое в умозрении славянофилов.

Итак, я хочу показать, что время славянофильствует в том смысле, что русская идея всечеловечности загорается небывалым светом над потоком всемирных событий, что тайный смысл величайших разоблачений и откровений, принесенных ураганом войны, находится в поразительном созвучии и в совершенном ритмическом единстве с всечеловеческими предчувствиями славянофилов.

II

Прежде всего, старая антитеза *Россия и Европа* вдребезги разбивается настоящей войной, и в то же время изпод ее обломков с непреоборимой силой поднимаются новые антиномии, новые всемирно-исторические противоположения и новые духовные задачи.

Громовые удары войны до оснований потрясли всю систему европейской жизни. Потрясение началось с факта: Германия противостояла Европе, и Европа противостояла Германии. Говоря об этой внезапной антитезе, я меньше всего имею в виду военные действия. И в 70-м году Германия воевала с Францией, но это был частный конфликт. Вся остальная Европа оставалась нейтраль-

ной и безразличной, очевидно потому, что Франция тогда сражалась лишь за себя, а не за достояние всего человечества. В настоящее время антитеза перестает быть частной, несмотря на то, что в конфликте участвуют далеко не все народы Европы. То, что заставило Европу восстать на Германию и Германию восстать на Европу, имеет глубокие и универсальные корни. Лицом к лицу тут встречаются две мысли, два самоопределения, два лика самой Европы или, еще лучше, Европа и ее двойник. Трагизм положения подчеркивается тем, что двойник в роли представителя и квинтэссенции Европы чувствует себя необыкновенно твердо и прочно. Материальной уверенности, крови и силы в германском двойнике едва ли не больше, чем в самой Европе. И в чем он чувствует (или, по крайней мере, до войны чувствовал) безусловный перевес и безусловное превосходство — это то, что он сознает себя совершенно свободным от всех предрассудков «старой» Европы. Ему все позволено: истина, честь, договоры, гуманность, запреты религии — не вызывают в нем никаких сомнений и никаких колебаний. Его нервы в превосходном состоянии, и все свое предприятие в последнем счете он готов охарактеризовать как *мировую ставку на нервы*.

Европа ли он или анти-Европа? Последняя ли точка в развитии европейской идеи, бесстрашный, могучий и самый передовой авангард всего европейского человечества или же чужеродное растение, паразит на благородном теле европейской культуры, ее внутренний срыв и провал?

Самым характерным и показательным в духовном состоянии современной Европы, без сомнения, должно быть признано то, что на эту дилемму она не может ответить ни «да» ни «нет». В этой дилемме скрыта глубочайшая европейская апория. И ее миновать — это значит решительно ничего не понять в происходящих событиях.

В самом деле, здесь склублились в трагический узел все вековые недоразумения и тысячелетние болезни Европы. Германия кость от кости и плоть от плоти европейской. Она была могучей участницей средневековой культуры и Возрождения, она произвела Реформацию, она почти единолично создала блестящую эпоху неогуманизма с целой плеядой мировых имен; в XIX веке к пышной и роскошной философии немцев зачарованно прислушивалось все образованное человечество. Их музыка завоевала все страны. Затем идет величественный

расцвет естественных, исторических и филологических наук. Перед самой войной немцы занимали, по общему признанию, если не гегемонию во всей культурной жизни Европы, то, во всяком случае, бесспорно одно из самых первых и самых почетных мест. Если Германия не Европа, то Европы вовсе нет никакой. Отрицать, что Германия есть один из самых деятельных и самых даровитых членов в организме европейской культуры,— это значит уничтожать этот организм, разбивать его единство, раздроблять его идею и рассыпать всю историческую жизнь Европы на разодранные и никому не интересные куски историй отдельных народов, даже отдельных племен, провинций, муниципиев, «колоколен», контор и прилавков.

Итак, Германия — Европа? и те ужасы, зверства, бессмысленные массовые расстрелы, разрывные пули, предательское злоупотребление белым флагом, приканчивание пленных, сжигание казаков живыми, калечение бельгийских детей, насилдование женщин, систематические грабежи, метание бомб в беззащитные толпы горожан, отравление колодцев, допросы пленных с пытками, сокрушение огнем и мечом величайших памятников культуры — все это тоже Европа, тоже проявление ее исторической сущности?

III

Вряд ли кто-нибудь станет отрицать, что неслыханная беззастенчивость германского двойника вызвала в настоящей Европе чувство глубочайшего негодования и почти что физический жест брезгливости и отвращения. И если бы только зверства!.. Нет, в поведении германского двойника обнаружилось нечто гораздо более страшное, чем гуннское разрушительство и пьяный, нервический вандализм. Поверх всех ужасов физических на духовном экране всечеловеческого сознания вырисовалось... наглое рыльце прусского лейтенанта.

На нем все лоснится и светится от бесконечной самоуверенности. С головы до ног и от каски до глубины мозгов, до последней сердечной мысли в нем, все made in Germany*, и не подумайте пожалуйста, что сделано плохо! Нет, сделано великолепно, превосходно, идеально! Во всей Европе не найти такой чистой работы. Его монокль делали лучшие оптики мира. Каждый отсвет его

глазного стеклышка открывает поистине трагическое зрелище. Один поворот его каски — и вы видите бесконечные вереницы знаменитых немецких ученых. У них училась Европа, но они все работали, с тайною любовью, со страстью, для украшения истинно-прусского рыльца. Вы привыкли уважать Гельмгольца или Оствальда*? Знайте же, что в лейтенантском монокле есть и их капля меда. Да и капля ли? Все молекулы, все ткани лейтенантского существа созданы совокупным духовным творчеством объединенного и единого в своих стремлениях германского народа. Толпы историков, антропологов, химиков, юристов, экономистов, философов (да, философов!), богословов, техников, заводчиков, литераторов участвовали с великим эротическим возбуждением в этом создании национального героя, в этом лейтенанто-гоническом процессе.

Вы сомневаетесь? Вам кажется немислимым это торжество? Вам представляется невероятным, чтобы ученые и философы, литераторы и богословы могли быть заподозрены в свальном грехе германского озверения?

Рыльце прусского лейтенанта складывается в презрительную мину. Он нажимает кнопку, и перед нами разворачивается потрясающая картина. Цвет немецкой науки, литературы и философии сомкнутыми рядами приближается к лейтенанту и, сделав перед ним *genuflexio***, торжественно расписывается в своей солидарности со всеми правонарушениями, со всеми зверствами, со всеми подлогами немецкой военной партии. При этом они грозно вращают глазами и все в один голос кричат: «Да, мы согласны во всем с лейтенантом! Наша культура и наш милитаризм — одно»¹. В этой толпе кричащих у подножия лейтенантского рыльца мы с ужасом узнаем полубогов немецкой культуры, вызывавших перед войной общеевропейский восторг. И для того чтобы не было никаких сомнений, к голосам отдельных ученых присоединяются коллективные заявления немецких университетов,

¹ Особенно замечательны высказывания о милитаризме В. Зомбарта***: «Милитаризм есть душа Германии... Милитаризм — проявление германского героизма... Милитаризм — дух героизма, ставший духом войны. Это — Потсдам и Веймар в их высшем сочетании. Это — «Фауст» и «Заратустра» и партитуры Бетховена. Ибо даже... увертюра к «Эгмонту» есть не что иное, как истинный милитаризм. И именно потому, что доблести, придающие милитаризму столь высокий смысл, проявляются в полном объеме в войне, мы, исполненные духа милитаризма, смотрим на войну как на нечто священное, как на священнейшую вещь на земле». «Утро России», № 104.

подносящие до полусотни почетных докторатов генерал-полковнику Гинденбургу* и избирающие доктором философии Круппа. Наконец — и это великолепный штришок, — немецкая социал-демократия аплодирует рыльцу!..

Что может ответить на это Европа? Может ли она согласиться, что германский двойник, ввиду солидарности с ним всех немецких ученых, в своем сокрушительстве действительно представляет Европу и осуществляет ее самые передовые замыслы? Аргументы поистине подавляющие, и все же, вопреки очевидности, вопреки красноречивейшим фактам, своего лика в германском рыльце Европа признать не может. Все ее внутреннее существо содрогается от безгливости, отвращения и гадливости... Нет, Германия не Европа! Европа анафематствует силу, идущую против права, анафематствует культурное озверение, анафематствует забвение чести и совести.

IV

На этот бурный протест лейтенантское рыльце хитро улыбается. Усы начинают свирепеть и щетиниться. Он делает знак рукой, и на экране появляется почтенная фигура самого почтенного немецкого ученого. Он представляет от всей немецкой «фамилии», и его нельзя не выслушать.

«Милостивые государи, — обращается он ко всем носителям европейского сознания, — hochgeehrte Versammlung!** Я буду говорить кратко, но с весом. Вы сейчас на деле увидите силу германского мышления. Вы хотите от нас откреститься? Вы хотите умыть свои руки? Вы хотите представить нас «бляшками» и волками, а сами разыграть добродетельных агнцев? Ха-ха-ха! Это просто великолепно!! Германия искренно изумляется высокому полету ханжества и лицемерия, которое вас охватило. Мы и сами не прочь слицемерить, когда это нужно для дела, aber***... такому постному выражению, такому закатыванию к небесам ваших прекрасных глаз — я буду откровенен — мы почти что завидуем.

Давайте припомним чуть-чуть историю. Кое-кто начинает у вас с разрушения папства. Да, наши великие императоры боролись с латеранским престолом во имя священной идеи Римской империи****, и даже патриотический Дант держал нашу сторону. Но не скажете ли вы

мне, во имя какого идеала *христианнейший король Франции* устроил губительное для папства пленение в Авиньоне — *cattiveria babilonica*?* Некоторые из вас упрекают нас в том, что мы произвели Реформацию. Да, мы приняли ее всем сердцем как великое благовестие, и все ж по справедливости должны сказать, что мы создавали ее *вместе* с вами. Разве Виклеф и Гус, которые предшествовали нашему Лютеру, были немцами? Разве Кальвин принадлежит к расе германцев? Разве Англия оторвалась от католичества по нашей вине?

Но пойдем дальше. Вы декламируете о нашем механицизме и материализме. О, *mein Gott*, какая у вас короткая память! Основы механистической философии заложены итальянцем Галилеем и французом Декартом. Дальнейшие свои приложения механистическое мировоззрение находит в энциклопедизме французского просвещения и у англичан (Пристли, Гертли, Юм, Бэн). Что касается до материализма, то его в новое время возрождает итальянец Ванини, француз Гассенди и англичанин Гоббс.

Такие справки можно приводить без конца. Все они доказывают, как дважды два — четыре, что наша культурная работа никогда не выходила за пределы европейского организма. Конечно, наша философия выше философии французской, английской и итальянской. Но она всего лишь приводит в систему те лозунги и открытия, которыми мы «заражались» от вас, не создавая их сами.

Но, может быть, вы хотите примеров еще? Извольте. Наша социал-демократия выросла из революционного французского социализма. Коммунизму учил нас итальянец Кампанелла и англичанин Мор. Релятивизму и скептицизму учил нас француз Бейль и англичанин Юм. Вы теперь плачетесь над железным бездушием нашего государственного права. Но и этому мы учились у вашего Маккиавелли, у вашего несравненного Гоббса. В XIX веке в широких размерах вы экспортировали к нам позитивизм, утилитаризм, эволюционизм, дарвинизм...

*Also, meine Herren***, я предлагаю вашим ученым взяться за квадратуру круга: фактически доказать, что мы не являемся вернейшими (правда, гениальными!) продолжателями основных тенденций новой европейской культуры. У нас нет ничего *только своего*; у нас все наше — ваше и ваше — наше. Полученное от вас мы развивали теми же методами, которые получали от вас. Мы производили усовершенствования и усложнения методов,

но в духе самих же методов,— мы углубляли дух и тенденцию ваших порывов, но с методологической строгостью и непрерывностью.

Итак, маски долой, meine Herren! Германство в его всецелости, с войной, с Лувеном, с Реймсом, есть только Европа и не что иное, только гениальная комбинация европейских идей, только доведенный до величайшего напряжения мощный и трудный для вас *контрапункт новой европейской культуры*.

И, обратившись в сторону лейтенанта, почтенный ученый низко склонил свою голову и закончил так:

«Впрочем, довольно слов; наш обожаемый кайзер со всей Германией уже давно сказал:

Es wird das Schwert entscheiden» *

V

Мы не знаем, что могут ответить на подобную речь европейские ученые и философы. То, что до сих пор мы слышали от них, чрезвычайно слабо и не убедительно. Логика не любит остановок на полудороге. Из основных посылок новой истории Германия с полной логичностью выводит сложный комплекс короллариев, включительно с Крупном и даже со зверствами. Для того чтобы ответить Германии с подлинной силою, надо бить не по следствиям, а отвергнуть посылки. Но для того чтобы отвергнуть посылки, Европа должна пережить величайшую духовную революцию и такой пересмотр духовных основ своего бытия, который по силе должен быть больше, чем Ренессанс, больше, чем Реформация.

Если бы в столкновении Европы с Германией правды этих двух борющихся культур-близнецов ограничивались лишь одной интеллектуальной сферой, дело Европы в духовном смысле было бы безнадежно проиграно. Ее борьба с Германией не была бы оправдана никакими высшими целями. И даже если бы Германия была побита, все равно внутренне оказалась бы битой Европа, ибо против глубочайшего феноменализма германской культуры Европа не выставила бы тогда никакого ноумена — а только феноменологические штыки, пушки, окопы, только феноменологическое превосходство тактики и стратегии. Так в древности, на Востоке, восставали царство за царством и падали в борьбе друг с другом, как гигантские ихтиозавры, без высшей идеи, без освящения правдой.

Так было бы, *если б...* Но вот оказалось, что века односторонней культуры и ложного просвещения не разъели до глубины душу Европы. Пред нами свершилось настоящее чудо. Все аргументы, вся рационалистическая логика, вся силлогистика и софистика разъеденного цивилизацией мозга — под напором великого и святого чувства вдруг молниеносно были посланы к черту. Над Францией, атеистической, угарной, «вавилонской», пронесся взывающий колокольный гул, и храмы наполнились молящимися, и опять перед древними святынями полились очищающие слезы, и из проснувшейся вечной души Франции вырвался потрясающий молитвенный вздох. В то время как «тело» Франции лихорадочно совершало мобилизацию, и на заводах отливало новые пушки, и строило новые аэропланы и новые подводные лодки, в это время душа народа молитвенно приникла к своим вековым святыням и вместе с парижским епископом искала благословения и помощи не у земных сил, а у Царицы Небесной. Умер Жорес — это не важно, — это поистине мелочь, ибо в сердце народа воскресла чудесно Жанна, святой щит и оплот Франции *, и немцам уже не войти в Париж...

Не менее чудесно было блистательное явление глубочайшей души народа в Бельгии. Из-под тяжелого, уродливого покровы переразвитой промышленности, из-под контор и банков, высасывающих капиталы из многих стран света, из-под цитадели бесчисленных анонимных и акционерных обществ вдруг поднялась человечность, чистая и святая *человечность*, не способная на торг и расчеты, не продающаяся ни за какие «цены», знающая лишь свое благородство и честность, и перед всем миром, затаившим дыхание от восхищения, безропотно двинулась навстречу своей Голгофе.

Схлынут тевтонские полчища с пределов, ставших священными, развеются прахом люди и государства, которые вбивали гвозди в нежные руки прекрасной мученицы, — а это видение навеки останется в человечестве и, верим, относится к той *славе* Бельгии, которая внесена будет в горний Иерусалим.

Эти глубочайшие *онтологические* движения двух народных душ бесповоротно определили позицию Англии. Римская империя на водах, владычица океанов, не могла остаться в стороне при том мировом конфликте, который назрел в несколько дней. Ее нейтралитет был бы соучастием в преступлении, и Англия с простой и благород-

ной решимостью вступила в борьбу. Чтобы видеть раскрывшуюся в ней *сердечность*, нужно иметь в виду не только ее собственные подвиги, но и открытую бескорыстную радость, с которой она встречает каждый не свой успех. Рескин когда-то с парадоксальностью пророка обличал Англию: «Вы думаете, что вы богаты, потому что со всех морей бесчисленные корабли свозят к вам богатства всего мира; но знайте, что если исследовать глубоко, если взять богатство с высшей точки зрения, то вы народ бедный, а не богатый, ибо истинные сокровища суть сокровища духа» * И вот, когда война внезапно произвела «глубокое исследование» и раскрыла глаза на многое, Англия в лице своих писателей решила открыто показать свое преклонение перед духовными богатствами России, которые ей ведомы лишь в одном виде — в виде русской литературы. «Вы сами, — пишут английские писатели, — быть может, даже и не представляете себе, каким источником неиссякаемого вдохновения была ваша литература для англичан последних двух поколений... Нечто подобное чувствует, вероятно, пылливый созерцатель небесных глубин, когда в поле его зрения всплывает новая планета». «Прежде и главное всего это было, конечно, неизменное чутье и тяготение к ценностям духовным в обход ценностей материальных, тяготение, простиравшееся далеко за пределы материальных ценностей и создавшее для русской литературы возможность свободно витать в мире духовном, где нет никаких разграничений между веками или народами, где все человечество едино».

«И вас еще называют варварами! После этого надо бы нам самим оглянуться на себя и посмотреть, что понимаем мы под словами «культура» и «цивилизация»... Именно в такое время, как наше, когда *материалистическая европейская цивилизация как бы предаёт нас и выказывает всю лживость своей сердцевины, именно в такое время мы понимаем, что поэты и пророки были правы* и что нам необходимо, подобно вам и вашим великим писателям, вернуться в наших взглядах на жизнь к простоте и искренности дикаря или ребенка, если только мы хотим вернуть себе мир и свободу и создать новую, лучшую цивилизацию на развалинах той, которая готова рухнуть» **

Что же получается? Немцы бесконечно ошиблись как в своих расчетах, так и в своих аргументах. Они приняли за всю правду то, что в настоящей Европе было одним из

борющихся моментов. Предводительствуемые своей философией, они бросились в чистую феноменологичность, объявив всякую онтологию лишь модусом последней. А настоящая-то Европа свято хранила в подземных недрах свои связи с истинно-Сущим. Ураган столкновения с Германией мгновенным порывом сдунул тучи новоевропейского пепла и интеллектуального нигилизма, и на освобожденном, очищенном грозой месте поднялись языки священного пламени.

Погасла, завуалировалась мрачною чернотою союзница Германии — Европа Вольтера, энциклопедистов, Ренана, Тэна, Юма, Спенсера, Дарвина, и вспыхнула противница Германии — Европа Данте, Жанны д'Арк, Паскаля, Гюисманса, Шекспира, Мильтона, Карлейля, Рескина. Для той Европы убийственна логика немецкой аргументации. Ученики во всех отношениях достойно и талантливо, даже гениально, продолжали своих учителей. Для этой же Европы вся феноменологическая мощь германизма с его внутренним бездушием и бессмыслием — есть кимвал звучащий и медь звенящая* Франция, которая приникла к своим святыням, может с праведным гневом пускать свои стрелы в германского дракона, а Бельгия, идущая на Голгофу вместе со своим чудесным королем, имела внутреннее право презрительно ответить на гнусное предложение Вильгельму: «Первая моя пуля — тебе».

VI

В этой конфигурации событий сама собою наметилась линия глубочайшего внутреннего единства между Россией и Европой. Россию и Европу — как бы ни старались замазать розовыми словечками эту пропасть наши почтенные западники — всегда внутренне и духовно разделяло то, что теперь с такою силою объективировалось в подъявшем меч германизме. Этот ужасный воспалительный процесс начался в Европе давно, и ни один пронизательный русский человек, не изменив святыне народной веры, не мог сказать безраздельного «да» Европе, объятой этим процессом. Даже Герцен, в своем сознании совершенно поработанный Западом, и тот, увидев лицом к лицу европейскую действительность, ужаснулся и растерялся. Пронизательные русские относились к Европе с внутренним антиномизмом. И любили, и ненавидели, и признавали, и отрицали в одно и то же время. Для славянофилов Европа была великою духовною опасностью

и «страною святых чудес». Достоевский, со свойственной ему страстью и бесстрашием, подчеркивал с равной силою *оба* полюса: «гниение Запада» и его «святые чудеса». И в чувствовании «святых чудес» Достоевский и многие славянофилы безусловно превосходили западников, ибо западники преклонялись и благоговели лишь перед тою двусмысленною серединою европейской цивилизации, которая потом нисколько не противилась переходу в грандиозные формы германского военного заговора, и были равнодушны к подлинным святыням европейской культуры¹.

Отношение России к Европе стало чрезвычайно простым после того, как отрицательные, богоубийственные энергии Запада стали сгущаться в Германии, как в каком-то мировом нарыве,— и оттягивать весь воспалительный процесс в одно место. Когда вспыхнула война и наяву в Бельгии, Франции и Англии воскресли «святые чудеса», между Россией и этими странами установилось настоящее духовное единство. С *этой* Европою подвига и героизма, с Европою веры и жертвы, с Европою благородства и прямоты мы можем вместе, единым сердцем и единым духом, творить единое «вселенское дело». Мы должны быть бесконечно благодарны чутью и такту нашей дипломатии, которая чуть ли не в первый раз в нашей истории оказалась на действительной высоте и поставила нас в мировом конфликте рука об руку с теми странами и с теми народами, с которыми у нас есть подлинная общность в самых глубоких и в самых духовных наших стремлениях. Но мы не должны забывать и того, что политический союз с странами Западной Европы осмысливается и освящается для нас высотой духовных целей, нас объединяющих, и что мы подружались с ними не на ненависти к общему врагу, а на любви и привязанности к родственным и близким святыням. Этот момент

¹ Замечательны слова Достоевского: «Европа — но ведь это страшная и святая вещь, Европа! О, знаете ли вы, господа, как дорога нам, мечтателям-славянофилам, по-вашему ненавистникам Европы,— эта самая Европа, «страна святых чудес»? Знаете ли вы, как дороги нам эти «чудеса» и как любим и чтим, более чем братски любим и чтим мы великие племена, населяющие ее, и все великое и прекрасное, совершенное ими? Знаете ли, до каких слез и сжатий сердца мучают и волнуют нас судьбы этой дорогой и родной нам страны, как пугают нас эти мрачные тучи, все более и более заволакивающие ее небосклон? Никогда вы, господа, наши европейцы и западники, столь не любили Европу, сколько мы, мечтатели-славянофилы, по-вашему исконные враги ее!..» *

чрезвычайно обязывает. Как бы ни была значительна и огромна война, с более общих точек зрения судеб Европы и России она все же представляется только началом нового периода истории, в котором духовные силы Востока и Запада станут в какие-то новые, творческие и небывалые еще соотношения, и Европе в дружном сотрудничестве с Россией придется пересмотреть, в свете пережитого «онтологического» опыта войны, все основы своего духовного бытия и найти новые пути дальнейшего культурного и духовного развития.

Об этом раздаются красноречивые голоса и на Западе. В упомянутом обращении английских литераторов к русским с большой силою говорится:

«Несомненно, и Франция и Великобритания примут широкое участие в выполнении этой задачи своею доброю волею, своею мудростью, но вашей стране суждено внести в эту работу нечто свое, безраздельно ей принадлежащее... Так вот, когда наступит конец, когда можно будет вздохнуть, тогда поможем друг другу вспомнить, в каком порыве и во имя чего взяли за оружие наши союзные народы, и начнем рука об руку работать в преобразованной Европе, оберегая слабых, освобождая угнетенных, стремясь к тому, чтобы навсегда исцелить раны, нанесенные страдающему человечеству, все равно — нами или нашими врагами»*.

Да! будем действительно помнить, *во имя чего* мы взяли за оружие и какой порыв объединил нас с Европой. Не будем забывать, что внутренне, по совести, в нашей духовной глубине мы сошлись с Европой на *общем почитании святынь*. С Францией нас спаяла вера в небесные силы; с Бельгией вместе мы религиозно признаем исконное благородство человеческой природы, то божественное ее достоинство, которое не может быть утеряно ни в каких обстоятельствах исторического бытия и которое в крайних катастрофических случаях чудесно восстанавливается добровольно принятой Голгофой; с Англией соединила нас вера в святость человеческих слов и коллективных обязательств, признание ненарушимости права и договоров, внутренне связанных не с феноменологической фикцией «справедливости», а со справедливостью онтологическою, божественною. Вот что, поистине, в духе и совести породило и совершенно объединило нас с Европой. И для того чтобы это стало окончательно ясным, перейдем к рассмотрению места России в свершающихся событиях

ЛЕКЦИЯ ВТОРАЯ

I

У нас много спорят о национальных лицах, о сущности России, о наших народных идеалах. Но иногда так хочется отвлечься от всяких споров. Ведь загадка России — вопрос не только программы, политики или внешнего поведения. Он стоит перед *сердцем* как проблема внутреннего нашего самосознания и интимного самочувствия. И вот с этой внутренней точки зрения мне хотелось бы сейчас охарактеризовать «реалиорную» действительность русского духовного бытия, так, как она видится изнутри, а не извне.

В изумительном сочетании в России сплетаются антимические дары: дары Пороса — Изобилия и дары Пении — Бедности, Нищеты. И в этом странном сплетении та умильная, страдальческая, складка, которая отличает ее от всех других народов. Россия — страна величайшего напряжения духовной жизни. В ее сердце — вечная Фиваида*. Все солнечное, все героическое, все богатырское, следуя высшим призывам, встает покорно со своих родовых мест, оставляет отцов, матерей, весь быт и устремляется к страдальному сердцу родимой земли, обручившейся с Христом, — к Фиваиде. И все, что идет по этой дороге — по пути подвига, очищения, жертвы, — дойдя до известного предела, вдруг скрывается с горизонта, пропадает в пространства, одевается молчанием и неизвестностью. Семена божественного изобилия точно землей покрываются, и растут, и приносят плоды в тайне, в тишине, в закрытости. Дары Пороса, богатства нетленные, сочетаются с дарами Пении, которая облакает их в «рабий зрак», которая с ревностью и с заботой убирает их нищетою, незаметностью, каким-то феноменологическим «отсутствием». В сердце зреет, растет святая Русь, населяется новыми насельниками, расцветает новыми цветами, пылает новыми пламенниками, а с виду ровно ничего как будто и не происходит. Таинство русской жиз-

ни творится в безмолвии. И проникнуть в него можно лишь «верою», лишь любовью.

Народ беспредельно верит в сердце свое и не смущается его скрытностью. Для него Фиваида, эфирный план святой Руси,— такая же безусловная и простая реальность, как для Платона идеи. Каждый, пребывающий в живой связи народной веры, смотрит с хорошим и простым чувством на «тех», богоизбранных, Богом призванных, которые направляются к Фиваиде, и — когда они исчезают в планы эфирные — крестится им вослед, вздыхает глубоким вздохом и помнит, больше всего в жизни помнит об этом живом прохождении Бога. Иные, увидев стремительный лет, и сами снимаются с мест, и тогда им вослед другие крестятся и кланяются до земли. Поэт чутко схватил эту особенность русской духовной жизни:

«Ты святися, наша мати, Земля Святорусская!
 На твоём ли просторе великом,
 На твоём ли раздолье широком,
 Что промеж Студенаго моря и Теплаго,
 За теми лесами высокими,
 За теми озерами глубокими,
 Стоит гора до поднебесья.
 Уж и к той ли горе дороги неезжены,
 И тропы к горе неторены,
 А и конному пути заказаны,
 И пешему заповеданы;
 А и Господь ли кому те пути открыл,—
 И того следы неслежены.
 Как на той на горе светловерхой
 Трудятся святые угодники,
 Подвизаются верные подвижники,
 Ставят церковь соборную, богомольную;
 А числом угодники нечислены,
 Честным именем подвижники неявлены,
 Неявлены-неизглаголаны¹...

И когда из таинственных и невидимых сфер народного подвига, срастворившись с сердцем родимой земли, к народу выходят угодники и святые, их сила, никого не насилующая, их власть, никого не принуждающая, их пламень, ничего не попяляющий, опять чудесно разубран дарами небесной Пении, и невидимы они в своей святости для тех, кто не хочет видеть, и богатое слово Бога, звучащее через них, нежно поит припадающих, оставаясь неслышимым и недоказуемым для внешнего слуха.

Те, у которых не раскрылось «второе зрение», те, кто глухи к тихой поступи божественных приближений,— те

¹ Вяч. Иванов. Кормчие Звезды. П.-д. 1903. Стих о Святой горе.

просто отрицают неявленную явь святой Руси и, отрицая, пребывают в самом решительном и тонком отрыве от народа. Покровы Пении для них последняя действительность, за которой они ничего не чувствуют, и божественные дары невидимости и закрытости для них просто небытие и отсутствие. Никаким внешним ключом не отворить этой внутренней запечатленности духовных сокровищ России, и никакому любопытству, никакой суете не проникнуть за заветную черту.

II

Эта глубинная особенность сердца России создает особый замысловатый стиль русской душевности. Если можно говорить о том, что глубина народного духа является в некотором смысле априорным началом и формулирующим принципом для индивидуальных сознаний, то эта проникнутость глубинного сердца России Фиваидой предопределяет в душах русских людей отсутствие веры во что бы то ни было внешнее и вечное, в себе замкнутое, относительное. Самая плоть русской души уже пронизана зачатком духовности, и острием ее выжжена некая точка, точка безусловности, которой не могут одолеть никакие условия жизни и никакие мысленные плены. Из этой точки родится все подлинно русское в положительном смысле слова. На низших ступенях: тоска, уныние, смутное недовольство, та постоянная «изжога» неудовлетворенной воли, которую с такой силой пережил Сковорода в первую пору своей жизни; на ступенях дальнейших: порывы, душевные бури, скитальчество, вечное недовольство достигнутым; еще выше—воспламенение всей души, возгорание всего существа и, наконец, победное, серафическое овладение земными стихиями.

Из такого душевного материала в России создается особая культура, т. е. особые формы душевной и духовной деятельности, направленной на воплощение и на материализацию внутренних энергий и замыслов. Вопреки общему мнению, культура России очень стара. Недавно об этом заговорили довольно громко. Историки искусства, как только стали исследовать дело фактически, с изумлением должны были констатировать гениальное своеобразие старой русской архитектуры. Когда же копнули старую живопись, то изумление было еще большим. Энтузиаст Италии, тонкий ценитель живописных чудес тре-

ченко и кватроченто, П. П. Муратов, стал говорить даже, что старая русская живопись выше итальянской. И вот раздаются уже голоса, что эллинская культура единственное *живое* продолжение свое находит на православном Востоке, а с определенного времени преимущественно в России, подобно тому как культура римская имеет продолжение на Западе, в станах романских. Но и тут Пеня сделала свое дело. Вряд ли кто-нибудь станет отрицать историческую «запечатленность» старорусской культуры. Ее открывают, как какую-то Америку, и с удивлением начинают видеть то, что столетия стояло среди бела дня на улицах и площадях. С Петра Великого, принуждением Промысла и истории, взрослый русский человек посылается на учебу новому Западу. Он должен был на время оставить свою духовную утонченность, загрузеть и поучиться полезному, нужному, приобрести некоторые технически усовершенствованные земные органы, ибо с Запада шла гроза и возможность поглощения и завоевания. Путем заимствования и ученичества нужно было создать приспособление русской периферии к новым условиям надвигавшегося на мир «железного века». С тех пор в России брошены семена новой культуры, и вот в этом втором культурном созидании русский народ действительно молод и юн и только приступает к настоящим своим масштабам.

Двувозрастная культура русская, несмотря на различные формы, едина по духу по глубинному устремлению. Старая русская культура вся пронизана религиозным онтологизмом. Ее особенность — фантастическая узорчатость сказочно-детского воображения в соединении с эллинской чистотой тонко-волнистой линии, и все — в строгом тоне таинственной иератичности, почти литургичности. В новой русской культуре та же проникнутость религиозным онтологизмом, только из данности он превратился в задание, из исходного пункта в конечный, из основы и корня в «родимую цель», в желанную энтелехию. Умершее зерно первой фазы русской культуры, имевшей свои подлинные достижения и в этом смысле особый утонченный *духовный классицизм*, прорастает в новой русской культуре как проблески нового всемирного созидания, как возможности, имеющие охватить небо и землю, «страны, века и народы». И прорастание умершего зерна идет в атмосфере страстной борьбы и патетических столкновений. Поток новоевропейской культуры, стремительно вливаясь в море русской жизни, образует буруны, волне-

ния, водовороты. На гребнях вскипает пена литературных споров. Ярость борющихся и вздыбившихся друг на друга стихий лучше всего доказывает действительную и глубочайшую разноприродность культуры, которая в нас втекает, и нашего коренного и неотменного «морского состава».

III

Культура нового Запада с Возрождения идет под знаком откровенного разрыва с Сущим и ставит себе задачей всестороннюю внешнюю и внутреннюю *секуляризацию* человеческой жизни. Джоберти называл это «психологизмом», распространяя его на все стороны новой западной культуры, так что дело Лютера было для него «психологизмом религиозным», а дело французской революции «психологизмом политическим». В его духе социализм XIX века можно назвать «психологизмом социальным». В этой характеристике есть глубокая острота, схватывающая самые основные и существенные черты в потоке новоевропейской истории. Да! Новая культура Запада проникнута пафосом ухода от небесного Отца, пафосом человеческого самоутверждения, принимающего человекобожеские формы, пафосом разрушения всякого трансцендентизма, пафосом внутренне-го и внешнего феноменализма.

Русская культура проникнута энергиями полярно иными. Ее самый глубинный пафос — пафос мирового возврата к Отцу, пафос утверждения трансцендентизма, пафос онтологических святынь и онтологической Правды. Западная культура, врываясь в исконно русский ритм жизни, вызывает огромные «возмущения» духа. Она захватывает часть русской стихии, и борьба переходит на русскую почву, становится *внутренним* вопросом русского сознания и русской совести. Там, где идет свалка борьбы, неизбежно получается замутнение, какое-то взаимное нейтрализование. «Трубочист» и «мельник» — белый и черный — в долгом борении оба теряют свою первоначальную окраску, оба превращаются во что-то серое, среднее между белым и черным. Там, где река вливается в море, получается некая полоса смешанной воды, в которой нет ни чистоты речной «субстанции», ни настоящего морского состава. Но над этими средними и серединными интеллигентными массами дух народный из глубин

своих вулканически воздвигает горные кряжи и массивы чистейшего национального гранита. Посмотрим, куда стремится дух народный в гениальных вершинах его культурного самосознания,— и в направлении, в духовном устремлении русской культуры не останется никакого сомнения. Достоевский — ведь это сплошной гимн возврату, гимн экстатический, гимн полифонный, с голосами всех разрозненных русских стихий, даже больше: по замыслу — во всемирной, всечеловеческой инструментовке. И когда с этих вершин на срединные полосы русского культурного сознания бросается добрый, жалеющий взгляд художника из глубины—тогда вдруг все это царство маленьких «серых» людей, «полупресных», «полусоленых», окружается аурой глубокой тоски, величайшей внутренней неудовлетворенности, снедающей печали; и сумеречный мир чеховских героев жалобным и малосильным хором вливается в ту же симфонию возврата.

Западная культура с Петра Великого перестала быть для нас трансцендентной. Она влилась в нас и дальше будет продолжать вливаться, и первая глубоко русская реакция на нее—это акт глубочайшего покаяния. Возврату логически предшествует отказ от *дальнейшего ухищрения*. Есть и на Западе благородные покаянные голоса, но «течение» сильнее голосов. В России же с этих голосов начинается новое течение, ибо с голосами солидарна народная глубина, а в народной глубине несокрушимая твердыня духа — Фиваида. То, что момент покаяния происходит на нашей «земле», — смыкает «концы» и «начала». Весь процесс нового Запада через это ставится в связь с эфирным планом святой Руси, т. е. с православным Востоком, со святыней церковной. На вселенских просторах русской культуры должна уничтожиться вся раздельность местных культурных процессов, обличиться их убогость, и вся история человечества должна быть осознана как единая драма и единое дело. Всемирный возврат к Отцу, к небесам, к духу может осуществиться лишь при условии, что многообразные формы новоевропейского «ухищрения» от Отца будут внутренне преодолены некоторыми специфическими утверждениями, их снимающими. А это значит, что к Западу мы должны стать совсем в новые отношения, всегда постулировавшиеся всем духом славянофильских доктрин.

В самом Западе мы должны возбудить его заснувшую Мнемосину* и воскресить его онтологические моменты,

т. е. все, что в Западе было верно Отцу и небесам. Во-вторых, мы должны воспользоваться всем отрицательным опытом западного ухищления для того, чтобы закалить свою волю против новых и сильнейших форм восстания на Отца, которые с возрастающей силой будут утверждаться в мире, кругом нас, а может быть, и в нашей среде. Во имя Запада онтологического мы должны пребывать в непрерывной, священной борьбе с Западом феноменологическим. И, любя бессмертную душу Запада, чувствуя свое умопостигаемое единство с его субстанцией, мы должны насмерть бороться с дурными, внутренне гнилыми модусами его исторических манифестаций.

IV

И вот тут нас должна поразить странная черта в грозных событиях настоящего момента. Наподобие того как у Гомера героическое действие с постоянством высшего духовного закона разворачивается в двух планах: в плане божественном и в плане человеческом, и его рассказ то касается духовных первопричин событий, а то нисходит в гущу человеческих страстей и столкновений, отчего последние осмысливаются высшим смыслом и озаряются божественным светом,— подобно этому в героическом и трагическом эпосе наших дней мы не можем не различать явного сплетения двух планов: действия высших духовных сил и сцепления эмпирических сил истории. Картина соотношений между Востоком и Западом, между Россией и Европой, которая была только что обрисована, сама, из своей собственной идеи, постулирует, во-первых, то всемирно-историческое столкновение народов и движущих ими идей, которые мы имеем в настоящей европейской войне, во-вторых, то самое соотношение сил и национальностей, какое мы в ней наблюдаем.

Пафос ухищления от Отца, пафос человекобожеского сознания и чисто феноменалистической культуры с величайшей яркостью сосредоточился в германстве и закономерно привел его к решению насильственно утвердить во всем мире отрыв от Сущего, устроить всю мировую жизнь на трансцендентальных началах. В отношении онтологических культур и онтологических сил, действующих и проявляющихся в современности, меч Германии занял то самое «секущее» и уничтожающее положение, какое еще раньше философия Канта заняла по отношению ко всей онтологии человеческого познания

и сознания¹. То, что в «духе» знаменует позиция Канта, то в плане физическом пытаются сделать полчища Гинденбурга. Против последних двинулись рати России и в физическом плане стали кровью своею утверждать то, что в плане духовном целые века было народной святыней. Онтологическое царство неявленной яви, запечатленная «эфирная» действительность святой Руси — вот что соответствует «в духе» ратному напряжению России на тысячеверстном фронте. Итак, вверху, в планах духовных, пафос восстания на Отца встречается с пафосом возврата к Отцу — демон одного народа обнажает свой меч против Ангела другого народа, внизу же, в физическом плане, миллионные армии немцев наступают на миллионные армии русских.

Но я сказал еще, что нарисованная выше картина объясняет не только одно столкновение, но и самое соотношение сил и народностей. Да, мировая ситуация основных духовных сил и тенденций предопределила собою в физическом плане группировку держав, ту самую, которую мы и видим в действительности. Все онтологическое в Европе должно было стать против Германии и ее адского замысла. Когда Германия, верная себе и своим духовным вождям, практически перешла какую-то точку здоровой жизненной честности (а честность — последний остаток онтологичности), по всему миру прошел подземный соединительный ток, и Бельгия, Франция, Англия, естественно, в духе и правде, объединились с Россией и принялись сообща с нею делать единое «вселенское дело».

V

Говоря о «вселенском деле», мы тем самым из чисто внутренних категорий, в которых до сих пор шло изложение, выходим к категориям внутренне-внешним и из сферы духовных сил и энергий к задачам мировой политики России. Но эта тема требует отдельной трактовки. Мы ее касаться сейчас не будем. Нам бы хотелось закончить характеристику духовных сил и идей, которые столкнулись в настоящей войне, в терминах чисто внутренних, а не внешних.

К сожалению, внешнее слишком часто закрывает от нас внутреннее. Лозунги и программы, которые в комплексе духовной жизни являются чем-то безусловно произ-

¹ Ср. мои статьи: «От Канта к Круппу» и «Сущность немецкого феноменализма» в сборнике «Меч и Крест»*.

водным, имеющим свой смысл лишь в силу своего отношения к моментам глубинным и онтологическим, принимаются массами — не народными, конечно, — за нечто самодовлеющее, благодаря чему становятся часто началами отвлеченными, теряющими даже тот небольшой подчиненный смысл, который они могли бы, при другом отношении, сохранять. На внешнем сходятся партии; на внутреннем создается национальное бытие. На внешнем слишком часто густым слоем ложится «пыль земли». Внутреннее входит в нетленную сокровищницу народного духа. Если мы взглянем на происходящую борьбу не оком политика, взвешивающего внешние результаты, ждущего определенного разрешения задач на физическом плане нашего существования, а оком духовного наблюдателя, который оценивает вещи по их идеальной сущности и рассматривает события в их эфирной и вечной очерченности, — то картина войны даст нам ослепительные проявления глубины народного духа и воочию, почти осязательно докажет неложность веры народной в свое «духовное тело», в свое умопостигаемое таинственное *второе бытие*. При этом я имею в виду прежде всего и почти исключительно столь ярко уже очертившийся духовный облик нашей скромной, героической армии. Война — большой экзамен. Она разоблачает скрытые язвы и вдруг показывает, до какого болезненного состояния дошел организм народный; но она выявляет и скрытые достоинства, и скрытые здоровые силы. Первые же месяцы Крымской войны обнаружили, до какого одряхления была доведена государственная мощь России в последние годы крепостного права, и первые же месяцы настоящей войны с наглядностью и убедительно показали, каких огромных внутренних успехов достигла Россия после неудач и катастроф японской войны.

На этом историческом экзамене все интересно и все захватывающе. Но, быть может, всего интереснее тот духовный облик народа, который обрисовывается непреднамеренно и бессознательно и в то же время действительно и актуально в быстром развертывании огромных событий и величайших потрясений. И, конечно, самый трудный момент экзамена приходится на воинство, в котором в эпоху мировой войны сосредоточивается само острие народных энергий и народного характера. Повторяю, я говорю сейчас об армии не как о вооруженном органе русского государства; не как о внешней и грозной силе, которая спасает нас от немецкого Dngang'a *, а исключительно о

ее духовном облике, о тех глубинных свойствах народа нашего, которые ярко обнаружались в тягостных потрясениях чудовищной борьбы.

Вся настоящая война состоит из каких-то сплошных «рекордов». Все высшие точки, которые достигались в предшествующих столкновениях народов, оказываются превзойденными. И важно и характерно, что побиваются рекорды не только прежних количеств и цифр: это было бы неважно,—не все ли равно, сталкиваются ли сотни тысяч людей или миллионы? тянется ли линия боевых действий на десятки или на сотни верст? Возросли масштабы внутренних напряжений, и то величайшее сосредоточение воли, на которое оказалось способным человечество в XX веке, поистине беспримерно.

Немыслимые, небывалые напряжения убедительно выясняют, что за спиною слабого индивидуума стоят мощные духовные коллективы; и индивидуум становится способным выходить за все грани своих личных сил и дарований благодаря внутреннему единству своему с огромными массами энергий, накопившимися и вырабатываемымися в соборном организме нации. Между индивидуумом и нацией, стоящей у него за спиною, приблизительно то же соотношение, что между уровнем воды в сообщающихся сосудах. Причем самая проникнутость индивидуума стихиями нации и его жертвенная верность им пред лицом всех ужасов войны, до смерти и даже до презрения к пыткам (Панасюк, Макуха *), являются особенностью тех сил, которыми сама нация проникнута. Если закон соотношения между индивидуумом или группами и национальным коллективом является *общим* для всех народов, находящихся в борьбе, и столько же относится к Франции или России, сколько и к Германии, то формы этого соотношения у каждого из народов *свои*, запечатлены безусловным качественным своеобразием и потому глубоко друг от друга отличны. То, что стоит за спиною русского солдата, решительно противоположно тому, что стоит за спиною немецкого солдата, и очень отличается от того, что стоит за спиною солдата английского или французского.

Меня сейчас интересует не *сравнительная* характеристика национальных особенностей духа в армиях, участвующих в настоящей войне, а выяснение безотносительных духовных особенностей армии русской, совершенно независимо от того, каким духом проникнуты и союзные нам армии, и армии неприятельские.

VI

Бывает так, что народ, которому грозит смертельная опасность, непосредственная и близкая, проявляет вдруг чудеса напряжения. Так было с маленькой героической Сербией. Третье австрийское нашествие с подавляющими силами заставило сербскую армию, усталую, обессиленную, малочисленную, плохо одетую, плохо вооруженную, уходить в глубь страны с мрачным отчаянием. Это было уже не временное отступление, а начало конца, настоящая агония целого народа, на шее которого быстро затягивалась безжалостная петля тевтонского нашествия. Австрийцы с ликованием вступили в Белград. Дальше оставалось лишь добить изнеможенных в неравной борьбе. И вдруг чудесный порыв овладел сербами. Огромная армия австрийцев бурным натиском была опрокинута, страна молниеносно от них очищена, и пленными сербы захватили почти те же десятки тысяч, из которых состояла их собственная армия.

Такой точки смертельной опасности не могло быть в России. Как ни велика борьба, как ни велико ее напряжение, но потенциальные нетронутые силы России еще больше, еще громаднее. Поэтому необычайные напряжения, являемые в настоящей войне нашим воинством, не могут быть объяснены таинственным расцветом всего запаса сил пред лицом смертельной опасности. Это особенно видно на примере Кавказа.

Несомненно, Кавказ второстепенный театр войны. Если бы турки овладели Кавказом, это было бы большим несчастьем для местных жителей, но на ход европейской войны это не могло бы оказать решительного влияния. Для войск, сражавшихся с турками, Кавказ не был *родиной*, так что не места родные они защищали. Там особенно прославились сибиряки, привезенные за тысячи верст, и терские пластуны * И вот тут разыгралась такая же самая чудесная история, что и в Сербии. Опять неравенство сил было подавляющее.

Турки ломались со всех сторон густыми колоннами и достигли значительных успехов. Местные жители, аджарцы, были на их стороне. Турецкие корпуса должны были сдерживаться нашими полками. И все это в условиях, почти невообразимых для тех, кто не знает этой части Кавказа. Обледенные кручи, снежные бури, мороз в 30—35°, почти полное отсутствие путей сообщения. И вот, одиннадцать дней зимнего боя на высоте, которой

до сих пор не знала военная история, приводят к результатам непостижимым: турки отброшены, энергия их наступления сломлена навсегда. Взятые в плен корпуса со штабом. Мне приходилось разговаривать с ранеными солдатами с этого фронта. Это кротчайшие люди, с детскими улыбками, с мягкосердечием изумительным.

В чем же тайна их непостижимой стойкости? В дисциплине? Но ведь у нас нет муштры в войсках. За внешнюю дисциплину никто еще не хвалил русского солдата. Простое повиновение слову, команде в нем вовсе не велико.

Может быть, в физической выносливости? Но ведь в этом смысле турки — настоящие «черти». И крепки, и ловки, и нетребовательны, и храбры. Дай Бог *сравняться* с ними! Вооружение у них не хуже. Сражаются «у себя», в горах. В чем же дело?

Ведь *бьет* же русский солдат и турок, и немцев, и австрийцев, и мадьяр, и в условиях почти сплошь и всегда неравных. Ломит перевес одной силы другую силою. И особенно любопытно то, что расцветает эта *другая* сила ослепительно: прямо пропорционально тяжести внешних условий, когда создается положение почти полной безвыходности. Точно для того чтобы вспыхнула она, нужен накал необычной напряженности, накал, выходящий за все пределы вероятия. Когда начинает бить молот гигантских размеров, когда удары его сбивают одно за другим все обычные внешние условия, тогда в русской душе просыпается какая-то спящая сила, и явление ее всегда бывает потрясающим. Исполняясь ею, люди средние становятся исполинами, героями. Вместо людей в серых шинелях мы видим вдруг *живой серый гранит*, который решительно неподвластен обычным законам человеческого существования. И это совсем не вакхический экстаз сражения, не ярость Ареса *, ибо сам Арес побеждается этою силою. Этот момент есть явление народного *духа*, внезапное вторжение онтологии народного существа.

Выходит наружу, на минуту явным становится то, что обычно таится в темных глубинах, и оказывается, что в русской народной душе, в какой-то большой глубине, проходят обильные пласты внутреннего гранита. И горе тем, кто с враждебными целями достигнет в России до этой скрытой гранитной твердыни народного существа.

Ее не раз и штурмовали,
Кой-где срывали камня три;

Но напоследок отступали
С разбитым лбом богатыри...

(Тютчев) *

То, что в граните обычном составляет статические свойства — твердость, стойкость, несокрушимую силу, то в граните живом, в граните второй, духовной потенции, является живыми динамическими определениями. В нем сущность гранита имеет второе «потенцированное» свое явление, и если для реализации его потребуются исключительные обстоятельства, то тем более значительным представляется оно и важным по своему внутреннему смыслу.

VII

Веками духовной жизни созидался этот гранит. Веками происходило внутреннее и невидимое строение русской души. Десятки поколений складывали сюда свою духовную силу, и родная земля верно хранила и умножала сокровища народного духа. Во все время своей истории русский народ не только расширялся мощным ростом по лицу земли, создавая державу невиданных размеров, но и врал вглубь подвигом лучших своих людей, прикикая все крепче и крепче к сердцу родимой земли. Насколько движение вширь было подвластно законам «мира сего» и разливалось по широким дорогам, на которых смешаны добро и зло, правда и обман, свобода и произвол, — настолько рост вглубь есть процесс очистительный, процесс освобождения от всех надземных стихий, процесс стяжания Духа и Правды. Параллельно росту могущества русского царства и созиданию Великой России тайники народной души отдают свои лучшие силы на невидимое строительство Божьего града, на созидание и завоевание умпостигаемой небесной родины — святой Руси.

Отложение «гранита», или костяка, народного организма связано с этим вторым и скрытым процессом духовного роста. То, что является несокрушимым гранитом в историческом действии, есть не что иное, как присутствие сил высшего порядка, как неожиданная манифестация таинственной глубины народа, как мгновенное явление его умпостигаемого характера. Залежи гранита — это громадные резервуары накопленной веками духовной энергии. С трудом переводимая в «кинетическое» состояние, энергия эта, когда начнет выявляться, повергает в изумление своею молниеносною действенностью и жи-

вою своею бесконечностью. Личная доблесть воинов действует лишь до тех пор, пока мужественно и бесстрашно они переносят непереносимое. Когда же выбьется чудесная искра и вспыхнут вековые запасы, тогда нет уже отдельных лиц, а есть явление целостного духа народа. Это уже не личная доблесть, а доблесть народного естества, «добротность» и высшие качества национального характера.

И вовсе не нужно думать, что явление спящей народной силы должно всегда достигать результатов внешних. Под Саракамышем живой серый гранит русского воинства достиг необычайного внешнего эффекта *. Нависавшее поражение превратилось в блестящую победу. Но этот эффект может быть и чисто внутренним. При Фермопилах греческие герои были в конце концов перебиты **. Внешний результат может и не быть достигнут. Отступление 20-го корпуса из Восточной Пруссии, длившееся девять дней, при условиях полного окружения громадными неприятельскими силами, при отсутствии подвоза снарядов и пищи, по дорогам, занесенным снегом, — отступление, кончившееся прорывом всего лишь двух полков, — должно быть признано одной из самых высоких страниц во всей грандиозной эпопее настоящей войны. Явление духа и внутренней мощи здесь было потрясающее. Гранит обнаружился с полной ясностью. Память этого отступления должна быть столь же священной, как и светлая память самых блестящих героических побед.

Но, может быть, кто-нибудь скажет: какое отношение имеет все вышеизложенное к теме: *время славянофильствует?* Отношение самое ближайшее, и даже тут нет отношения, а есть тождество темы и изложения. Весь очерк событий внутренне проникнут «славянофильским тоном» и верностью основным славянофильским принципам. В нескольких словах я подчеркну это для тех, кому это осталось неясным.

Распадение Европы, внешнее и внутреннее, на два враждующих стана, которое я охарактеризовал в первом чтении, совершенно гармонирует с двойственной славянофильской оценкою Европы как «гниющего Запада» и «как страны святых чудес»; и нужно добавить, лишь с славянофильских точек зрения это распадение может быть понято соответственно подлинным фактам и в тех крупнейших размерах, в которых оно действительно произошло. Процесс дифференциации внутренней двойст-

венности Европы до внешнего разделения на «шуйцу» и «десницу» * европейского человечества, на Германию и симпатизирующие ей страны, с одной стороны, и на Англию, Францию и Бельгию, с другой — является по своему смыслу и внутреннему рисунку славянофильствованием времени, славянофильствованием Эона, вследствие чего Россия впервые за все века своего существования вступает в органическое единение в Европою, своим выступлением усугубляет и внутренне углубляет процесс европейского разделения и помогает Европе, творя с ней единое вселенское дело, укротить того зверя, которого Европа взрастила в себе из собственных своих недр, следуя двойственным законам своего развития в новое время.

Эта роль России и это взаимоотношение ее с Европою внутренне обосновываются и фактически становятся возможными только потому, что Россия в глубине своей проникнута вселенскою идеею, которая составляет скрытый закон ее духовного существования и которая конкретно воплощается в запечатленной и не явленной яви Руси святой, — в этой центральной народной святыне и в этой духовной основе всех высших явлений самостоятельной и творческой русской культуры. Характер народа, как он сказан в величайших военных напряжениях, дал нам как бы обитную проверку правильности общей духовной характеристики России, сделанной во втором чтении. Основу стойкости и несокрушимости русской армии мы увидели в внутреннем граните, отлаженном в русской душе веками, вследствие тех особенностей духовной жизни народа, которые были созданы сердечным приятием Фиваиды и невидимым созиданием второго своего бытия.

В этом очерке «внутренних» событий «славянофильство» времени выступает с еще большею очевидностью, чем в очерке событий европейских. Народное действие России находится в полной гармонии с народными верованиями, теми самыми, которые легли в основу нетленного ядра славянофильских идей. «Святая Русь» — не концепт народной идеологии, не кантовская «регулятивная» идея национального русского сознания, а совершенно конкретная, мистически реальная святыня умного делания народа и его духовного бытия. О том, что *время славянофильствует*, говорит не только «разделение» Европы, предчувственно постигнутое лучшими из славянофилов, но и живое явление народного гранита в настоящем столкновении рас и народов.

СМЫСЛ
ОНТОЛОГИЗМА
ДЖОБЕРТИ
В СВЯЗИ
С ПРОБЛЕМАМИ
СОВРЕМЕННОЙ
ФИЛОСОФИИ

I

В немногих словах философию Джоберти^{1*} можно охарактеризовать так:

Исходным пунктом ее является субъективно-объективный момент тождества философии и религии. Субъективен этот момент потому, что у Джоберти он имеет форму личного исповедания определенной, католической религии. Объективен же потому, что тождество философии и религии Джоберти берет как «синтез объективный», как глубочайшее *существо* дела, как черту, одинаково присущую и философии и религии. Как во всяком исходном пункте, здесь дается *in pice*** то первичное самоопределение разума, которое предопределяет основные линии вырастающей из исходного пункта концепции. Исходя из основной интуиции тождества философии и религии и в нем впервые определяясь, разум философии Джоберти принципиально отмечает всякое расщепление между сферами философии и религии и одинаково застраховывает себя как от одностороннего, слишком «человеческого», кристаллизирования одной светлой стороны разумности, обычно характеризующего философию, так и от исключительного порабощения человеческой активности темной, непроницаемой стороной разумности, обычно характеризующего религиозное сознание. Пункт тождества философии и религии, по основной интуиции Джоберти, есть не простая встреча этих двух царственных областей ведения, не простое пересечение двух линий, потом расходящихся с той же стремительностью, с какой и сходились, а некий внутренний синтез их, в коем с одинаковою полнотою сохраняются как все существо философии, так и все существо религии, давая в результате своего соединения явление *suí generis*, которое не есть ни философия, ни религия, а некая целостная полнота разумности, в той и другой представленная лишь частично.

Живые традиции целостной полноты разума Джоберти черпал из двух источников: во-первых, из своего хри-

¹ Подробно изложена философия Джоберти в 129 и 130 кн. «Вопросов фил<ософии> и психологии» ***

стианского самосознания, которое ему говорило о безусловном первенстве онтологического ряда над всеми другими мыслимыми рядами, и во-вторых, из философии Платона, которая с величайшей активностью светлой стороны разумности соединяла безусловное признание темной «сверхразумной» стороны мифологического и религиозного сознания. Гармоническое и одинаково сильное подчеркивание обеих сторон разумности дало Джоберти возможность в чрезвычайно важном и ответственном моменте определения исходного пункта занять подлинно религиозную и в то же время подлинно философскую позицию безусловного *платонизма*. Ко всей совокупности проблем человеческой философии он решил подойти из синтетического момента тождества философии и религии и на все развитие человеческой мысли, начиная с древнейших форм религиозного сознания и кончая колоссальными системами немецкого идеализма, посмотреть из пункта целостной и существенной полноты разума, т. е. из сущего, а не из существующего.

Этот оригинальный подход предопределил в главных чертах картину человеческой мысли и общий план философской проблематики, развернувшейся перед Джоберти из избранного им «наблюдательного пункта». Высота занятой им позиции обусловила крайнюю парадоксальность и неожиданность его первых же наблюдений. Там, где всеобщее мнение видело необыкновенный прогресс и развитие, Джоберти констатировал сравнительный застой и регресс. Новая философия, по его мнению, при всей динамичности своего становления страдает метафизическим слабосилием и некоторою умозрительною импотентностью. Видимым богатствам ее частных и блестящих анализов невидимо сопутствует бедность и скудость основных всеопределяющих синтезов. Наоборот, древняя и святоотеческая мысль, казавшаяся давно превзойденной и как бы заслоненная близлежащими и шумными ценностями новой философии, предстала с возвышенного обсервационного пункта Джоберти величайшим горным массивом с целым рядом снежных, над всем господствующих вершин. Эти оценки для самого Джоберти относительны. Умозрительная Пения новой философии разоблачается *сравнением* с необычайным умозрительным *Поросом древнего мышления**.

Эта творческая перемена историко-философских перспектив является второю характерною чертою онтологической философии Джоберти. Здесь Джоберти неведомо

себе сближается с Шеллингом. Он как бы начинает с того, что для Шеллинга явилось зрелым плодом длинного развития. Позиция, занятая Джоберти по отношению к новой философии, чрезвычайно напоминает общую характеристику новой философии, впервые с ясностью раскрытую в «Мюнхенских лекциях» Шеллинга. Весь тот ряд систем, который у Шеллинга получает общее название «отрицательной философии», в противоположность «философии положительной»¹, у Джоберти объединяется общим признаком *психологизма*, противоположаемого *онтологизму*. Разница только в том, что концепция «отрицательной философии» у Шеллинга строится на понятии необходимости, противоположаемой свободе, у Джоберти же концепция психологизма строится на понятии существующего, противоположаемого Сущему. Но если мы примем во внимание, что обе пары понятий в последнем счете коррелятивны, ибо существующее в своей отвлеченности необходимо и, обратно, все необходимое относится к понятию существующего, с другой же стороны, свобода является одной из центральнейших черт Сущего и лишь Сущее может быть мыслимо изначально и полноправно свободным, то мы должны прийти к заключению, что в самом существе дела отношения Джоберти и Шеллинга к новой философии не только однородны, но и прямо тождественны. Это идеальное тождество при полной независимости друг от друга и при глубоком различии всей сферы понятий, которыми оперирует Шеллинг и Джоберти (первый из узких пределов кантианства стремится пробиться в «широкое поле объективной науки», второй к той же самой цели идет путем творческого и спонтанного возобновления платонизма), еще сильнее подчеркивается дальнейшим параллелизмом философского развития Шеллинга и философского творчества Джоберти. Понятие положительной философии, первое зерно которой встречается в «Философских исследованиях о сущности человеческой свободы», находит настоящее раскрытие у Шеллинга в *Философии откровения*, т. е. в начале сороковых годов, и здесь вызревает до окончательного выражения. Понятие онтологизма уже в первом очерке философской системы приводит Джоберти к философии откровения (*filosofia della rivelazione*), сформулированной в теории сверхразумного и в новом опыте классификации знания, а во втором более зрелом очерке системы,

¹ Schelling's Sämmtliche Werke, B. X, S. 123.

выполненном в конце сороковых годов и в начале пятидесятых, Джоберти *философии откровения* посвящает не только отдельное сочинение, по глубокомыслию не уступающее лучшим произведениям Шеллинга, но и через все остальные работы проводит красной нитью ту же самую мысль, и его онтологизм в этих сочинениях находит также свое окончательное выражение.

Поэтому категории психологизма и антипсихологического онтологизма имеют в философии Джоберти коренное и отнюдь не эпизодическое значение. Из постоянного взаимонаправленного их сплетения образуется та «основа», та канва всей его философии, которая создает своеобразный *стиль* его мысли, запечатлевает глубокой оригинальностью и неожиданностью все подходы его к общеизвестным проблемам. Общий смысл его антипсихологизма заключается в метафизическом раскрытии и в гносеологическом обосновании его основного платонического решения: ко всем проблемам человеческой мысли подойти из *Сущего* и обрисовать все $\gamma\upsilon\nu\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\nu \acute{\alpha}\epsilon\iota \acute{\upsilon}\nu \delta\grave{\epsilon} \omicron\upsilon\delta\acute{\epsilon}\lambda\omicron\tau\epsilon$ * так, как оно видится из умопостигаемого наблюдательного пункта, идеально перенесенного в $\acute{\upsilon}\nu \mu\grave{\epsilon}\nu \acute{\alpha}\epsilon\iota$, $\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\sigma\iota\nu \delta\acute{\epsilon} \omicron\upsilon\kappa \acute{\epsilon}\chi\omicron\nu$.^{1**} Антипсихологическая позиция Джоберти предопределяет как постановку, так и разрешение основных проблем философии. Поэтому универсальную борьбу с психологизмом можно считать *третьей* характерною чертой философии Джоберти.

II

Борьба с психологизмом ведется Джоберти в целях его положительного преодоления. На положительное преодоление психологизма, по основному убеждению Джоберти, может притязать лишь такая система философии, в которой онтологический принцип проведен целостно и безусловно, начиная с основ и кончая последними и крайними ее выражениями. Опыт такой системы и набрасывает Джоберти в первом периоде своего философствования. Живым первопринципом онтологической системы здесь является *идеальная формула*, построение которой служит положительным ответом на основной вопрос, сформулированный в предварительных моментах антипсихологической ориентировки философии. Первопринцип:

¹ Выражения Платона, Tim <eus>, 27 D.

Сущее творит существующее, будучи онтологическим по смыслу и охватывая по содержанию всю наличность эмпирического бытия, дает возможность Джоберти *in actu* произвести типическое рассмотрение основных проблем человеческой философии *сверху*, т. е. с высоты первоначально занятой онтологической точки зрения или, иначе, с высоты безусловно платонического обсервационного пункта. Здесь мы можем констатировать совершенный, принципиальный параллелизм между отношением Джоберти к *истории* человеческой мысли, нашедшим себе выражение в сравнительно низкой оценке философии новой и в восторженной оценке философии древней, и его отношением к *проблематике* человеческой мысли, нашедшим выражение в сравнительном пренебрежении к принципиальным постановкам вопросов, установившимся в новое время, и в преимущественном рассмотрении вопросов «обойденных», по его мнению имеющих первостепенное и исключительное значение. Раскрытие существа идеальной формулы в полном согласии с принятым онтологическим методом идет у Джоберти из центра по *спирали*, которая, все увеличиваясь в радиусе и тем утверждаясь в своем универсальном значении, смыкается наконец в огромный круг полной энциклопедии человеческого ведения, идеально совпадающей с целостным *globus intellectualis* не только наличной, но и возможной мысли. Вся система онтологической философии Джоберти есть не что иное, как самораскрытие идеального и универсального смысла формулы, которая, утвердившись сначала как зерно, разрастается в процессе изложения в систему принципов, проникающих познание и действительность (теория сверхразумного и учение о творении), и становится тем *генеалогическим деревом* всей совокупности человеческого ведения, которое тщетно пытались установить различные классификаторы наук, начиная с Бэкона и Даламбера, и которое охватывает безусловно всю наличность доступного и недоступного познанию бытия. Поэтому последовательно проведенный *онтологизм* должно признать *четвертою* характерною чертою философии Джоберти.

Но понятие онтологизма, характеризуя общие основы и главные линии, дает всего лишь *genus proximum* * того «определения», которое с полнотью может запечатлеть особенности системы Джоберти. Онтологизм сближает Джоберти с Лейбницем, Мальбраншем, Бонавентурой и больше всего с Платоном, указывая с определенностью

род, с которым внутренне и внешне связана мысль Джоберти, но не выясняя еще особенной и исключительной ее черты. Эта исключительная черта, эта *differentia specificā**, отличающая онтологизм Джоберти от всех других видов онтологизма, заключается в принципиальном *креационизме* его философской мысли. Понятие *творения* не раз в истории философии становилось приводящим моментом системы, второстепенным спутником более ярких метафизических мыслей, и это прежде всего нужно сказать о системах мыслителей, наиболее близких Джоберти по общему строю мысли, а именно о системах Августина, Мальбранша, Лейбница. Но у Джоберти идея творения впервые постигается с платонической «кафоличностью», т. е. впервые опознается в своей философской универсальности, вследствие чего становится основным и важнейшим метафизическим и гносеологическим принципом. Творческая перемена отношения к понятию творения, имеющегося налицо в философии Джоберти, кратко может быть охарактеризована как постижение «эйдетической сущности» этого понятия, раньше бравшегося чисто фактически, в сыром и частном виде, и даже в системе Августина еще связанного с антифилософскими ограничениями. С идеей божественного творческого акта у Джоберти связана одна из коренных его философских интуиций¹, органически определяющих все его философствование, и, в известном смысле, можно сказать, что «объективный синтез», из которого исходит и в котором впервые определяет себя его философская мысль, или тожество религии и философии, являющееся у него исходным пунктом, есть не что иное, как первоначальная интуиция творения, и потому всю философию Джоберти можно назвать *философией творческого акта* и универсальный креационизм обозначить как *пятую* характерную черту его системы.

Эти пять черт составляют последовательные выражения единой мысли и последовательно раскрываемые грани единого философского усмотрения. Отрывочностью чисто философского ряда своих мыслей, часто прерывавшегося длинными отступлениями *εις ἄλλο γένος***², Джоберти навлек на себя многочисленные упреки в неполноте, в несистематичности своей философской мысли, но эти

¹ О важности установления коренной интуиции для понимания изучаемой системы хорошо говорит Бергсон. Философская интуиция. Новые идеи в философии. Сборн. I. Спб. 1912.

упреки мне представляются в значительной степени необоснованными. Неполнота и отрывочность бывают двух родов: внешние и внутренние. Внешняя неполнота и отрывочность философских сочинений Жюберти первого периода действительно заставляет часто жалеть о том, что Жюберти, увлеченный обширностью своих философских замыслов, мало сосредоточивался на чисто технической разработке основных понятий системы и, всецело занятый утверждением новых многочисленных синтезов, сравнительно мало внимания посвящал *анализу*. Но, высказывая это справедливое сожаление, нужно опасаться «перегибать» палку в противоположную сторону. Здесь очень поучительно сравнение Розмини* и Жюберти. В нарочитой систематичности изложения, в аналитической разработке понятий Розмини много превосходит Жюберти и, однако, несмотря на это превосходство, внутреннее существо творческой мысли выражено у Розмини значительно слабее и бледнее, чем у Жюберти. Соотношение между тем и другим приблизительно то же, что между Шеллингом и Гегелем. Ведь и Шеллинга также обвиняли в недостаточной систематичности, противопоставляя ему исключительную систематичность Гегеля, и, однако же, это обвинение кажется совершенно неосновательным, если с достаточным вниманием усвоить и проработать необычайную внутреннюю целостность и объединенность Шеллинговой мысли, единой во всех стадиях ее последовательного выражения. Жюберти, как Шеллинг, проникнут изумительным единством внутренним вследствие того, что все разветвления его мысли, все частные синтезы, им утвержденные, органически вырастают из живого зерна основной его интуиции, из синтеза первоначального. Впечатление внешней отрывочности и неразработанности его мысли, при объективном и внимательном изучении его философии, сменяется чувством глубокого удовлетворения от внутренней объединенности созерцания, проникающего все его мышление.

Пять черт, характеризующих философию Жюберти, являются пятью гранями единой мысли, в свою очередь распадающимися на множество граней отдельных его утверждений. Если возможно было эти грани умножить и подвергнуть более тщательной аналитической шлифовке, то во всяком случае *качество* драгоценного камня, оригинальность и своеобразие его *внутренних* самоцветных свойств уже и в первом очерке системы Жюберти выявлено и утверждено с достаточной силой. Что случа-

ется только у самых крупных и больших мыслителей, мысль Джоберти имеет свой внутренний *динамический чекан*, особое внутреннее напечатление, благодаря которому, как *ex ungue leonem* *, Джоберти всего можно узнать по одной странице его писаний, и эту страницу нельзя уже смешать ни с какой другой страницей других философских писателей. Если в литературном отношении философскую прозу Джоберти многие склонны ставить очень высоко, то совершенно неотмеченным осталось другое, гораздо более глубокое свойство его философских произведений. Не только словесная оболочка мысли Джоберти запечатлена своеобразием и индивидуальной манерой, но еще в большей степени своеобразна *внутренняя форма* его мысли. У мысли Джоберти гораздо в большей степени, чем у его слова, есть свой *стиль*, стиль первоначально и творчески им установленный (тот *einiger Ton* **, который, по замечанию Стефана Георге ***, служит верным признаком творческого явления), и, соглашаясь с теми, кто признает у него большое литературное дарование, мы не можем не сказать, что все же *стиль мысли* у Джоберти острее, ярче, индивидуальнее, чем писательская манера, и потому писатель в нем ниже мыслителя и мыслитель отяжелен несколько несоответствующими ему, сравнительно малыми средствами словесного выражения. Джоберти, как очень немногие, властно устанавливает свой творческий *modus intuenendi ac reflectendi* ****, и это особенно подчеркивается во втором периоде его философии, когда, не связанный условностями писателя, желающего быть доступным, он отдается чисто внутренней работе завоевания новых сфер мысли и заносит свои прозрения на бумагу, не заботясь об их словесном облачении.

III

Для того чтобы детализировать общую характеристику, только что данную, обратимся теперь к более подробному рассмотрению двух пунктов мировоззрения Джоберти: его антипсихологизма и креационизма.

Что такое психологизм в понимании Джоберти? В каком отношении он находится к проблеме психологизма, волнующей современные философские школы?

Понятие психологизма в философии Джоберти очень своеобразно. К современному понятию психологизма оно относится, как целое к части, как универсальное начало

к началу отвлеченному или, давая сравнение в духе самого Джоберти, как целостная идея Платона к «очастненным» формам Аристотеля. В современной философии мы имеем два основных типа антипсихологизма. Первый тип есть антипсихологизм *трансцендентальный*, второй антипсихологизм *логический*. Первый тип представлен неокантианскими школами, между собою расходящимися, а именно школою Когена, Риккерта, отчасти Шуппе¹, второй — школою Гуссерля. Первый опирается на философию Канта, причем каждая из конкурирующих школ стремится быть единственно правильной истолковательницей истинного духа и истинных и глубочайших мотивов Кантовой философии. Второй через Больцано восходит к Лейбницу и в последнем счете есть робкое возрождение некоторых *платонических* точек зрения².

Антипсихологизм Джоберти с первым видом антипсихологизма современного имеет очень мало общего. Это общее может быть констатировано лишь в стремлении «очистить» философскую мысль от рабства сырой «фактичности», освободить ее от гипноза различных условных данностей. Но тот путь, которым этот тип современного антипсихологизма хочет достигнуть своей относительно правильной цели, наперед и формально раскритикован Джоберти. Единственным средством спасения из сетей универсального психологизма для Когена и Риккерта по-разному, но в одинаковой степени, является *трансцендентальный метод*. Трансцендентальный метод конституируется и рождается в процессе осознания трансцендентальной природы *науки*. Наука и метод в трансцендентальной философии соотносительны, и без идеальной данности науки трансцендентализм решительно не в силах организовать свое главное орудие — трансцендентальный метод. Для того чтобы быть и жить, трансцендентальная философия нуждается в той *кристаллизации* теоретических ценностей, которая совершилась и совершается (и может совершаться лишь) в *процессе*, во временном ста-

¹ См. W. Schuppe. Zum Psychologismus und zum Normalcharacter der Logik. Archiv für Philosophie, II Abth. 1901.

² *Логические исследования* Гуссерля. Спб., 1909, стр. 23, 117 и особенно 193. «К Лейбницу мы стоим ближе всего. И к логическим убеждениям Гербарта мы лишь постольку ближе, чем к воззрениям Канта, поскольку он, в противоположность Канту, возобновил идеи Лейбница. Но, конечно, Герbart оказался не в состоянии даже приблизительно исчерпать все то хорошее, что можно найти у Лейбница. Он остается далеко позади великих, объединявших математику и логику концепций могучего мыслителя».

новлении, т. е. исторически и фактически. Поэтому наука, из которой рождается трансцендентальный метод, относится к разряду становящегося, охваченного процессом и потому фактического, исторического, относительного¹.

Джоберти формально отвергает правомерность такого исходного начала. Уже в критике Декарта он универсализирует свой антипсихологизм до такого всеобщего принципа: «Кто исходит из факта, тот не может добратся до истины. Ибо факт относителен и случаен, истина же в своей основе необходима и безусловна»². Всеобщность этого принципа, как один из возможных примеров, охватывает и трансцендентальную постановку проблемы антипсихологизма. Нуждаясь в факте науки для своего начала и не будучи в состоянии скрыть это, трансцендентальная философия тем обнаруживает психологизм своего исходного пункта, и не нужно даже расширять и переформулировать принципа Джоберти, чтобы увидеть, что для него вся новейшая трансцендентальная философия должна вместе с системой Канта попасть в линию дурной психологистической магистрали. Как бы предвидя возможность *уклончиво* трансцендентальной постановки вопроса, Джоберти в борьбе с розминианством, как мы видели, так отчеканивает свой антипсихологистический принцип. «Психологистом я называю того, кто первоначалом знания считает нечто тварное, *все равно*, является ли оно принадлежностью человеческого духа или существует вне его, ибо все сотворенное субъективно в сравнении с истинным безусловным и не может быть признано поистине объективным, даже если помещать его вне человеческого духа»³.

¹ У Канта можно найти много мест, подтверждающих нашу мысль. Всего определеннее он высказывается в *Пролегоменах*: «Нам не нужно здесь искать простой возможности таких (априорных) положений, т. е. спрашивать, возможны ли они. Ибо *есть* достаточно таких положений, и притом данных действительно с бесспорною достоверностью, и так как наша теперешняя метода должна быть аналитическою, то мы и начнем с признания, что такое *синтетическое, но чистое разумное познание действительно существует*», пер. В. Соловьева. М., 1905, стр. 31—32. Это же ориентирование на факт науки повторяется у Когена. *Logik der reinen Erkennens*, S. 57*. То же у Риккерта. О понятии философии. Логос, I, 1910, стр. 40—41.

² *Introduzione*, I, 61.

³ *Errori*, I, 131. Возражение, что Коген заменяет понятие данности понятием проблемы и построает единство предмета, а не предполагает его (*В. Сеземан*. Теоретическая философия Марбургской школы. Новые идеи в философии, Сборн. № 5, стр. 10, 11), во-первых, недействительно против последней универсальной постановки Джоберти («даже если помещать его вне человеческого духа»), во-

Несколько больше у Джоберти со вторым типом современного антипсихологизма. Джоберти прежде всего должен был бы приветствовать *генеалогию* антипсихологизма Гуссерля. Выводя свой эйдетизм из Лейбница, Гуссерль оставляет ту магистраль, которая является господствующей в новое время и присоединяется к той линии, на которой, по Джоберти, свершается истинный прогресс умозрения в новое время и сохраняется живая связь с нетленными достижениями Платоновой философии¹. Феноменологический метод Гуссерля, стремящийся проложить робкие пути к узрению идеальной сущности явления, Джоберти должен бы приветствовать как здоровую «интенцию», как некоторое пробуждение конкретно-применяемой метафизической способности. Его возможные возражения были бы направлены лишь на недостаточный платонизм Гуссерля, останавливающегося на полдороге и не могущего двинуться существенно вперед на принятом направлении. «Бессубъектное царство чистой истины», провозглашаемое Гуссерлем, в несколько другом ряде идей встретилось Джоберти в лице Розмини, построившего теорию возможного «ирреального» бытия. Мы видели, что Джоберти решительно отверг основной принцип идеологии Розмини и сформулировал требование: договорить до конца, выяснить до метафизической четкости положительную *природу* выставленного Розмини первоначального знания. Это требование, лишь с некоторыми словесными изменениями, могло бы быть предъявлено и Гуссерлю. Джоберти с той же сократической настойчивостью должен был у Гуссерля потребовать разрешения целого ряда недоумений о положительной природе «бессубъективного царства истины» и о точном смысле последних и высоких понятий, имеющих в философии Гуссерля двоящееся и зыбкое значение.

Кроме того, гуссерлианский антипсихологизм в своей отвлеченной *логичности* с точки зрения основных идей философии Джоберти должен был бы быть обвинен в дурном *статизме*, создающем неизбежный тупик и тот переход к новой утонченной схоластике, который правильно был отмечен одним исследователем как харак-

вторых, в себе несостоятельно, ибо встает вопрос, какое отношение имеет *построяемая* трансцендентальной философией наука или научная проблематика к науке *фактической* и к действительной проблематике, из нее вырастающей. Устанавливать между ними тождество — невозможно, не прибегая к фактическим констатированиям.

¹ Ср. Г. Г. Шпетт. Явление и смысл. М., 1914, стр. 13.

терная черта антипсихологизма Гуссерля¹. Логика, по принципам Джоберти, относится к наукам *связки*; и так как эти науки делятся на восходящие и нисходящие, то логика далее определяется Джоберти как наука возведения нашего знания к Сущему. В таком случае логика, по мысли Джоберти, есть область, проникнутая идеальным *движением*, область внутреннего, эйдетического *энергетизма*, к тому же тонически определенного: движение внутренне свершается снизу вверх, от существующего к Сущему, и обратный процесс нисхождения возможен для чистой логической мысли как повторение уже пройденного и свершенного пути. Поэтому идея чистой логики, у Гуссерля являющаяся обособленным царством, висящим в безвоздушных пространствах, в себе замкнутым и статическим и потому дающим начало новой формальной схоластики, у Джоберти, в силу проникнутости внутренним движением, органически связывается с другими сферами идеальности и познается внутренне спаянной с онтологическим началом ее — с Сущим. Статизм и мертвенность «бессубъектного царства истины» Гуссерля Джоберти должен был счесть простой проекцией фактически свойственной человеческому мышлению статичности в область идеального, другими словами, идеальным закреплением неидеальных (дефективных) свойств человеческой мысли. И эта дурная проекция получается у Гуссерля потому, что он принципиально отвлекается от выяснения подлинной связи между *антропологическим началом* и чистой мыслью, и просто отвлекшись от этой коренной проблемы, не замечает, что в его мнимо-«бессубъективном» царстве все еще царит эмпирический *человек* как основа проецированной статичности и мертвенной неподвижности этого царства.

Джоберти, усматривая в логике науку *связки*, тем самым коренной чертой логической мысли считает *синтез*

¹ «Мы с своей стороны выражаем твердое убеждение, что если новая эпоха пойдет за Гуссерлем как за своим вождем, то это будет эпоха второй схоластики, уже не теологической, а гносеологической. Утверждаем же мы это потому, что весь второй том столь прославленных *Логических исследований* Гуссерля представляет, по нашему мнению, за исключением отдела, посвященного теории абстракции, чистейшую схоластику бесконечных подразделений и дисъюнкций, не только что никому и ни для чего не нужных, но совершенно бесполезных и для самого Гуссерля, который, в конце концов, утопает в нагроможденных им самим тончайших различениях и подразделениях, не делая из них никакого употребления». С. Алексеев. Мысль и действительность. М., 1914, стр. 353.

безусловного и относительного, т. е. соединение Сущего и существующего, как в области субъекта, так и в области объекта. Поэтому проблема логической мысли для него содержит четыре интегральных момента: 1. мыслящий субъект, 2. его активность, 3. мыслимый объект, 4. идеальную постижимость¹. Гуссерль останавливается исключительно на двух последних, принципиально отвлекаясь от двух первых. А между тем проблема психологизма имеет одинаково острое отношение как к первым моментам, так и к последним.

IV

Освещение этой стороны проблемы тесно связано с вопросом об отношении антипсихологизма Джоберти к психологии; это отношение тем более важно выяснить, что самый термин «психологизм», созданный Джоберти, возбуждает прежде всего мысль, что психологизм «есть учение, основанное на психологии», а антипсихологизм есть учение, направленное против психологии и ее отрицающее², причем под психологией разумеется одновременно и слитно, во-первых, психология как наука, т. е. как совокупность дисциплин, занимающихся изучением человеческой психики, и, во-вторых, само антропологическое начало, взятое вообще, вне зависимости к тому, насколько оно исследовано и изучено только что названными дисциплинами.

В противоположность современному антипсихологизму, смешивающему принципиальную борьбу против подчинения философии частным методам различных дисциплин психологии с борьбой против антропологического начала вообще, Джоберти тщательно различает эти две стороны в своей постановке проблемы антипсихологизма, и обе стороны освещает хотя и не полно, но с вполне достаточной определенностью мысли.

Антипсихологизм Джоберти ничего общего не имеет с враждою против психологии как науки. Наоборот, и в критике Декартовой философии, и в борьбе с розмини-

¹ *Introd <uzione>*, III, 17.

² См. *Tarditi. Lettere d'un rosminiano a V. Gioberti*, Torino, 1841—42, p. 51. В. Дельбос называет психологизм «словом, не знаю кем изобретенным, но изобретатель его, очевидно, хотел оскорбить психологию». *Husserl, sa critique du psychologisme*. В книге: *La philosophie allemande au XIX siècle*. Paris, 1912, p. 26. Дельбос мог бы знать изобретателя термина психологизм. *Введение Джоберти* было полностью переведено на фр. язык. *L'Allary*. Paris, 1845, 4 v. v.

анством Джоберти не раз подчеркивает свое глубокое положительное отношение к психологическим исследованиям¹. Особенность его отношения к психологии как науке заключается в том, что он высказывает чисто научное, теоретическое недовольство состоянием этой дисциплины в его время и подвергает ее *имманентной критике*. Он находит прежде всего, что наука о душе человека имеет два аспекта, а не один, и что нормального своего состояния и процветания она может достигать лишь при условии правильного отношения между этими двумя аспектами. Явления душевной жизни можно изучать в них самих, отвлекаясь от основы, их производящей; тогда психология становится наукой *эмпирической*, аналогичной естественным наукам. Между последними и ею лишь та разница, что естественные науки изучают чувственно-внешнее, психология же чувственно-внутреннее. Против эмпирической психологии, исследующей чувственно-внутреннее всеми возможными методами, Джоберти никогда не говорит ни слова. Наоборот, он указывает ей почетное и органическое место в своей энциклопедии². В эмпирической психологии как таковой нет ни малейшего психологизма. Острый и страстный меч Джоберти направляется не на эмпирическую психологию, а, во-первых, на то ложное употребление, которое из нее хотят сделать философы, во-вторых, на поставление знака равенства между эмпирической психологией и наукой о душе вообще. Декарт, напр., одно из данных эмпирической психологии, один из относительных фактов чувственно-внутреннего мира хотел сделать основным принципом философии. Психологизм, явившийся результатом этой попытки, порочит не психологию как таковую, а философию. Психологизм, провозглашенный Декартом, гибельно отозвался и на психологию как науку, но не сразу, а постепенно, не непосредственно, а через целый ряд далеких, посредствующих звеньев. Отравление психологизмом психологии Джоберти рисует в следующих чертах: психологизм как основное заблуждение Декарта распространен был на всю сферу философской мысли и охватил прежде всего *онтологию*. Последняя потеряла идеальное первенство, безусловно ей подобающее, и превратилась во второстепенный и выводной момент философии.

¹ Errori, I, 54—55; 57, I, 171 I, 172. Introd<uzione>, II, 4, II, 57.

² Intr<oduzione>, III, 26. Разъяснению этого вопроса Джоберти хотел даже посвятить отдельное сочинение. Ср. Errori, I, 55.

Но онтология обнимает не только учение о Боге, но учение о мире и о *душе*. Общий психологизм принципов расшатал и метафизические начала науки о душе. Наука о душе была лишена своего онтологического фундамента, и расстройство в фундаменте не могло не сказаться на том, что с этим фундаментом органически связано, т. е. на эмпирической психологии. Последняя стала трактоваться не только отдельно как самостоятельная часть общей науки о душе, а в отрыве от онтологического фундамента и постепенно была отождествлена со *всею* наукою о душе, из части превратилась в целое. Исторически эта линия шла от Декарта к Локку и Юму, в значительной мере отразилась на психологических теориях шотландцев * и нашла высшее оправдание в философии Канта ¹. Таким образом, психологизм, по мнению Джоберти, проник, в конце концов, и в эмпирическую психологию, но проник в нее *из философии* и является поэтому чертой, характеризующей не существо эмпирической психологии, а лишь уклонения ее от своих собственных путей под влиянием господствующего типа философствования.

Борясь с психологизмом вообще, Джоберти в частности определенным образом высказывается и против вторжения психологизма в психологию. Ибо, по его мнению, кроме того, что ложное начало захватывает еще одну область знания, сама психология при вторжении в нее психологистической философии дезорганизуется. Эмпирическая психология имеет свою область: *чувственно-внутреннее*, или душевную жизнь в ее *явлении*. Поскольку она ведает эту область, пользуясь всеми соответствующими методами, поскольку она исполняет свою функцию в энциклопедии — правильную и органическую. Но явление можно рассматривать не в нем самом, не в его эмпирической наличности, а по отношению к тому, что в нем является, т. е. в его метафизической природе. Поскольку эмпирическая психология начинает рассматривать не просто явления душевной жизни как явления, а концепирует их как явление без являющегося, определенно искажая их эмпирическую наличность добавочными отрицаниями метафизического характера, и устанавливает принципиальную пропасть между чувственно-внутренним, как оно дано в опыте, и нечувственной основой его, составляющей предмет умозрения, — постольку эмпириче-

¹ Intr<oduzione>, II, 64.

ская психология теряет чистый характер своей специфической научности, проникается дурной философией и перестает быть опытным и непредвзятым исследованием душевных явлений так, как они действительно нам даны.

Наука о душе ни в каком случае не может быть отождествлена с одною эмпирическою психологиєю. Но восполнение эмпирической психологии психологиєю *онтологическою* или тою частью онтологии, которая рассматривает метафизическую природу и свойства душевной субстанции, не может быть *продолжением* эмпирической психологии, как бы ее теоретическим развитием и дополнением. По мысли Джоберти, эмпирическая психология соединяется с психологиєю онтологическою не прямо, а через *принципы*. Принципы эмпирической психологии, философски осознанные, показывают ее теоретическую условность, в силу которой она занимает точно определенное место среди наук, исследующих *существующее*. Так как от существующего нет принудительного перехода к Сущему, то и от душевной феноменологии нельзя правомерно дойти до душевной онтологии. Но так как принципы эмпирической психологии зависят от принципов более основных и в последнем счете являются расчленением идеальной формулы, устанавливающей универсальное онтологическое основаначало всей совокупности знания, то и принципы эмпирической психологии оказываются действительными и наполненными органическим смыслом лишь в живой связи с общими принципами онтологии. Онтология же сама нисходит к феноменологии, и, в частности, онтологическая психология может и должна развиваться до объединения своего с эмпирическою психологиєю, а не обратно: быть воспринятою в свой состав психологиєю эмпирическою¹. Основа синтеза между последнею и первою принадлежит онтологии, как и вообще во всей сфере знания онтологии всегда принадлежит теоретическое первенство.

Поэтому путь Джоберти и в этом вопросе оригинален; он уничтожает психологизм, вкравшийся в эмпирическую психологию, путем очищения ее принципов от чуждых ей отрицательных философем. Очистив ее таким образом, Джоберти отводит ей место в своем организме знания; но так как живое средоточие этого организма есть онтология, то эмпирическая психология, через прин-

¹ Intr<oduzione>, II, 82—83, II, 216.

ципы свои сведенная в общую онтологическую связь системы, синтезируется с психологиею онтологической, которая есть не что иное, как применение общих начал онтологического умозрения к частной природе и к свойствам душевной субстанции¹. Этот органический синтез между психологиею и онтологиею окончательно преодолевает психологизм во всей области психологического исследования, эмпирического и метафизического, ибо, во-первых, он дает твердые и несокрушимые принципы эмпирической психологии, исследующей мир чувственно-внутреннего во всей его широте, ибо, во-вторых, он спасает метафизическую природу душевного явления от психологистических искажений и делает ее предметом подобающего ей онтологического умозрения².

Таким образом, антипсихологизм Джоберти ничего общего не имеет с враждою против психологии. Наоборот, организуя в духе своей философии всю совокупность знания, Джоберти совершенно правильно характеризует место психологии в общей системе идеальных наук, и хотя сам он не посвящал психологии ни одной специальной работы — общие основы психологического исследования у него очерчены с такою широтою и универсальностью и проникнуты таким здоровым соединением трезвого научного реализма и глубокого онтологизма, что его воззрения на психологию могли бы послужить прекрасной программой для своеобразного освещения целого ряда основных проблем эмпирической и онтологической науки о душе.

V

Анализ — отношения Джоберти к психологии, только что данный, имел в виду психологию как науку, а не *ан-*

¹ «Психология без онтологии может собирать факты, но не объяснять их, быть историею, а не наукою; и подобно тому как во всех планах бытия происхождение какого-нибудь факта или феномена выходит за пределы самого факта и может быть объяснено лишь при помощи какого-нибудь более высокого понятия, так и психология без ориентировки на онтологических данных ни в каком случае не может отнести явлений душевной жизни к их подлинным корням». Eggeri, I, 171: «Онтология есть центр, из коего расходятся все лучи отдельных наук. Психология есть один из этих лучей». Eggeri, I, 55.

² Это спасает Джоберти от упрека, что сам он в своем онтологизме не раз пользуется данными психологического анализа. После того как психология стала у него органическою частью онтологии, пользование психологиею сделалось для него правомерным и отнюдь не приводящим к «психологизму».

тропологическое начало вообще. Чтобы выяснить окончательно характер антипсихологизма Джоберти, необходимо сказать несколько слов о месте, занимаемом антропологической проблемой в общей связи джобертианской системы. Вопрос об антропологическом начале не может быть отождествлен с теми вопросами, которые ставятся и разрешаются в онтологической психологии. Последняя исследует метафизическую природу душевного явления, из анализа его восходит к понятию *субстанции*, которую и рассматривает в общих категориях метафизического анализа. Специфические черты антропологического начала, то, что положительно и конкретно характеризует природу *человека* в отличие от природы души вообще, психология в ее онтологическом аспекте не исследует, с научной правомěrностью ограничиваясь замкнутой и определенно очерченной сферой своих собственных проблем и вопросов.

Как истинный платоник, Джоберти в *общих* вопросах онтологической психологии занимает позицию определенно выраженного *спиритуализма*. Но подобно тому как Платон, помимо общих формул спиритуалистической психологии, развиваемых главным образом в *Федоне*, имеет еще определенную антропологию как одну из существенных частей своей конкретной метафизики, антропологию, набрасываемую главным образом в *Федре*, так и Джоберти, кроме общего утверждения онтологической психологии, в своем онтологизме определенно подходит к своеобразному утверждению антропологического начала.

Современный антипсихологизм, опираясь на традицию Кантовой философии, проникнут стремлением всячески элиминировать «человека»; для достижения трансцендентальной «чистоты» мысли ставится определенная задача: *изъять* все человеческое из всех моментов познавательного процесса. Эта тенденция, составляющая один из глубочайших мотивов трансцендентальной философии, как это часто бывает, фанатическими учениками высказывается более определенно, чем осторожными учителями, и приводит к характерному и симптоматическому заданию: окончательно выйти из природы человека, для того чтобы достигнуть высшей степени *не-человеческой* философии¹.

¹ См. Б. Яковенко. О исторической философии Г. Когена. Логос, I, 1911, стр. 236—239.

В этом пункте антипсихологизм Джоберти, так же как и в вопросе об исхождении из факта науки, не только диаметрально расходится с антипсихологизмом трансцендентальным, но и наперед критикует его, содержа в своей универсальности начала, которые обличают неправоту и извращенность трансцендентальной постановки вопроса о преодолении «человека». Устанавливая ложное тождество между «психологическим» и человеческим и на этом основании стремясь к преодолению «человеческого», трансцендентализм, с точки зрения основных принципов философии Джоберти, должен быть обвинен в борьбе с теми химерами, которые выношены и вскормлены его ложными посылками, вне связи с коими не имеют реального смысла действительной, а не вымышленной проблемы. Трансцендентальная философия в своих начальных моментах психологизирует человека, безызытно феноменизирует весь его состав, превращая его без остатка в феноменилистическую «шелуху», лишенную какого бы то ни было онтологического зерна. При такой постановке все человеческое признается безусловно частным и относительным, «фактическим» и случайным, и борьба против психологизма превращается с необходимостью в борьбу с антропологическим началом вообще. Связь между следствиями и посылками очевидна. Джоберти свою философию отрицает не обусловленные следствия, а обуславливающие посылки. Он утверждает прежде всего онтологическую природу человека и восстает против искусственно-доктринального и схоластико-догматического ее феноменилирования¹. Для него человек становится поперек дороги в познавательных процессах как начало затемняющее и искажающее лишь в *дурных* своих модальностях. Существо же человека, целостная сердцевина его колеблющейся природы является интегральной и необходимой частью познания, часто столь органической, что с уничтожением ее уничтожается самая проблема знания так, как стояла она и может стоять в человеческой мысли. Мы видели, что проблема логической мысли имеет для Джоберти *четыре* интегральных момента, и первые два момента суть: 1) Субъект и

¹ Феноменилистическая концепция человека в трансцендентальной философии возникает не из бескорыстного вникания и не из объективного всматривания в *природу человека*, а как принудительный и гетерономно обоснованный вывод из коренного утверждения трансцендентализма о мнимом первенстве факта науки над всеми другими фактами жизни.

2) его активность¹. Без специфической активности человека не может состояться познание, не может случиться то событие, которое характеризуется встречей субъекта и объекта, соединением постижимого с постигающим. Но специфическая активность человека в данном случае, будучи единой по существу, раскрывается в двух явлениях: с одной стороны, человек *подавляет* в себе модальности, разобщающие его с Сущим; с другой, он *утверждается* в существе своей природы, которая единит его с Сущим.

Теснейшим образом связывает Джоберти психологизм с началом человеческим. Психологизм всегда есть вторжение человеческой психики туда, где она должна уступать место высшим началам. Поэтому термин *психологизм*, подчеркивающий это вторжение и его отрицательно фиксирующий, создан Джоберти и этимологически, и логически правильно. По мысли Джоберти, недолжное вторжение психики может быть двух степеней, первой и второй. Простое и элементарное вторжение заполняет первые два условия познания: субъект и его активность. Всякая корысть, заинтересованность, «гетерономность», всякое пристрастие относится к этому элементарному виду психологизма. Гораздо более важной и опасной формой является вторжение психики, так сказать, «сублимированной») ибо, скрывшись под оболочку чистой, незаинтересованной теоретичности, дурная модальность человека тем сильнее искажает процесс познания, чем незаметнее и глубже успеет в него внедриться. Простое пристрастие, простое вторжение заинтересованной воли, легко открываемое и само бросающееся в глаза, никогда не может долго вводить в искушение. Совсем не то, когда эта воля не сама вторгается в идеологический ряд познания, а ищет сначала «защитные» формы каких-нибудь чисто теоретических положений и с той же бессознательностью, с какой совершается «мимикрия» в животном мире, входит в познавательный процесс незамеченной, неузнанной, неразоблаченной и, принятая в состав чистой мысли, усвоенная ею, искажает и пленяет ее, отклоняя от истины и от действительного вхождения в объект. От «переодевания» не изменяется сущность дела. Несмотря на то, что в своем ментальном отражении, в своем идеологическом облачении вторгающаяся психика имеет все черты свободной от психики и с нею ничего общего не имеющей теоретичности, а именно черты ка-

¹ Intr<oduzione>, III, 11, 17.

кого-нибудь понятия! схемы или концепции, тем не менее, по существу рассуждая, психика, и прикрытая идеальными формами, остается психикой, т. е. дурной модальностью человека, и потому Джоберти с полным правом называет психологизмом и те явления философской мысли, которые на первый взгляд проникнуты чистейшею теоретичностью.

Но это вторжение психики, во-первых, элементарное в сыром виде и, во-вторых, «сублимированное» в теоретически переработанном виде, Джоберти ни в каком случае не думает отождествлять с психикой во всем ее целостном составе или с антропологическим началом вообще. Наоборот, само феноменализирование человеческой психики, самое уничтожение онтологического ядра в познающем субъекте Джоберти по принципам своей философии должен считать несомненным психологизмом¹ и обосновывать эту свою оценку тем, что безызъятная феноменализация в данном случае является простым следствием психологического принципа трансцендентальной философии, в исходном пункте ориентирующей на относительном факте науки. Из онтологических начал философии Джоберти последовательно вытекает онтологическая концепция человеческой природы, и лишь благодаря этой концепции Джоберти считает возможным истинное преодоление психологизма. Здесь Джоберти точно следует за Платоном. В *Федре* Платон дает конкретную характеристику *умопостигаемых* свойств души, которая в существе своем признается тождественной с двойственной посредствующей *демонической* природой Эроса². То, что Платон с несравненной силой описывает так последовательно развертывающееся шествие бессмертных душ, предводительствуемых сонмом высших богов по последним кряжам небесных сфер в созерцании несказанных абсолютно сверхчувственных великолепий «занебесного места», в коем обитает единая сущность Самого Сущего, *ὄνσια ὄντως ὄνσα*, — то Джоберти, не упуская ни одного из очерченных Платоном моментов, стягивает в единый неисследимый миг произнесения Сущим суждения *Азъ есмь*, произносимого не для себя, а для другого,

¹ Философию Канта Джоберти считает, как мы видели, формой *усовершенного* психологизма.

² Phaedr<us>, 245 CE, 248 D, 270 C; ср. *L. Robin. La théorie platonicienne de l'Amour. Paris, 1908, p. 144—151*; ср. также о *ψυχῆς φύσις Hardy. Der Begriff der Physis in der Griechischen Philosophie. Berlin, 1884, S. 147—150.*

для духа, для человеческой души, которая, возникая в интуиции произносимого Сущим суждения, получает свое бытие в этом созерцании сущности самого Сущего и тем слагается, конституируется в основном онтологическом своем зерне. На содержание Сущего: *Азъ есмь*, возникающий дух отвечает: *Ты еси*, и утверждаясь этим актом признания Сущего в своем собственном бытии, говорит себе: *Оно есть*¹. Подобно тому как Платон утверждает, что в восхождении к «занебесной сфере» «зрится самое знание, знание, непричастующее рождению.., обретающееся в истинном сущем»², — и Джоберти к творческому мигу произнесения Сущим суждения приурочивает «объективное слово, в коем лежит основание всякой очевидности и достоверности»; и как у Платона говорится, что «всякая душа по природе своей созерцала сущее»³, так у Джоберти выслушивание божественного суждения признается умопостижимым событием каждой души и актом, образующим само антропологическое начало.

VI

Только что очерченная постановка вопроса делает антипсихологизм Джоберти направлением глубоко значительным, внутренне плодотворным и выгодно отличает его от узких и школьно-искусственных заданий антипсихологизма новейшего. Антипсихологизм Джоберти, ничего общего не имея с враждою к психологии (как эмпирической, так и онтологической) и утверждая себя в откровенно-метафизическом признании антропологического начала, не только свободен от странного и глубоко знаменательного конфликта между человеческой стороной познания и его идеальным смыслом, разгорающегося с необходимостью высшего предназначения в сокровенных недрах современной гносеологии, — но, как бы в предчувствии этого конфликта, становится сознательным защитником антропологического начала и вдохновенным сторонником его онтологического понимания.

¹ Egori, I, 170—171.

² Привожу по замечательному переводу всего Платона на русский язык, сделанному в XVIII столетии М. Пахомовым и свящ. И. Сидоровским. Творений велемудраго Платона, части вторыя. Спб., 1783, стр. 189, *καθορᾷ δὲ ἐπιστήμην, οὐκ ἢ γενεσις πρόσεστιν... ἀλλὰ τὴν ἐν τῷ ὅ ἐστιν ὄν ὄντως ἐπιστήμην οὖσαν.* Phaedr-*<us>*, 247 E*.

³ *Πᾶσα μὲν ἀνθρώπου ψυχὴ φύσει τεθεάται τὰ ὄντα.* Phaedr-*<us>*, 249 E**.

Одной из глубочайших духовных черт современности нельзя не признать всесторонний, доходящий до метафизических корней кризис *человечности*. То подчеркнутое утверждение отвлеченного человеческого начала, которое с таким энтузиазмом было утверждено *гуманистами* Возрождения, проходя все фазы диалектического развития и изживая себя как в области практического действия, так и в области теоретических притязаний, уже в философии Канта (в ее наиболее глубоких и оригинальных моментах) доходит до своей противоположности, до полного отрицания человеческого начала, до низведения человека в совершенно случайный и ненужный придаток в процессах познания, до поставления знака равенства между *человечностью* и *антропоморфизмом*. Эта черта Кантовой философии глубоко соответствовала духу надвигающегося XIX века, и в то время как социализм и революция завоевывали для отвлеченного гуманистического начала новые области социального и политического действия, в это время философское сознание «века чудес» развенчивало идею чистой *человечности* в трех последовательных моментах: 1) в лице Фейербаха подменило ее человекобожеством и, устранив в ней окончательно онтологические черты, сняло границу, отделяющую человека от зверя; 2) в лице Ницше огненною критикою выжгло отрицательный знак на всем «человеческом», превратившемся в *allzumenschliches* *, — и поставило проблему выхода из человеческого в «сверхчеловеческое»; 3) в лице философов марбургской и фрейбургской школы довело до полной логической ясности глубочайшие мотивы Кантова критицизма и подошло вплотную к проблеме «нечеловеческой философии». XX век не остался в долгу перед веком предшествующим: в неожиданных мировых масштабах он явил возведенную в систему, теоретически обдуманную практику потрясающей *бесчеловечности*.

В этом контексте принципиальная и страстная защита антропологического начала в антипсихологизме Джоберти получает особенный смысл и вырастает до размеров вселенской значительности. Антипсихологизм Джоберти не только не направлен против *человечности*, но и задается прямою целью ее спасти «от окончательного крушения», *dall'intero naufragio*, и тут целительным и спасительным должны быть признаны не только его призывы к возрождению онтологизма «сильного и крепкого», но и его знаменательная, полная глубокого смысла борьба против психологизма. В принципах психоло-

гизма Джоберти совершенно правильно разглядел корень дурной феноменализации человека, и потому борьба против психологизма в его постановке всегда была высшею борьбою за *человечность*.

У Джоберти был несомненный дар особого, эйдетического зрения: С зоркостью, доходящей до ясновидения, он умел разглядеть в чисто теоретическом ряде идей, на первый взгляд казавшемся созданием бескорыстно рассуждающей мысли, проецированность его волей, ту вторичную, сублимированную его связь с недолжным вторжением человеческой психики, и притом не индивидуальной только, а коллективной и «эонической», открытие которой есть настоящее *событие* в истории человеческой мысли. Этот дар Джоберти может быть сравниваем достоин лишь с эйдетическим зрением Платона на софистов. Если сущность критицизма заключается не в догматическом поставлении несуществующих границ, не в установлении вредоносных запретов и тормозов, а в глубоком, внутреннем, интеллектуальном *μετανοεῖτε* * — то можно сказать, что за все новое время *самым критическим философом был Джоберти*, ибо глубочайший смысл его антипсихологизма заключается в сократически настойчивом требовании осмотреться, заглянуть в глубину привычных путей своей мысли, подвергнуть испытанию и внутренне взвесить то, что принималось с бессознательной внушенностью, очистить сознание от дурных модальностей психики, от того, что внесено в нее *веками* боровшейся, пристрастной и чересчур биологически определившей себя воли. С сократическим предложением: *ἔξετάζωμεν* ** Джоберти подходит к тому, что общим соглашением больших человеческих коллективов было объявлено за неприкосновенный интеллектуальный фонд и неотступно, производя впечатление «шмеля», от которого в свое время тщетно отмахивалось аттическое просвещение, впивается беспокойными вопросами в «догматический сон» новой философии и открывает глиняные ноги там, где, по общей «доксе», был чистый металл и камень.

Нас не должно смущать, что Джоберти при этом отрицает и критикует, по-видимому, чересчур много. Ведь и Сократ в свое время производил впечатление отрицателя отечественных богов. Подобно Сократу, с острым испытательским критицизмом, направленным на заполненность нового мышления бессознательными проекциями человеческой психики, Джоберти соединял несокрушимую, горящую веру в универсальную и непреходящую

природу человеческого духа, и все его отрицания двигались этою верою и потому по существу имеют *положительный* смысл.

Позиция Джоберти по отношению к антропологическому началу прямо противоположна той, которую заняла критическая философия в лице Канта. Пессимизм и оптимизм, безверие и вера, низкая оценка и энтузиазм у Канта и Джоберти распределены диаметрально противоположным образом. У Канта находим абсолютное теоретическое отрицание онтологической природы человеческого существа и безусловную веру в то деяние человеческого разума, которое для краткости можно назвать «ньютонианским естествознанием» и новыми принципами философского мышления. У Джоберти же сократический критицизм направлен именно на это новейшее деяние разума, а энтузиазм и вера на вечную и нетленную природу человека. Антипсихологизм, возникший в школе Канта, глотает психологистического верблюда в своих принципах и ожеживает психологистических комаров во второстепенных выводных вопросах философии. У Джоберти антипсихологизм прежде всего ищет оздоровить принципы, правильно полагая, что из оздоровления принципов само собою вытечет правильная постановка выводных вопросов. У Канта мы находим оптимистическое оправдание философии, ориентирующейся на относительном и оторванном факте науки; и абсолютный пессимизм в оценке отношения человека к сущей истине; у Джоберти — всестороннюю критику всяческих исхождений человеческой философии из относительного и частного и безусловное утверждение органического единства между существом человека и сущей истиной.

Антипсихологизм трансцендентальный не может не привести к тупику. И мы видим, что этот тупик уже возникает перед трансцендентализмом в проблеме нечеловеческой философии. Перед человеком ставится невозможная задача — антропологическая квадратура круга: выйти из своего существа, не опираясь ни на что трансцендентное ни в себе, ни вне себя, или иначе, выйти, не выходя, совершить акт, в котором бы сам человек не принимал никакого участия. На эту невозможную постановку вопроса жизнь отвечает разумной перестановкой: проблема нечеловеческой философии превращается в бесчеловечную не-философию, т. е. во внутреннее одичание, которое Джоберти с зрячестью диалектика, охватывающего все стороны идеи, предсказывал как неизбежный

конечный фазис психологизма¹. Видимый динамизм критической философии последовательно переходит в свое другое, в Фатеров*, в нем заложенное, в статику, в застывшее отчаяние, в невозможность двинуться с места. И кратиловский перст трансцендентализма, своим движением говоривший об остатках внутренней жизни в эпигонах и учениках, в проблеме нечеловеческой философии начинает явно замирать и останавливаться, как бы настигнутый распространением внутреннего паралича.

В сравнении с этою постановкою вопроса антипсихологизм Джоберти проникнут величайшею «перспективностью» и бодрящим расширением горизонтов философского исследования». Он требует катарзиса и работы, требует глубокого пересмотра и напряжения критических способностей — но как момент предварительный, а не окончательный, во имя новых умственных завоеваний и нового движения вперед, а не во имя болезненного отчаяния в самой способности человека что-нибудь подлинно познавать и подлинно созидать. Дурные модальности человека, отпечатлевающиеся в психологизме его умственных построений, Джоберти ищет преодолеть во имя творческого утверждения *истинной и благой человечности* — *gestae humanae naturae* Вико^{2**} — понятой целостно и универсально, без тех ограничений, которые были внесены в нее гуманизмом нового времени.

Это дорисовывает окончательно антипсихологизм Джоберти. Посреди дружного натиска на антропологическое начало, наряду с отвлеченным гуманизмом характеризующего новейшую философию, в эпоху величайшего всемирно-исторического кризиса человечности Джоберти выступает на принципиальную и глубинную защиту человеческой природы и становится одним из замечательнейших *гуманистов нового, вселенского типа*, совмещающим широту всечеловеческих стремлений с глубиной подлинно онтологического самоопределения. Его антипсихологизм при внимательном и сочувственном анализе оказывается одним из самых сильных и здоровых утверждений правых и вечных функций человеческой психики: человеческой настойчивости в стремлении к сущей истине, человеческих форм ее постижения и ее жизненного утверждения.

¹ Errori, II, 98.

² De uno universi iuris principio. Opere, Milano, 1835—37, v. III, p. 21.

VII

Теперь нам остается сказать несколько слов о креационизме Джоберти. Уже из того, что было сказано выше, явствует, что креационизм Джоберти имеет тесное отношение к одному из самых ответственных пунктов его антипсихологизма, именно к генетико-онтологической характеристике антропологического начала. Так как пункт этот занимает диалектически центральное место в общей связи мировоззрения Джоберти, то и разъяснение его смысла должно иметь универсальное значение и легко может быть перенесено на все стороны его креационистской концепции.

В самом деле, острое формулы: *Сущее творит существующее*, особенным образом направлено на отношение субъекта к объекту. Во-первых, само Сущее является объектом познания. Пусть этот объект будет *sui generis*, тем не менее он соотносителен субъекту познания, а так как дело идет о человеческом познании, то, значит, и человеческому «я». Во-вторых, все существующее, поскольку оно может быть предметом познания и сознания, теснейшим образом связано в своем *явлении*, т. е. во всех познавательных процессах научного и вненаучного типа, с *формой субъективности*, т. е. так или иначе соотносено с природою человеческого «я», как это глубочайшим образом выяснено в Платоновой теории знания. Поэтому основано начало онтологии Джоберти естественно должно было существенно разъяснить этот пункт и показать, какое ближайшее и определяющее отношение имеет божественный творческий акт к происхождению и к глубокой, онтологической концепции человеческого «я». Сам Джоберти постановку этого кардинального вопроса делает в терминах Платоновой философии. Обвиняя Канта в Птолемеевом антропоцентризме и в извращении самой формы субъективности, Джоберти сближает критицизм Канта с релятивизмом Протагора на том основании, что и там и тут в разных формах, но с одинаковою окончательностью последнюю меру во всей совокупности знания провозглашается *человек*, у Протагора конкретно-эмпирический, у Канта — отвлеченно-трансцендентальный. «Антропометризму» Протагора—Канта Джоберти противопоставляет «теометризм» Платона. Ведь Платон против Протагорова «человек есть мера вещей» выдвинул высший гносеологический принцип своей философии: «Бог есть мера вещей» или, иначе: «Сущее есть мера всего существующего». Но так как Божия мера должна

стать имманентной принципам человеческого знания, то она должна быть особым образом соотнесена с антропологическим началом. Это соотнесение, лишь предположенное, но не осуществленное Платоном, Джоберти и дает в той части своего учения о *творении*, которая относится к происхождению и конституированию состава человеческой природы, тем самым превращая эту часть учения о творении в центральную и кульминационную.

В человеке все существующее, все сотворенное имеет вершину своего самосознания. Поэтому отношение между существующим в форме человеческого «я» и миром божественно Сущего есть отношение по преимуществу, тип и закон для всех других сфер существующего. Образ этого отношения может лишь отраженно и все более заглушенно, как эхо, повторяться низшими планами сотворенного. Как же мыслит это отношение Джоберти?

Мы уже видели, что со стороны содержания это отношение Джоберти мыслит в ряде значительнейших идей: творческим *fiat* * человек вызывается из небытия и его возникновение отождествляется с выслушиванием суждения Сущего: *Азъ есмь*. Этот первый глубинный момент в создающемся строении человеческого духа сопровождается проявлением собственно человеческой активности, отвечающей на божественное суждение: *Ты еси*. Таким образом, первый акт человеческого духа есть осознание раскрытой ему в первом моменте интуиции творящего Сущего. Все дальнейшее строение человека идет на этой несокрушимой основе. Первый акт рефлексивного мышления (у Джоберти «онтологической рефлексии»), обособляющего человеческую мысль как вполне самостоятельное начало, свершается в суждении человека о Сущем: *Оно есть*. Дальнейшие формы основных типических отношений субъекта к объекту: форма соборности (мы есмы), форма предварительного противоположения индивидуума коллективу (вы есте) и форма индивидуальной рефлексии о коллективе (они суть), естественно вырастают на основе трех первых моментов. Форма индивидуального сознания: *«Я есмь»*, в смысле начала обыкновенного человеческого мышления, является, таким образом, *последним* моментом антропогонии, устанавливаемой Джоберти. Индивидуальному сознанию предшествует целый свиток умопостигаемых событий, которые Шеллинг на своем языке назвал бы «трансцендентальной историей разума», для открытия коей, по его мнению, нужен особый платонический орган *анамнезиса* **.

Таково отношение между Сущим и человеческим «я», устанавливаемое Джоберти со стороны содержания. Но это отношение раскрывается во всем своем единственном смысле и достигает подлинной и окончательной интеллектуальности лишь при уяснении его *формы*. Формой же отношения, активной и создающей, является *безусловный творческий акт*. Тут креационизм Джоберти предстает нам в своем глубоком, универсальном смысле.

Божественный творческий акт есть единственный вид той связи между Сущим и существующим, между безначальным и происшедшим, который сохраняет в безусловной целостности и чистоте как понятие Сущего, так и понятие существующего. Эта связь единит без слияния и различает без разъединения. От Сущего к существующему она нисходит молнией, вечно подвижною и бесконечно динамическою, и в вершине всей твари, в глубинах природы первозданного человека напечатлевает образ Предвечного: *Азъ есмь*. Этот момент является самым основным, глубинным и определяющим в философии Джоберти. Все остальное есть всего лишь развитие и раскрытие этой коренной интуиции. Творческий акт постигается Джоберти «кафолично» и «зйдетично» именно в этом наиболее ответственном пункте соотношения между Сущим и существующим. Интуиция творения особенно дорога Джоберти потому, что она дает возможность отстоять «чистоту» Сущего от всех вторжений «психологизма», т. е. от всех попыток понимать его по тем или иным схемам *существующего*, все равно внешним или внутренним, конкретным или отвлеченным. Несмешанная природа абсолютно «занебесной сферы» в молнии творящего акта имеет как бы пополающий меч, который заграждает все входы в нее, кроме того, который открыт самим Сущим в напечатлении своего образа: *Азъ есмь*. Вместе с Платоном Джоберти исповедует недоступность Сущего какому бы то ни было рассуждению: *οὐδ' ἐξ ἐνός Λόγου λελογισμένον* *.

С другой стороны, творческий акт, ограждая безусловную чистоту Сущего, единит с ним существующее наиболее тесным, наиболее близким, наиболее *интимным* образом. Никакой вид эманатизма или пантеистического снятия границ между Сущим и существующим не может поставить творца и творение в те отношения безусловной духовной близости и *взаимооткрытости*, которые устанавливаются Джоберти при описании первой и верховной интуиции человеческой природы. Вся та бесконечность

постижения Сущего, которая с таким энтузиазмом была описана в платоновском *Федре*¹, в полной мере утверждается и Джоберти в его ноуменальной антропологии, связанной с первым членом формулы. И сам Джоберти торжественно провозглашает тождество своей верховной интуиции с основным постижением Платона: «Предшествующая жизнь, описанная Платоном в *Федре*, есть интуиция. Две жизни не следуют одна за другой, а одновременно: их различие носит логический и психологический характер, а не хронологический. Платоновский анамнезис есть онтологическая рефлексия, как бы последовательное воспоминание первоначальной интуиции. Небо — в самом человеке, занебесная сфера есть идеальный объект, истинное небо, открывающееся в интуиции»². Но сама интуиция, само напечатление живого и бесконечного образа Предвечного: *Азъ есмь*, есть дело божественного творческого акта. Человек, со всем организмом своих мыслительных потенций лежит бессильной перстью перед творящим его Творцом, как прекрасное тело Адама в Сикстинском плафоне Микель-Анджело. И только приближение творящего перста, только молния божественного напечатления переносит дух человеческий в актуальное созерцание занебесных сфер Сущего. Этим рядом идей Джоберти выполняет обещание, данное им раньше: сочетать онтологию Платона с идеей *творения*. Отожествление видения Федра с содержанием первоначальной интуиции, раскрываемой в творимом человеке самим творящим Сущим, составляет объективный и подлинный *синтез* основного узрения Платона с христианским динамизмом.

Если общие позиции Джоберти, занятые по отношению к психологии и к антропологическому началу вообще, наметили общие возможности правомерного преодоления психологизма, понятого так широко и универсально, как это сделал Джоберти в теории двух магистралей*, то его принципиальный креационизм, достигающий наибольшей остроты в соотношении между Сущим и вершиной всего существующего, человеческим самосознанием, — явился конкретным осуществлением тех общих возможностей и положительным выходом из грозных апорий антипсихологической проблемы.

В этом универсальный и глубокий смысл учения Джоберти о творении. *

¹ *Phaedr* <us>, 246 С.

² *Protologia*, I, 153.

ОСНОВНАЯ МЫСЛЬ
ВТОРОЙ
ФИЛОСОФИИ
ДЖОБЕРТИ

I

В конце сороковых годов, в связи с неудачей теократического замысла, Джоберти переживает острый кризис мировоззрения. Церковно-политическая утопия, по смыслу которой папа должен был стать во главе государственного и гражданского обновления Италии, безжалостно им отбрасывается, а те части его первой философии, которые косвенно, своими статическими формулировками поддерживали утопию, критически им пересматриваются и отливаются в новые формы.

Но и в драматической истории своего собственного мировоззрения Джоберти не хотел следовать за Декартом и порывать с первыми своими постижениями, начиная всю работу абсолютно сызнова. Отказываясь безусловно и без всяких колебаний от всех прикладных частей своего первого мировоззрения, жизненным опытом обличенных в недостаточной онтологичности, Джоберти к основному ядру своих первых философских постижений отнесся так, как в духе Платона он относился вообще ко всему *прошлому* философии. Идеальный синтетический возврат к пройденным ступеням, осознание их органической связи с новыми, более высокими ступенями философских достижений, и вследствие этого их универсалистическое и расширенное понимание — вот внутренний лозунг, проникающий философское творчество Джоберти второго периода. Кажущиеся начинания его, поражающие своею обращенностью к самым различным областям ведений и по букве противоречащие его первым высказываниям, на самом деле, при более внимательном вглядывании, оказываются идеальными *завершениями*, ибо зерно его первых мыслей находит в творчестве второго периода внутреннее развитие, заметный и быстрый рост, иногда и внезапный полный расцвет. На оставшихся после землетрясения колоннах первого мировоззрения Джоберти с стремительностью Микель-Анджело возводит новые архитравы и арки, высекает новые фризы и капители и даже частично успеваает приняться за все завершающий свод.

Сольми, восхищенный оригинальностью философского творчества Джоберти в последние годы жизни, в желании подчеркнуть безусловную новизну и грандиозность его созревшей мысли, искусственно отрывает второе мировоззрение Джоберти от первого и хочет рассматривать вторую философию Джоберти как явление замкнутое и себе довлеющее. Такое отношение становится решительно невозможным при *совместном* изучении первого и второго мировоззрения и при том платоническом истолковании первой философии Джоберти, которое мы пытались дать в предыдущих статьях *. Если из первого мировоззрения Джоберти элиминировать утопию в тех размерах, в каких она была элиминирована жизненным опытом самого Джоберти, то весь его онтологизм остается в существенных чертах незатронутым, и все метафизическое творчество Джоберти второго периода не только не разрушает, но, можно сказать, по-новому обосновывает и усвершеншает его, наподобие того как возведение купола скрепляет стены и завершение арок по-новому «обосновывает» колонны, служащие им основой. И подобно тому как возведение свода возможно только при наличии *уже* возведенных устоев и есть момент по существу *завершающий*, т. е. основывающийся на предыдущей работе,— так все творчество Джоберти второго периода обесмысливается искусственным отрывом от первой его философии и повисает в буквальном смысле в воздухе: точно так же и первая его философия без воздушных, стройных и многочисленных усвершенствий второй философии производит впечатление грузности, некоторой диалектической грубоватости и решительной недоговоренности. Тогда как, соотнесенные вместе, они существенно дополняют друг друга и образуют единство высшего порядка.

Эти внутренние, диалектические соображения будут подтверждены дальнейшим изложением; но в пользу их имеются и внешние, чисто фактические данные.

Основа первого мировоззрения Джоберти — *идеальная формула* на протяжении конца сороковых годов и начала пятидесятых самым формальным образом признается Джоберти основой всех его философских исследований. В первом томе *Протологии*** идеальной формуле посвящен целый отдел. В *предварительном рассуждении*, составившем первый том второго издания *Теории сверхъестественного**** и написанном в самый разгар второго изгнания в Париже, Джоберти пишет: «Мои убеждения

и ныне те же, что были раньше и ни в чем с ними не расходятся». Далее целый отдел этого тома он посвящает защите и разъяснению идеальной формулы и начинает этот отдел торжественным положением: «Идеальная формула есть основа всякого моего умозрительного учения, la base di ogni, mia dottrina speculativa»¹. Эти решительные слова написаны в 1850 году и в хронологическом отношении представляют чрезвычайно ценное свидетельство.

Но, кроме основы, вторая философия Джоберти сохраняет в нетронутom виде и все основные колонны первого мировоззрения. Так, во-первых, во всех посмертно изданных сочинениях мы находим целый ряд критических высказываний о *новой философии*, однородных с теми, которые легли в основу его теории двух магистралей*. Так, во-вторых, он по-прежнему считает своим духовным вождем Платона и задачи своей философии понимает как творческое расширение и углубление платонизма. Так, в-третьих, психологизм по-прежнему стоит в центре его нападок, хотя проблеме преодоления его дает существенно новую формулировку. Так, в-четвертых, в самых последних своих сочинениях он продолжает высказываться о неокатоликах в том же самом отрицательном духе, что и раньше².

Почти без всякого преувеличения можно сказать, что во второй период своей философии Джоберти начинает строить как раз с того самого места, на котором он остановился в период первый. Утопия, выросшая из первой его философии и сокрушенная неудачей его практической деятельности, стала органическим моментом во внутреннем его развитии, ибо научила его той сложности и той диалектической утонченности мышления, без коих он не мог бы приступить к завершительной работе возведения сводов и арок над недостроенным первым своим мировоззрением.

II

Однако единство между первой и второй философией Джоберти не должно пониматься как единство пустое,

¹ Protologia, I, 214—242; Disc < ussioni > prel < iminare >, 161—190; Ibid., 2; 161. Cp. Libertà cattolica, 180.

² Эти высказывания столь многочисленны по всем указанным четырем пунктам, что нам бы пришлось указать едва ли не половину страниц всех произведений Джоберти второго периода.

«плоскостное», аналитическое. Второе мировоззрение у Джоберти сопряжено с первым *синтетически*, как сопрягается множественность с единством, ибо каждое $\epsilon\upsilon$ * из основных постижений первой его философии, диалектически усложняясь, обращается в $\lambda\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}$ ** новых творческих идей, и эта новая множественность, при первом чтении производя впечатление плюралистического $\acute{\alpha}\lambda\epsilon\upsilon\omicron\nu$ ***, на самом деле всегда имеет внутреннее соотношение с соответствующим $\lambda\epsilon\rho\alpha\varsigma$ **** первой его философии, и лишь выяснение этого соотношения дает те высшие линии пифагорейской гармонии ***** , которые в видимых «начинаниях» второй философии Джоберти обличают идеальные «завершения» философии первой.

Во второй философии так же, как в первой, Джоберти исходит из первоначальной интуиции творческого акта. Уже в первой философии интуиция творческого акта предопределяла сознательный *диалектизм* метода. Содержанием этой интуиции было идеальное *движение*, возникновение бытия из небытия, переход потенции в акт, становление как таковое, и потому радикальный интуитивизм Джоберти естественно требовал диалектической формы, внутренне проникнутой движением и являющейся поэтому естественным выражением подвижного существа интуиции.

Глубокое потрясение, испытанное Джоберти при крушении утопии, сказалось прежде всего в заметной, бросающейся в глаза *перемене диалектического ритма*. Медленное, важное, «старосветское» развитие мысли, облекавшееся в сложные, хорошо построенные периоды, сменяется быстрым, часто молниеносным, лихорадочным темпом, где мысль на протяжении одной фразы обегает века и пространства и естественно облекается в форму отрывистой речи, правда, безукоризненной в стилистическом отношении, но состоящей почти из одних главных предложений и лишенной всякой периодичности. Соображение, которое раньше Джоберти излагал на протяжении десятка страниц, теперь он умещает в трех, четырех словах. В силу внутренней сгущенности, несмотря на глубочайшую диалектическую *связь*, почти каждая мысль становится *афоризмом*, который держится собственной своей насыщенностью и собственным своим смыслом. Если и первая философия Джоберти была по существу и сознательной диалектической, то теперь диалектичность ее возводится в громадную, «энную» степень, потенцируется до накала, доводящ <его> ее вплотную до тех гра-

ниц, за которыми она становится неуловимой и неухватываемой. Там, где до сих пор Джоберти имел дело с внутренним движением, так сказать, доступным простому невооруженному глазу,— теперь с резкой переменной диалектического ритма он открывает целые миры молекулярного движения. В диалектике он хочет установить области, соответствующие высшей математике, задумывается над проблемой анализа бесконечно-малых величин диалектического процесса и замышляет «дифференциальную философию».

Указанная перемена диалектического ритма проникает собою все сочинения Джоберти последних годов, и потому мы будем иметь живые примеры ее в дальнейшем изложении. Но вступая в трудную область чрезвычайно сложной мысли Джоберти второго периода, необходимо установить в немногих словах, как сам Джоберти характеризует свой новый повышенный диалектизм и как в связи с ним формулирует задачу завершительной своей мысли.

«Как указывает Платон, слово диалектика происходит от разговора. Оно было избрано правильно для выражения самого процесса мысли, ибо мысль развивается через противопоставления и достигает единства и замирения через борьбу». «Движение мысли предполагает два элемента: неведение и сомнение. Отсюда вопросы и возражения». Неведение и сомнение проникает уединенную мысль отдельного человека. Философ всегда пребывает *вдвоем*, даже когда думает, что он один, и всякий монолог — есть диалог. Но сомнение есть не то, что о нем думают. «Сомнение предполагает истину и утверждение; предваряющее и безусловное сомнение Декарта лишено смысла. Декарт помещает сомнение *перед* истиной: подобное сомнение даже при желании неосуществимо. Данте правильно помещает его *после* истины.

Nasce... a guisa di rampollo
 Appiè del vero il dubbio; ed è natura
 Che al sommo pinge noi di collo in collo»¹ *.

Диалектика, или примирение противоположностей, бывает внешней или внутренней. «Первая занимается шелухой, скользит по поверхности идей и вещей и потому не действительна. Вторая исходит из внутреннего, и лишь

¹ Par<adiso>, IV, 44.

ее можно назвать диалектикой истинной». Но внутренней диалектика может быть лишь в том случае, если она не возникает из столкновения противоположностей и движет ими. Противоположности сталкиваются *внешними* своими сторонами. Форма их противоположности, обнаружившейся в столкновении, есть *результат* внутренних сил, а не сама энергия этих сил. Диалектика внешняя, не платоническая, предопределяется внешностью, шелухой, поверхностью сталкивающихся сил. Она поэтому результативна и слепа. Она воспроизводит одну форму столкновения и переносит ее на другую, но так как процесс жизни неуловимо текуч и творчески подвижен, то диалектика внешняя принуждена предвидение подменять принуждением и интуицию построением. Не будучи в состоянии уследить внутреннюю суть вещей, она старается их переделать по схемам тех или иных *частных*, извне наблюдаемых форм, и глубину вещей подчинять каким-нибудь частичным модальностям их обнаружений¹.

Чтоб быть внутренней, диалектика должна исходить из принципа высшего, чем столкновение противоположностей. Этот принцип должен господствовать над противоположностями, т. е. быть *над* ними, и проникая их, не отождествляясь с ними. Такой принцип есть принцип творения, представляющий собою нитяную основу всей ткани внутренней диалектики. «В первом идеальном суждении *Сущее есть* бытие раздваивается и, значит, нумерически различается. Но нумерическое различие предполагает различие качественное. Ибо суждение *Сущее есть* включает в себя суждение: *Сущее может творить сущее*, каковое суждение содержит уже в себе двойственность и разнородность акта и потенции. *Сущее есть* является поэтому высшей диалектической формой, прототипом диалектики. Суждение же *Сущее может творить сущее* есть архетип диалектики. Оба суждения, содержащиеся в идеальной формуле, суть прототип и архетип всяческого диалектизма». Но в таком случае все существующее, как коренящееся принципом своим в творческом акте, внутренне проникнуто диалектичностью. Несколько статическое понимание основоположительного термина *существование*, характеризовавшее первую философию Джоберти, теперь дополняется пониманием динамическим. «Существовать значит не только

¹ Prot<ologia>, I, 324, II, 613.

действовать, соучаствовать в творчестве и быть творимым, но и *посредствовать*. Существующее посредствует между Сущим и ничем и состоит в становлении; то, что становится, посредствует между двумя состояниями, двумя терминами, двумя временами, т. е. колеблется, волнуется, переходит из одного в другое, диалектизирует. Сущность существования в посредствовании, и потому идея существования сама по себе полна диалектизма»¹.

III

Из этих диалектических основоположений вытекают две важные черты, проникающих вторую философию Джоберти. Это, во-первых, приблизительный характер человеческой диалектики и, во-вторых, стремление к универсализму как сознательная и верховная задача философской мысли.

Проблемой внутренней диалектики, господствующей над всеми выявленными противоположностями и коренящейся в самом принципе их выявления, Джоберти выставляет некий *динамический идеал разума*, определенно сформулированный и в то же время заметно отстоящий от наличных сил человеческого мышления. Диалектика есть принцип безусловно универсальный, диалектика проникает насквозь все бытие, во всех его формах и проявлениях. Само Сущее в своей внутренней жизни полно диалектического движения. Но значит ли это, что наша мысль, в силу первоначальной интуиции имеющая общую идею универсальной диалектики, владеет принципом ее конкретных воплощений и реально охватывает бесконечную сложность подвижной и творческой диалектической ткани мирового процесса? ².

На этот вопрос Джоберти отвечает решительным: нет. Верный общему духу платонизма и своей теории сверхразумного, Джоберти своим провозглашением *безусловной* мировой диалектики провозглашает и *неполную* общенность человеческого разума ко всему неисследимому богатству ее внутреннего принципа. Все, что схватывает человеческий разум, всегда есть *часть* по сравнению с целым, и так будет во все продолжение мирового

¹ Prot <ologia>, I, 624, 625; 617; 623; 629.

² Ibid., I, 629; 630; 641; 639.

процесса вплоть до катастрофического акта палингенези *. Человек имеет два пути к усвоению мировой диалектики: путь внешний и внутренний. Он может изучать внешнюю форму свершившихся и свершающихся на его глазах объективных процессов и, так сказать, воспроизводить и повторять в себе *объективированную* в них диалектичность, и, во-вторых, эти частные наблюдения и прозрения могут *будить* в нем самом внутренний принцип диалектизма, содержащийся в первоначальной интуиции, конституирующей его антропологическое начало. Но воспроизведение объективированных форм диалектики и приобщение через особые акты творческого анамнезиса** к ее внутреннему принципу могут быть лишь частными и неполными, и это по существу, по самой идее мировой диалектики, ибо мировой процесс есть целое, и все моменты пути в достижении этого целого необходимо суть ступени и частичные акты. Если вообразить себе какое-нибудь окончательное достижение в путях мировой диалектики, то именно окончательность эта, если она действительна, будет означать *конец* мирового процесса и начало палингенезийного бытия¹.

Диалектика внешняя несколько не останавливается перед искажением диалектического облика вещей. Она грубо срывает нежные покровы тайны, и для того чтобы отыскать скороспешное «примирение», рвет естественную, хотя и скрытую, ткань мира. Во имя своего «совершенства» она не брезгает уничтожением совершенства самих вещей и для полноты диалектического гербария усердно сушит и обездушивает подлинную диалектическую жизнь. «Внутренняя диалектика, напротив, оставляет вещи в их целостности, и чтобы не исказить их, довольствуется несовершенными единствами. Это заслуживает самого серьезного размышления. Внутренняя диалектика в себе самой совершенна. Но единственное существо, которое может во всей полноте обладать ею, есть диалектик по преимуществу, т. е. Бог. Понять целостно творческую диалектику бытия никто не может, кроме Творца». «Единственный субстанциальный посредник мировой диалектики есть сам Всевышний с своим продолжающимся творческим актом». Другими словами, «диалектика, как и всякая другая часть человеческой науки, может быть лишь *приблизительной*». «Так как достовер-

¹ Rivel <azione>, 14, 20, 35. Lib <ertà cattolica>, 161, 170. Prot <ologia>, I, 627.

ность соответствует ступени науки, то достоверность человеческих знаний никогда не исключает возможности сомнения и никогда не достигает того совершенного покоя, который может принадлежать лишь небесам». «Не говорит и не скрывает, лишь знаменует», приводит Джоберти слова Гераклита *, применяя их к текучести божественной диалектики.

В самом деле, в человеческом знании «одна вещь познается через другую. Познавать и значит судить. Суждение состоит из двух терминов. Подлежащее инородно сказуемому. Сказуемое познается в подлежащем, подлежащее в сказуемом. Значит, однородное познается в инородном, инородное в однородном. Одно познается в двух, два в одном. Поэтому познание диалектично. Познание тождественно с идеальностью, и познавать значит существовать. Но существование есть процесс. Существование проникнуто диалектизмом и, значит, подлежит прохождению через противоположности». Другими словами, человеческая наука есть часть мирового процесса, одна из его перипетий. Человеческая диалектика есть момент диалектики вселенской и как момент всегда, на всех ступенях своего развития и во всех пунктах своего пути меньше своего целого и неадекватна своему внутреннему принципу ¹.

Динамический идеал разума, выставляемый Джоберти в идее универсальной, объективной и творческой диалектики всего бытия, может быть достигнут лишь *совокупностью* вселенской жизни, совокупностью временной и пространственной, и потому этот идеал есть цель всего мирового процесса и достижима соборными усилиями всего бытия. Сократическая кафоличность такой постановки вопроса выгодно отличает Джоберти от того партикуляристического вида диалектики, который был провозглашен несколько раньше Гегелем. Отожествление философии Гегеля с самосознанием абсолютного духа и имплицитированное этим провозглашение *конца* человеческой философии справедливо оценивается Джоберти как чудовищная ошибка мышления, с одной стороны, и чудовищное проявление человеческого тщеславия, с другой. С безбрежных кругозоров платонического понимания внутренней вселенской сущности диалектики признания Гегеля представляются Джоберти одновременно смеш-

¹ Prot<ologia>, I, 630; 640; 631; I, 276; 277; I, 641.

ными и жалкими¹. Это естественно подводит нас ко второй черте, тесно связанной с только что охарактеризованной чертой, т. е. к универсализму как основной задаче человеческой философии.

IV

Есть внутренняя и вселенская диалектика. Это не значит, что мы владеем ее внутренним принципом. Но это не значит также, что этот принцип абсолютно нам не доступен. Утверждение его абсолютной имманентности нашему мышлению столь же ложно, сколько и утверждение его безусловной трансцендентности. Он одновременно имманентен и трансцендентен. Его трансцендентность есть глубочайшая черта *наличного* модуса нашей разумности, его имманентность есть величайший залог и начаток иного, высшего состояния, которое относится к нынешнему модусу разумности, как целое к части, как достижение к пути, как совершение и исполнение к чаянию. Иначе говоря, трансцендентность внутреннего принципа вселенской диалектики есть *данность*, определенно связывающая и ограничивающая наш разум, имманентность есть *заданность*, но не как простой постулат, не как отвлеченный регулятивный принцип, а как живая и исполнимая, реализуемая и конкретная, хотя и беспредельная *задача*. Имманентность и трансцендентность — это два полюса, сопряженностью коих живет наша мысль, соотношением коих определяются глубочайшие задачи философии как творческого человеческого дела.

Само отношение имманентности и трансцендентности есть явление вселенской диалектики и внутренне проникнуто диалектизмом. Поэтому Джоберти не хочет принимать этого соотношения статически и фаталистически, как факт и необходимость. Напротив, он воспринимает это основное соотношение динамически и творчески, как *акт, надлежащий свершению*, и как *свободу, которую*

¹ Ibid., I, 31; 18. Позиция Джоберти по отношению к диалектике Гегеля очень близка к позиции Соловьева. По Соловьеву, основная ошибка Гегелевой диалектики в том, что «Гегель за исходную точку всего диалектического развития, за его логический субъект или основу берет не понятие Сущего, а понятие бытия». Получающееся отсюда «отрицание собственной трансцендентной действительности Сущего ведет к абсолютному скептицизму и абсурду». Соч. I, 316; 314*.

нужно завоевать. Трансцендентность как данность есть то, что должно *преодолеваться* и в преодолении чего реализуется положительная, творческая и вселенская миссия философии. Трансцендентность есть прежде всего глубочайшая и серьезнейшая *задача* и потому менее всего позволительно относиться к этой задаче с той легкостью и с той прямолинейностью, какие проявлены были по отношению к трансцендентности в философии Фихте и Гегеля.

Данность трансцендентности есть данность задачи или заданность целого ряда творческих и положительных *актов*, и зачеркивать задачу, уклоняться от свершения актов путем скороспешного провозглашения мнимой и вовсе реально не владимой нами имманентности это значит отстраняться от всех подлинных, хотя и труднейших задач философии, уходить в бесплодную отвлеченную фантастику и создавать особую идеалистическую *мифологию*, отцом которой в новейшие времена был все тот же Декарт¹.

Преодолевать вовсе не значит просто устранять и уничтожать. Диалектика по существу воинственна, внутренне проникнута принципом борьбы. Гераклит правильно говорит: «Война — отец всего...» * Диалектика многое устраняет и уничтожает. Но нужно различать виды уничтожения. Софистика уничтожает для уничтожения. Она подобна варварству, которое наводняет цивилизованную страну; предает все огню и мечу и уходит. Это уничтожение безусловно и бесплодно. Его последний принцип, это — диавол, который один исключен из второго творческого цикла и тешитса самим разрушением. Поэтому «ад есть предельная софистика». Диалектика, склонная к чистому уничтожению, обличает свою родственность с софистикой. Диалектика же истинная полна иной, славной борьбы! Она борется с софистическим уничтожением трансцендентности, с одной стороны, и ищет положительного преодоления трансцендентности — с другой. Борьба с софистическим уничтожением трансцендентности является поэтому *условием* положительного преодоления трансцендентности. Философ — в двойном смысле борец.

С этой точки зрения Джоберти бросает ретроспективный взгляд на свой спор с Розмини **. Он ему представ-

¹ Prot<ologia>, I, 83, 84.

ляется внутренне необходимым и заостренным на самом существе дела. Борьба с психологизмом новой философии вообще и Розмини в частности была в высшем смысле целесообразной как отрицание отрицаний и снятие искусственных ограничений и как расчистка путей для универсальной постановки вопроса о подлинном и положительном преодолении трансцендентности. Но та борьба была лишь предварительным моментом. Мы подчеркивали уже, что борьба Джоберти с психологизмом, понятым как основной принцип новой философии, носила диалектический характер и по существу приводила его к положительным результатам. Теперь он весь сосредоточивается на положительной стороне и видит ее прежде всего в *универсализме* как основной интенции философского мышления.

Универсализм есть единственный путь, во-первых, к правильной постановке проблемы трансцендентности, во-вторых, к действительному и не софистическому ее разрешению. Он одновременно возвышается как над статическим пассивным признанием трансцендентности, производящим общую остановку мышления и заключающим его в тесные границы различных *fas* и *pefas* *, так и над динамическим и активным, но софистическим непризнанием трансцендентности. Универсализм берет проблему трансцендентности в ее всеобщности, в ее кафоличности, но всеобщность и кафоличность внутренне сродняются с подвижностью, с развивающеюся *жизнью*, и потому трансцендентность понимается универсализмом динамически и активно, но уже не иллюзорно и софистически, а реально и в положительном смысле диалектически.

Эта постановка вопроса, которая в дальнейшем получит полную определенность, позволяет Джоберти понять несколько сокровенный, но глубоко содержательный смысл своего прежнего антипсихологизма. Раньше психологизмом он называл всякое исхождение из относительного, теперь в относительном он подчеркивает корневой, тонический момент. Относительное плохо не только потому, что оно в себе самом не существенно, но и потому, что оно частно, частично, обособленно. Психологизм открывается теперь Джоберти как *провинциализм*. *Psicologismo è municipalismo filosofico* ** Грех психологической философии заключается в ее духовном партикуляризме, в отстаивании обособленного, в уходе от универсального. Психологистическая философия по сущест-

ву партитивна, разделительна и потому в конечном счете парциальна и партийна¹.

Сущее опознается теперь Джоберти в аспекте *вселенскости*, т. е. безусловной кафоличности, и насколько раньше он стремился к формальному онтологизму, настолько теперь он стремится к универсализму, т. е. к теоретическому и тоническому преодолению партикуляризма. В полном согласии с основными тенденциями первой философии Сущее понимается ныне Джоберти по *внутреннему* признаку, по его безусловной всеобщности, а не по признаку только внешнему, по его противоположности существующему.

«Необходимо восстановить универсализм в философии». «Чтобы быть универсальной, философия должна: 1) обнять всю науку; 2) обнять все сферы действия; 3) обнять природу; 4) обнять и *ошибки* науки, природы и действия, т. е. заблуждения и расстройства, не для того чтобы узаконивать их, а для того чтобы понять их и отыскать в них частицу истины». «Все в свете истинно и ложно. Абсолютный скепсис и абсолютный догматизм необходимо примирить диалектически в ктисеологической системе*. Творение истинно. Всякая идея истинна, всякий факт истинен. Одно отрицание не истинно». Джоберти приводит как свой девиз замечательные по универсализму слова Данте: «Надлежит философу подняться к тем небесным Афинам, где стоики, и перипатетики, и эпикурейцы по художеству вечной истины в согласии единой воли состязуются» (Conv <ivio>, II, 14)** «*Не художеством ли вечной истины*, — спрашивает Джоберти, — должна стать философия, имеющая примирить все системы и дружественно отнестись ко всем школам?» И сам он дает сейчас же пример своего универсализма. Услыхав о только что входившей в силу положительной философии Конта, Джоберти пишет: «Конт и Литтре *правы* в своем желании сделать философию положительной». Конечно, *правы* относительно, но все же *правы*. «Человек не должен познавать ни одно относительное, ни одно безусловное, но то и другое вместе, ибо идея нуждается и в том и в другом... В философии христианской до Галилея безусловное отделяли от относительного. После Галилея отделяют относительное от безусловного (рационализм и эмпиризм) или смешивают их (немецкая философия). Вот почему истинная философия еще не родилась. Ис-

¹ Prot <ologia>, I, 644, 17, 18. Ср.: ib., 179, 193.

тинная философия должна быть умозрительной и положительной в одно и то же время»¹.

Подчеркивание внутреннего признака онтологизма, а именно универсализма, заставляет Джоберти чувствовать недостаточность первой своей философии. Формально она была онтологической, но тонически она была чересчур исключительной. Больше того, и свой теперешний, внутренне истолковываемый онтологизм Джоберти чувствует несовершенным. Динамический идеал разума, столь ярко им намеченный, заставляет его с истинно сократическим смирением подчеркнуть неизбежное свое «невежество» по сравнению с безбрежностью объективной Истины. Из основ утверждаемой им безусловной вселенской диалектики вытекает условность какой угодно человеческой философии, в том числе и его. «Следовательно, наш онтологизм *несовершенен и лишь отражает истину*». Гегель смешал абсолютное знание с знанием абсолютного, и из этого смешения вытекли все притязания его философии. Джоберти с еще большей силой, чем Гегель, подчеркнул безусловность диалектики как вселенского начала, но по-платоновски понял свою диалектику как часть вселенской, а не вселенскую как часть своей. В утверждении существенного несовершенства своего онтологизма и своего универсализма Джоберти до максимума универсализирует свой онтологизм и до максимума онтологизирует свой универсализм. Его подход к философии вырастает до *подлинной* кафоличности, и в его замысле начинает пульсировать вселенская значительность.

V

В идее универсальной диалектики мы имеем живое зерно всей второй философии Джоберти. Тонически и диалектически в этой идее завита в первоначальном рисунке вся сложность его завершительной мысли. И тут нельзя не отметить внутреннего единства между первой и второй философией Джоберти и в то же самое время их значительного различия. Раньше Джоберти признавал Бога «первым философом». Теперь он признает Бога первым диалектиком. В обоих случаях Сущему отводится безусловно первое место в системе, но теперь

¹ Ibid., I, 63, 67, 83, 66.

первенство Сущего освобождается от «исключительных» формулировок отвлеченного и потому негативного характера и заменяется живым дыханием действительной бесконечности. На этом примере мы воочию видим, как прямые линии одной из колонн первого мировоззрения начинают закругляться в воздушную арку второго, вследствие чего колонна, на коей возводится арка, получает новый вид, и прямая стремительность ее четких линий смягчается плавным и легким перегибом к тому, что было мало доступно еще не созревшей мысли Джоберти в первом «основоположительном» ее выражении.

То же самое смягчение, то же внутреннее созревание и то же богатое и *новое* развитие при сохранении существа первого выражения мы видим и в центральной метафизической мысли, лежащей в основе его второй философии,— мысли, которую можно назвать единственным в своем роде опытом *метафизики истории*. Этот опыт органически вырастает из двух понятий первой философии: из теории сверхразумного, развитой им с достаточной определительностью, и из понятия «второго творческого цикла», намеченного вскользь и бегло в опыте новой классификации знания. Эти понятия ставятся впервые в творческое и систематическое соотношение, и этим соотношением намечается оригинальнейшее по замыслу разрешение проблемы трансцендентности, обрисованной в общих линиях идеею универсальной диалектики.

Глубокомысленный опыт метафизики истории, лежащей в основе второй философии Джоберти, требует от излагающего творческого истолкования, ибо образует он «подземный» слой мысли Джоберти, более им подразумеваемый, чем выявляемый, более очерчиваемый намеками и выводимыми следствиями, чем прямыми определениями. Но это истолкование настолько внутренне необходимо и положительная идея метафизики истории настолько центральна для второй философии Джоберти, что нам необходимо собрать в один фокус рассеянные лучи метафизико-исторической мысли Джоберти и этим осветить изнутри изложение: Творческое истолкование не только не противоречит духу всех писаний Джоберти второго периода, но и формально требуется буквой их. Несколько раз и настойчиво возвращается Джоберти к мысли, что читатель его творений должен быть настроен активно, а не пассивно и, читая, старать-

ся творчески проникать во внутреннее существо его мысли, а не воспринимать только то, что он сумел выразить и запечатлеть в внешней словесной форме. Еще раз являя подлинный универсализм, в противоположность тем философам, которые «дрожали» над своими мыслями и всячески ограждали их от творческого усвоения, он просит читателя творить вместе с ним, находя, что настоящее понимание дается лишь *соучастием в творчестве*. Он говорит: «Есть в науке самые необходимые отделы, которые превосходят возможности слова и не поддаются научному изложению. Органическая трудность философии велика, неустранима, и она-то обуславливает ее закрытость для многих, ибо преодолеть эту трудность можно, лишь *выходя из оков слова*. Нужно, чтобы читатель сам подымался на высоту мысли автора и сам общался к его кругозорам»¹.

VI

В чем же заключается сущность метафизики истории, намечаемой Джоберти?

Установим прежде всего, что проблема метафизики истории не совпадает с проблемой философии истории. Философия истории имеет дело с *феноменом* истории. Она рассматривает историю как факт и старается осмыслить и упорядочить его, избличая в нем некоторую высшую идеальную оформленность. Она либо ищет множественных законов исторического развития, либо констатирует хотя бы с приблизительностью некоторый эйдетический план истории, либо подходит к понятию истории с теоретико-познавательной проблематикой и философию истории понимает как теорию исторического познания. Во всех своих видах философия истории—все-го лишь второй этаж исторического исследования. Все равно, строятся ли упорядочивающие философско-исторические схемы а priori или а posteriori, они строятся для объяснения исторического процесса, взятого как факт, они в последнем счете ориентируются с большей или меньшей широтой на истории, свершившейся и свершающейся, и потому та или иная философия истории, явная или скрытая, критически осознанная или наивная, неизбежно присуща каждому историческому ис-

¹ Ibid., I, 29, 30, 14.

следователю так же, как существует и обратная зависимость философа истории от фактически совершающегося исторического процесса и его научного воспроизведения. Философ истории может быть наделен даром исторической дивинации, но этот дар, делая его сравнительно независимым от данного состояния исторического исследования, делает его самого не только философом истории, но и зачинателем нового периода исторического исследования. Поэтому философ истории не выходит за пределы феномена истории. Он изучает более глубокие, более абстрактные, более общие или, в лучшем случае, более эйдетические черты этого феномена по сравнению с детальным, частным, обособленным изучением историка-исследователя, но все же феномен истории есть то, что держит в своих пределах и строящую, и дедуцирующую, и даже «мифотворческую» мысль философа истории.

Понятие метафизики истории, на которую устремляется мысль Джоберти, формальным образом отличается от философии истории, отрицательно — своей независимостью от феномена истории, положительно — своею обращенностью к *ноумену истории*. Метафизика истории, намечаемая мыслью Джоберти, занята не феноменом истории и не изысканиями интеллигибельных объяснений какой-нибудь части или какой-нибудь стороны этого феномена, а более корневым и глубоким вопросом о сущности самого понятия истории и о метафизической возможности самого феномена истории. Как возможна история в первоначальном *метафизическом* смысле слова — вот как можно формулировать проблему, намечающуюся в философии Джоберти.

Этот вопрос определительнее можно выразить так: имеет ли история свою положительную идею, т. е. некоторую динамико-онтологическую сущность, независимую от опыта, доминирующую над всем историческим процессом и его активно и творчески определяющую? Или же понятие истории результативно и сложнейшим образом, быть может, бесконечно сложным образом, но всего лишь суммирует пространственно-временное развитие Космоса, само предопределяясь некоторыми элементарными силами физической и психической природы? Иначе говоря, есть ли история комбинационная, математическая сложность в себе простых, статически замкнутых, себя беспрерывно повторяющих элементов, или же она есть живая, бесконечно богатая простота ра-

стущей и в росте своем всегда *творящей новое* Идеи? Или еще иначе: есть ли в истории подлинное *метафизическое движение*, или движение истории, констатируемое по-разному всеми исследователями и философами истории, носит характер чисто феноменалистический и потому в конечном счете иллюзионно, обманно, и в то время как феномен истории полон бесконечно пересекающихся всяческих становлений, ноумен истории, т. е. *сущность ее*, пребывает в абсолютной атараксии, в абсолютной неподвижности, ничего не забывает, ничему не учится и как бы поражена абсолютным *бесплодием*?

В отношении этих вопросов Джоберти занимает исключительные позиции. Он отвечает на них тем, что дает им новую транскрипцию в терминах своей философии и применяет к ним основные категории своего онтологизма, нами уже разъясненные, и этим не только намечает пути к их разрешению, но и показывает свой онтологизм с новых и неожиданных сторон.

Понятие *истории* находится во внутреннем и безусловном отношении к понятию человека. Все вопросы о сущности истории суть вопросы о сущности *антропологического начала*. Спросить: возможно ли метафизическое движение в истории, это значит спросить: возможно ли внутреннее метафизическое движение в антропологическом начале. На эти вопросы у Джоберти имеются ответы, уже предуказанные первой его философией.

Внутреннее и метафизическое движение человека возможно лишь при одном условии: если в самом человеке есть метафизические дали, если изначально в его природе имеются внутренние пространства и просторы онтологических возможностей, если человек по изначальному беспредельному замыслу Создателя не только дан, но и задан самому себе. Иначе говоря, ноумен истории есть положительная сущность метафизической творческой задачи, возложенной Создателем на человека, или еще иначе: ноумен истории есть *вечная идея истории*, изначально присущая божественному разуму и впервые неясно почувствованная гениальным автором *Новой Науки* *.

VII

Уже в первой своей философии, а именно в теории сверхразумного, Джоберти устанавливает возможность внутреннего положительного *движения* в антропологиче-

ческом начале. Первоначальная интуиция, коей создается сама *природа* человека, проникнута двойственностью, коей намечается *задача* человека. В суждении *Лэз есмь* Сущее открывается, но не всецело, и не всецелой открытостью своей, одновременно с впечатлением Своего образа, закрывается и скрывается. Таким образом, в самом глубоком метафизическом зерне человеческой разумности Джоберти изначально устанавливает онтологическую данность и онтологическую заданность, и изначальную, *исходную* сопряженность разумного и сверхразумного, имманентного и трансцендентного. Оригинальнейшей чертой учения Джоберти о сверхразумном является то, что уже в первой философии он понимает сверхразумное или трансцендентное не отрицательно, а *положительно*, не как то, что ограничивает человека, а как то, что ограниченность человека делает *подвижной*, поддающейся активному расширению, и расширению безграничному, ибо сверхразумное понимается им как то, что лежит *перед* человеком, создавая возможность движения и преодоления, возможность выхода из своей наличной ступени и подъема на ступень следующую. Другими словами, с самого начала сверхразумное постигается Джоберти не как граница и предел, а как положительная потенция высшей разумности, до которой может и должна расти разумность первого порядка, разумность исходная. Отсюда настойчивое подчеркивание *прогрессивности* человеческой природы и его существенной внутренней подвижности или *усовершенности* (*perfettibilità*).

Во втором периоде эти утверждения достигают полной силы, и тут опять мы видим подтверждение установленных нами отношений между первой и второй философией Джоберти. Насколько раньше он был занят характеристикой *исходных* позиций, обращая сугубое внимание на то, чтобы не было допущено изначальных смешений, и поэтому устанавливая с особою тщательностью необходимые и четкие *различения*, настолько теперь он обращается к уяснению последних и конечных целей во внутреннем развитии человеческой разумности, и его мысль озабочена больше всего универсалистическим синтезом всех сторон духа и реализацией всех потенций человеческой природы. То, что было началом в смысле принципов, не теряя своего первоначального смысла, опознается динамически, как начало в смысле инициальном, исходном. 'Αρχαί * глубоко по-

стигаются как начальные и в то же время инициативные потенции, как положительные семена реальности, подлежащие росту и развитию, и он с особенною симпатиею говорит о «сперматических логосах» стоиков* Это передвижение внимания и интереса естественно подчеркивает в мышлении Джоберти завершительные моменты и начальность прежних принципов, остающихся в существе неприкосновенными, творчески соотносится с их финальностью, с их палингенезийным смыслом**

Сверхразумное есть задача. Наличие трансцендентного есть потенция. Рационалистическое отрицание сверхразумного вместо мнимого освобождения закрепощает человека, делает его «крепким» данности, крепостным наличной его ограниченности. Рационалистический имманентизм подрезает высшие возможности, окружающие со всех сторон человека, останавливает его внутреннее движение. Без трансцендентного нет пути, нет исхода, нет развития. Сверхразумное есть положительная *связь* между человеком и Сущим, но эта связь не навязана как факт, а изначально положена как возможный акт, как призыв к свободному творчеству и к свободным усилиям самого человека. Сверхразумное есть специфически антропологическая задача творческого *усвоения* Сущего, свободного и органического уподобления Сущему. Первоначальная интуиция есть напечатление образа Божьего. Подобие же Божие есть задача; уподобление Богу есть процесс, условием которого является безусловная *свобода* образа Божия. Свобода и сверхразумное коррелятивны. Положительная сущность трансцендентного как высших потенций есть положительная сущность свободы как творческой мощи.

Отсюда новое и расширенное понятие «второго творческого цикла» у Джоберти.

«Сущность творения есть потенциальность и, значит, усовершеняемость. Следовательно, совершенство принадлежит не к началу творения, а к концу. Совершенство финально и палингенезийно, а не космологично и протологично. Совершенство есть приобретение, развитие и потому прогресс». «Человек *вонебесливается, s'inciela*, небо же вочеловечивается и становится разумностью человеческой мысли». Соотношение «неба» и «человека» есть не результат грехопадения, а нечто от грехопадения независимое. Грехопадение изменяет лишь модальность этого соотношения, но не конституирует его сущность. Грехопадение бесконечно утяжеляет историю, божественным за-

мыслом завитую в первоначальном соотношении «неба» и «человека», но отнюдь не создает ее. Положительная, динамико-онтологическая сущность истории независима от грехопадения, ибо трансмодация не есть транссубстанциация, или изменение образа не есть изменение сущности. Сущность истории в творческом преодолении расстояния между «человеком» и «небом», это же расстояние есть первоначально заданная данность первоначальной интуиции. Сущее, которое скрывается в речении *Азъ есмь*, тем самым становится таинственным и влекущим первоначальным небом первоначального «человека». Поэтому «вонебсливание» человека и «вочеловечение» неба есть содержание *вечной и божественной идеи истории*, или положительная сущность истории, ее метафизика и онтология в подлинном смысле этих слов¹.

Изменение образа истории, ее глубочайшая трансмодация в грехопадении, не затрогивая ее сущности, т. е. не будучи ее транссубстанциацией, тем самым для философа смягчает остроту обычного и традиционного понимания грехопадения как все определяющей основы человеческой истории и всего космического процесса. Джоберти менее чем кто-либо другой склонен игнорировать факт грехопадения и его колоссальную значительность в смысле «изменения всей сферы первоначального бытия», но все же грехопадение для него по существу «случайно» и есть факт первично-вторичный, а не первичный, по отношению к безусловной первичности божественной сущности истории, и потому эта сущность от грехопадения совершенно независима. Но это значит, что для философа в его понимание истории грехопадение не вносит существенных перемены. Последние цели истории и ее онтологические глубинные задачи определяются положительной и божественной сущностью ее вечной Идеи, а не теми расстройками и искажениями, в среде которых вследствие грехопадения протекает ее усложненное и отяжеленное осуществление. Над всем историческим процессом, бесконечно утяжелившимся, Джоберти видит тем не менее неподвижные звезды *первоначального* небесного призвания и задачу истории полагает не в простом *возвращении* к тому месту, с которого она эмпирически началась, т. е. к первоначальному Эдему, а в творческом

¹ Ibid., II, 17, I, 45, 46, 69.

движении к тому «небу», которое было задачей и для самого первоначального Эдема. Другими словами, положительная творческая задача, стоявшая перед антропологическим началом в Эдеме, свершается и должна свершаться в катастрофически изменившихся условиях земного бытия, и, таким образом, земная история в существе своем движется не только отрицательными мотивами освобождения человечества из дурных модальностей, опутавших его с грехопадения, но и положительными и беспредельными задачами метафизического и творческого движения вперед в самой сущности.

VIII

Это соединение глубоко реалистического чувствования зла и всех последствий грехопадения с утверждением положительной динамико-онтологической сущности истории делает позиции Джоберти исключительно оригинальными и единственными в истории философии.

Второй творческий цикл понимается им не только как возвращение существующего к Сущему (первая философия), но и как действительно творческое разрешение первоначальной задачи усвоения Сущего чрез преодоление сверхразумного (вторая философия). «Человек есть активный участник второго цикла и в этом смысле творец. Он творит, как Бог, во втором цикле, а не в первом». «Второй творческий цикл богочеловечен. Он божествен, поскольку творение, выраженное в первом цикле, универсально, и обнимает все, и, значит, второй цикл. Он человек, ибо выражает второе творение и есть дело человека, который, как низший Бог, подражает Богу Всевышнему». «Религиею и наукою человек поднимается к Богу, усваивает первое творение, возвышается над ним, постигает чудо и из космического бытия бросается в палингенезийное». «Добродетелью человек преодолевает самого себя, восходит к высшему порядку бытия, сублимирует свой вид, становится ангелом, полубогом, богом и творит собственное свое будущее, бытие палингенезийное». «В физической природе мы имеем катаклизмы, извержения, землетрясения, воспламенения и т. д., которыми разделены различные моменты в формировании земных организмов. В природе духовной также имеются великие потрясения государств, нашествия варваров и, кроме того, катаклизмы религиозные, над всем воздымающиеся».

«Чудо (как перерыв) есть естественный закон человеческого духа»¹.

Метафизика истории, обозначающая начало и конец антропологического процесса, превращает землю в нечто диалектически *среднее*. Земное бытие посредствует. В этом его глубочайшее существо. «Отличительная черта Средних Веков — это все начинать и ничего не кончать. Это эпоха начал и замыслов. Но то же самое более широко нужно сказать о всем космическом процессе. Ибо Космос есть начаток Олимпа, и настоящее время есть семя палингенезии. Истинный Адам будет палингенезийным человеком, началом которого был Христос. Значит, космическое время есть Средневековье всего теллурического мира * и всего человеческого рода». Отсюда пессимистическая трезвость в оценке земного бытия, столь чуждая односторонней диалектике Гегеля. «Отсюда рождается общее несовершенство всего земного. Ничто не доходит до своей энтелехии, ничто не достигает завершения, которым подлинно мог бы насытиться дух. На земле царит протология, телеологии же еще нет... Постигаемой цели нет ни в одной земной вещи. Жизнь героев Плутарха всегда кончается печально, трагически. Государства, учреждения ветшают, умирают, как индивидуумы». Гегель в слепом оптимизме своего диалектического имманентизма мог прусское государство провозгласить воплощением разума. И потому в среде немецкого идеализма безусловный пессимизм Шопенгауэра был законной реакцией и подлинным духовным углублением. Джоберти же в своем универсализме содержал все элементы глубочайшей серьезности в отношении к жизни, и у Шопенгауэра ему нечего было бы учиться. «Настоящее,— говорит он,— всегда уходит от нас, ибо *сущность его — имманентность, которою мы не владеем*. Наше настоящее есть не абсолютное понятие настоящего, а относительное и внешнее. Мы ухватываем лишь отношения настоящего к прошлому и к будущему, а не его самого». «Владеть имманентностью мы не можем потому, что это противоречит природе космического времени». «Нигилизм» Гегеля Джоберти хочет понять как частичную правду, как самообнаружение нигилизма вещей. «Все глубокие философии от древнего буддизма до современного гегельянства и все серьезные моральные системы от Соломона до Леопарди** согласны в провозглашении ничтожества, нигилиз-

¹ Prot<ologia> II, 669, 670. Lib<ertà cattolica> 175, 191, 176.

ма земных вещей. Но сами они при этом приходят к нигилизму, al nullismo. Леопарди говорит, что скелетом вещей прикрыто ничто. Поэтому делать открытия, исследовать новые законы вселенной — это значит вновь находить ничто и расширять нигилизм». Всю правду глубоко-го пессимизма Леопарди Джоберти приемлет целиком. «Несчастья и страдания земной жизни Леопарди обрисовывает с такой психологической проницательностью и с таким изяществом формы, что нет ему равного ни среди современных, ни среди древних писателей»¹.

Однако ж его нигилизм, как и симптоматический «нигилизм» Гегелевой философии, не только не приемлемы для Джоберти, но и кажутся ему чудовищными заблуждениями. Это от того, что они берут только одну сторону вещей. В этом их партикуляризм, их психологизм. Универсализм и онтологизм Джоберти заключаются в том, что он, констатируя абсолютно то же фактически, что и «нигилисты», эйдетически видит в констатируемом факте бесконечно другие стороны, на которые они слепы. «Несчастье есть софистика человека по отношению к самому себе, порожденное софистикой человека в отношении Бога». «Настоящее по природе космического времени исключительно, частично и *софистично*, как часть, отрывающаяся от целого». Партикуляризм и ошибочность нигилизма заключаются в том, что земное бытие, срединное и посредствующее, т. е. обусловленное высшими началами и таящее в себе высший конец, он рассматривает не в его всецелости, а в его частичности, не в его замысле и творческой заданности, а в его безразличной данности и наличности. Нигилизм воспроизводит софистику земного бытия, а не его диалектику. Он сам реально общается софистике «настоящего» и входит в нее, вместо того чтобы преодолеть ее и выходить из нее. Он смотрит на все из двусмысленной софистичности настоящего, останавливаясь и утверждаясь в ней, останавливая этим движение во всем существующем. Сущность нигилизма в реакционизме, во внутреннем метафизическом отказе двигаться и творить. Диалектика земного бытия, понятого как «теллурическое Средневековье» антропологического процесса, требует движения вперед, а не стояния на месте. Орфей, спасая Эвридику из подземного мира, имеет завет не оборачиваться. Поворот назад создает несча-

¹ Prot<ologia>, II, 666, 667, 434, 435. Lib<ertà cattolica>, 193. Prot<ologia>, II, 667.

стве. «Несчастье же есть софистика человека по отношению к самому себе»¹.

Но если этим изобличается софистическая сущность «нигилизма», то можно обернуть исследуемые понятия и сказать, что неправое статическое понимание имманентного и трансцендентного неизбежно приводит к софистике «нигилизма». Под искусственным розовым имманентизмом Гегеля, изгнавшего трансцендентное из своей философии, равно как под черным пессимистическим отрицанием всякого ноумена и всякой положительности в философии Леопарди — под этими двумя предельными полюсами возможного отношения к «настоящему» — разверзается единая бездна подземного мрака («ад есть предельная софистика»). Эвридика земной действительности с тихим стоном снова ввергается в узы чистой потенции или «меона». Чтобы спасти Эвридику, нужно идти вперед, т. е. двигаться и созидать, преодолевать и творить. Возможность этого движения — сверхразумное, трансцендентное.

Вульгарный рационализм отрицает сверхразумное в смысле данности. Вульгарный супрарационализм отрицает сверхразумное в смысле заданности. И тот и другой становятся поперек дороги истинной метафизико-исторической задаче человека, ибо один отвергает наличность задачи, другой — возможность ее разрешения. «Вульгарный рационализм сводит сверхъестественное к естественному. Рационализм высший, дифференциальный, сводит естественное к сверхъестественному». «Истинный и законный рационализм состоит в осознании христианства как силы порядка бесконечного. Рационалисты и супрарационалисты до сих пор говорили о христианстве в терминах конечности: и те и другие поэтому заблуждались... Гегель — наиболее замечательный из рационалистов, и, однако же, его бесконечное есть всего лишь *υλερον* * античности, т. е. неопределенная конечность. Он по существу не выходит из язычества. Он птолемеец в космологии. Человек в его системе есть *non plus ultra* **. Настоящее для него есть все. Его доктрина не соединима ни с истинным понятием прогресса, ни с истинным понятием бесконечного». В христианстве есть рационализм, но рационализм *дифференциальный*. Ибо христианство имеет дело с истинною бесконечностью. «Оно есть возведение палингенезии. Но палингенезия есть бесконечность. Как

¹ Prot <ologia>, II, 618; I, 50.

в области действия и реальности христианство есть начало палингенезии, так и в области теоретического сознания христианство должно иметь начаточный орган палингенезии»¹.

IX

Зерно метафизики истории, только что обрисованной, выяснится с большею определенностью, если мы сопоставим ее с двумя наиболее типичными философско-историческими концепциями, с концепциями Гегеля и Августина. В философии Гегеля диалектическому движению дается огромный размах. История есть самосознание всемирного духа. Абсолютное.— лишь момент этой истории. Но при всем видимом богатстве кажущегося динамизма концепция Гегеля поражена внутренней статичностью. При бросающейся в глаза внешней подвижности ее определений в ней совершенно отсутствует движение внутреннее. Все движение ее феноменологично. Вся история соотнесена с субъективностью человека. Человек провозглашен высшей точкою в эпопее мирового процесса. Это дает ряд плодотворных точек зрения на прошлое космической и исторической жизни, но решительно устраняет органическое понятие будущего. В философии Гегеля нет места будущему, ибо нет в ней места трансцендентному. Движение было до человека, но в человеке оно прекращается, ибо человек есть человек и *pop plus ultra*, как говорит Джоберти. Все кругом человека движется или, вернее, двигалось, человек же, будучи центром всех мировых вращений, сам пребывает в мертвенном статизме и неподвижности. Гегель исповедует гносеолого-диалектический антропоцентризм, продолжая традиции трансцендентального антропоцентризма Канта; поэтому неподвижность человека обличает «Птолемаизм» Гегелевой мысли. А этот «Птолемаизм» создает такие чудовищные притязания Гегелевой философии, как притязания быть абсолютным самосознанием абсолютного духа и, значит, концом всяческого движения вперед в человеческой истории. В системе Гегеля все развивается, кроме человека. Человек проходит разные ступени, но внутри, в природе, в сущности своей неподвижен, неусовершен, не созидателен. Поэтому в системе Гегеля нет места положительно-

¹ Lib <ertà cattolica>, 208, 217, 288.

му и подлинному понятию *истории*. У него есть процесс космический, психический, гносеологический, диалектический. Понятие же истории для него *результативно, комбинационно*, а не первоначально и просто. Та подмена истории экономическим процессом, которая свершилась в левом гегелианстве и привела к учению Маркса, есть простая переформулировка блистательного отсутствия понятия истории в системе Гегеля. Философия Гегеля не исторична вопреки широко распространенному мнению об ее исключительной историчности. Она наводнена историческими *терминами*, но в ней отсутствует историческая *сущность*. Этим отсутствием резко подчеркивается ее отличие от философии Джоберти, в которой понятие истории — положительно, метафизично, первоначально, просто.

Но положительным понятием истории философии Джоберти отличается не только от философско-исторических концепций Гегеля. Она отличается и от философско-исторических концепций традиционного христианства. Несомненно, что последние находят наиболее гениальное свое выражение у Августина. Августин, философия истории которого до сих пор не оценена в полной мере, тем не менее в вопросе о положительной сущности понятия истории не выходит из границ традиционного понимания исторического процесса как онтологической драмы *падения и искупления человечества*. Понятию истории этим дается величественное и бесконечное содержание. История понимается не только феноменологически, как у Гегеля, но и онтологически. В истории для Августина есть подлинное *движение*, и внутренняя арена этого движения — человечество. Но у Августина нет твердого и определенного понимания внутреннего *качества* исторического движения. Есть ли история только возврат, восстановление первоначального состояния, и то восстановление не целостное, или же история, несмотря на грехопадение, есть творческое разрешение тех метафизических задач, которые выше и больше первоначального состояния, ибо они заданы самому первозданному Адаму, и потому история человечества есть не *возвращение* человечества к первоначальному состоянию, а безусловное *движение вперед* к «палингенезису», которая бесконечно богаче, актуальнее и содержательнее первоначального состояния? У Августина мы видим зачатки того положительного понимания метафизической задачи истории, которая так характерна для второй философии Джоберти,

но прямого ответа на поставленный вопрос не находим. В августиновском *transcende te ipsum** мы видим идеальный корень джобертианского *динамического* понимания трансцендентности, но вопрос, понимает ли в данном случае Августин преодоление низшей греховной природы или же идет дальше и говорит по-джобертиански о творческом и самобытном движении в самом антропологическом начале, остается открытым. Идея простого возврата к Богу, в коей всякий почин, всякая новизна приписываются отрицательному началу зла, а положительное начало Добра ограничивается ролью *восстановителя* и *искупителя*, если и не исчерпывает сущности философско-исторической концепции Августина, то во всяком случае является одной из самых существенных ее черт.

Это кладет решительную грань между концепцией Августина и концепцией Джоберти. Помимо новизны отрицательного порядка и ее преодоления Добром, Джоберти признает в истории новизну положительного порядка, и весь его энтузиазм, весь пафос его новой философии направлен на это *новое понятие нового*, на это узрение положительной и благой сущности исторического движения. Понятие исторически *нового* заполняется для Джоберти небывало радостным смыслом, который у него по внутреннему канону пифагорейской гармонии сопрягается с низкой пессимистической оценкой посредствующего, в существе своем «медиевального», земного бытия. С глубочайшею последовательностью из борца за высшее понятие *человечности*, которое, как мы показали, составляет душу антипсихологизма первой его философии, Джоберти превращается в борца за истинное понятие *прогресса*, которое всеми мыслителями до и после него бралось исключительно феноменологически и не углублялось до последних онтологических корней. Джоберти не только гуманист, но и *прогрессист нового вселенского типа*.

Первый в истории христианской философии и едва ли не единственный, Джоберти в своей системе создает ряд теоретических понятий, гносеологически разработанных и стройно сочлененных с основным принципом его онтологии — с первоначальной интуицией, — при посредстве коих его мысль усваивает запечатленную идею *второго, нового творения*, проникающую христианское откровение, и вводит ее в круг основных философско-исторических категорий.

Джоберти сам сознает безусловную новизну своего метафизико-исторического понятия прогресса, проникающего «дифференциальную философию» его последних лет. «Протология, — говорит он, — есть наука безусловно новая». В этом пункте он возвышается над сознанием древней философии. «Философия античная ограничивалась сферой конечного». Но сфера конечного не была преодолена ни новой, ни новейшей философией. Если кн. С. Н. Трубецкой в одном месте говорит, что в немецком идеализме мы имеем выходение за кругозоры античной мысли, то Джоберти и немецкий идеализм оставляет за скобкою и одновременно с античной мыслью хочет оставить за собой и всю новую философию с немецким идеализмом включительно. «Истинное понятие бесконечности и дифференциальная наука есть плод христианства, опосредствованный учением о творении. Но это понятие, таясь нераскрытым семенем в религиозном сознании, очень поздно стало развиваться и еще позже стало научно осознаваться. Впервые оно получило развитие в математике. Николай Кузанский пытался применить ее к философии, но эти попытки не имели продолжения. Философия Отцов Церкви, схоластиков и в более новые времена философия Мальбранша, Лейбница, Спинозы и немецких идеалистов была частью возобновлением древней философии, частью подражанием ей. Из терминов конечности эта философия не вышла. Дифференциальная философия и дифференциальное богословие должны быть еще только созданы»¹.

Отметим несправедливость последнего суждения Джоберти. Дифференциальной Джоберти называет такую философию, которая диалектически примиряет разумное с сверхразумным и понимает в связи с этим трансцендентность как метафизическую задачу, понятие коей составляет динамико-онтологическую сущность истории. Но мы указывали во второй части нашей работы, при изложении теории сверхразумного, что положительное понятие сверхразумного с полною определенностью дается в философии Платона, особенно в Федровом понятии безусловно *непостижимой сущности бессмертия*, которое тем не менее *достижимо* и может быть переживаемо в экста-

¹ Lib <ertà cattolica >, 204, 207.

тическом опыте высшего эротического вдохновения *Μανία ἐρωτική* * Теоретическая основа новой «дифференциальной философии» Джоберти с ее центральной мыслью о положительной метафизической Идее истории содержится в философии Платона, и потому Джоберти, выходя за кругозоры новой европейской мысли, не выходит за кругозоры мысли античной, и его вторая завершительная философия есть весьма плодотворное творческое и органическое, но всего лишь *развитие* высших постижений философии Платона.

ВЕРХОВНОЕ
ПОСТИЖЕНИЕ
ПЛАТОНА

ВВЕДЕНИЕ
В ИЗУЧЕНИЕ ПЛАТОНОВЫХ
ТВОРЕНИЙ

Памяти кн. С. Н. Трубецкого

I. ПОСТАНОВКА ВОПРОСА

Прославленное начало VII книги *Политии* * до сих пор не было понято в реально-биографическом смысле. А между тем это место является истинным ключом всей духовной и жизненной эволюции Платона, т. е. ключом всего бесконечно запутанного, но вовсе не сложного в себе «платонического вопроса».

Совершенно несомненно, что в потрясающей мифе о пещере мы имеем некую синтетическую запись мироустройства, богочувствия и самочувствия Платона в некий определенный момент его жизни. Не будем пока определять этого момента, возьмем его как некоторый *x*. Рассмотрим эту запись со стороны содержания и постараемся с наибольшей точностью установить, что именно в ней запечатлелось.

Прежде всего, особая пронзительность тона и трагическая серьезность речи могут быть измерены лишь тем впечатлением, которое было произведено ими на человечество. Свою «Пещеру» с действенностью великого духовного фесмофора ** Платон высекал в *самосознании человечества*. Пещера навсегда стала внутренней реальностью человеческого духа. Такая действенность возможна лишь при одном условии: при условии безусловной душевной подлинности, при условии глубинной душевной первоначальности всех материалов, из коих сложился этот столь животворный, столь властный, столь незабываемый символ. Подобная действенность Августиновой *Исповеди* объясняется той же душевной подлинностью, пережитой и постигнутой.

В мифе о «пещере» мы имеем сокращенную транскрипцию всего платонизма. С необычайной интенсивностью используя удачно найденный образ, Платон в немногих словах запечатлевает все им постигнутое и различные сферы постижения располагает в той *духовной перспективе*, которая обуславливалась точкой жизненно проходимого им пути. О «перспективе» речь впереди. Ее изучение должно дать много для разъяснения вопроса о *последовательности* различных постижений Платона,

т. е. для распределения во временном биографическом ряду его отдельных прозрений и его творений, эти прозрения отпечатлевших. Теперь же нам нужно сосредоточиться и установить, что именно в ней содержится.

В мифе о пещере с полной раздельностью устанавливается четыре различных духовных состояния: 1. Пребывание в узах на дне пещеры и почитание за истину теней. 2. Освобождение от уз и до мучительности трудное восхождение по крутым склонам к выходу из пещеры. 3. Постепенное, медленно завоевываемое зрение на истинные предметы, находящиеся вне пещеры и *освещаемые* солнцем. 4. Наконец, переход от предметов, лишь освещаемых солнцем, к *самому солнцу*. «И только наконец уже, думаю, (вышедший из пещеры узник) был бы в состоянии досмотреть и созерцать солнце, не изображение его в воде и в чуждом месте, а *солнце само в себе, в собственной его области*» (516 Вa) ¹.

Эти духовные состояния суть основные *термины* внутреннего опыта Платона. Первое состояние бесконечно противоположно четвертому. Второе и третье *посредствует* между двумя крайностями. Первое состояние есть наибольшее погружение в мрак неведения. Четвертое — абсолютное прозрение в самый источник света и созерцание истины самой в себе. Этим очерчивается абсолютно весь *диапазон* Платоновой мысли, *весь регистр* пережитых им «гносеологических» состояний. Снизу — узы и мрак; вверху — постижение самого «умного» Солнца.

Оставим пока хронологию в стороне. Присмотримся к живому и огромному смыслу этого синтетического свидетельства Платона о самом себе. С недопускающей никаких сомнений определенностью Платон говорит о *солнечном постижении*, т. е. о постижении Солнца, или истины самой в себе. Если могут быть какие-нибудь сомнения или, вернее, вопросы, то не о характере и не о безусловности постижения, а лишь о том, *свое ли* постижение имеет в виду Платон или чье-нибудь чужое, и к себе ли относит освобождение от уз, выходение из пещеры и узрение самого источника света или же говорит об этом с чужих слов. Но стоит задать этот вопрос, чтобы из про-

¹ Ввиду чрезвычайных трудностей набора греческого текста при современном расстройстве типографского дела мне пришлось выкинуть из работы почти все цитаты; по-гречески будут приводимы лишь самые необходимые отдельные слова. Обычно я привожу перевод Карпова*; где требуется большая точность — перевожу сам.

стой его формулировки, из простого его звучания получился бы определенный ответ. Внутренне *невероятно*, чтобы одно из самых глубочайших своих убеждений, навсегда и действительно утвердившееся в человечестве, Платон высказывал, опираясь не на свой собственный внутренний опыт, а на чужие слова или, еще хуже, гипотетически и художественно его построяя. Я несколько не отрицаю великую силу поэтического вымысла, над которым может «обливаться слезами» и сам автор, его породивший, и все слушатели и читатели этого вымысла. Но, во-первых, вымысел, заставляющий обливаться слезами, может быть назван вымыслом лишь во внешней своей оболочке, по внутренней же своей сути является верным знаком какой-то высшей реальности, чему порукой служат «беспричинно» сильные слезы, невидимо приобщающие к этой реальности. Во-вторых, сфера вымысла несомненно имеется и в «мифе» Платона, и она относится не к его содержанию и не к существу сообщенного в нем свидетельства, а к его словесной форме, т. е. к тем изобразительным средствам слова, которыми должен был воспользоваться Платон для наиболее адекватного и полнозвучного *выражения* своей мысли. И поскольку вымысел в данном случае прозрачен (весь миф рассказывается как уподобление), постольку он приобретает *символический* характер, т. е. не только не затемняет истинного существа дела, но усиленно его подчеркивает, как бы показывая, что сама истина, лишь ознаменовываемая этим рассказом, еще торжественнее, величавее и несказаннее, чем то, что о ней можно сказать и сообщить.

За автобиографическую подлинность мифа о пещере говорит и целый ряд внешних указаний. Здесь нет *третьего*, посредствующего лица, обыкновенно излагающего какой-нибудь «гипотетический» миф. Здесь миф рассказывается устами Сократа, т. е. устами самого Платона, и это сближает его формально с мифом о «занебесной области», тоже излагаемом устами Сократа без посредства третьего лица* Кроме того, по свидетельству Порфирия**, образ пещеры значительно древнее Платона и по всей вероятности был создан пифагорейцами и орфиками*** Остов этого образа Платоном сакраментально заимствуется, т. е. усваивается из религиозной традиции. Но, заимствуя эмбрион этого образа, Платон заполняет его *своим*, безусловно индивидуальным содержанием и развивает его философски, мистически и художественно в одно из интимнейших созданий своего духа. Мы плохо

знакомы с тем, в каком смысле и с каким оттенком «пещерность» мира была утверждаема пифагорейцами, но с полною определенностью мы можем сказать, что в них не содержалось многое из того, что является характернейшим и значительнейшим в мифе Платона.

На этом стоит остановиться, ибо этим отчасти поднимается завеса над интересующим нас вопросом и устанавливается с внешней убедительностью душевная и духовная подлинность этого значительного синтетического свидетельства Платона о своем внутреннем опыте.

Если мы обратим внимание на элементы, из коих составляется общая картина платоновской пещеры, то мы подобно археологам, нашедшим в постройке древнего республиканского Рима кирпичи с клеймом императоров и на этом основании заключающим о позднейших перестройках,— и мы должны будем прежде всего констатировать *новейший* по сравнению с пифагоризмом и орфизмом характер, во-первых, «материалов» платонической пещеры,— во-вторых, ее кладки и стройки. Подробности будут разъясняться в дальнейшем течении работы; а теперь мы остановимся на двух важнейших чертах.

Философию тех, кто сидит в самом низу пещеры, во мраке и в узах, Платон описывает в следующих пронзительных словах: «...кто с пронизательностью смотрел на проходящее и внимательно замечал, что обыкновенно бывает прежде, что потом, что идет вместе, из этого то могущественно угадывал, что имеет быть...» (516 CD).

Нужна философская гениальность Платона для того, чтобы сущность пещерного мировоззрения изложить в немногих и вечных словах — с такою точностью и с такою полнотою, которая охватывает всю дальнейшую эволюцию пещерного мировоззрения в новые и новейшие времена. Но, с другой стороны, нужно было иметь перед глазами яркий и всесторонний расцвет эмпиризма (ибо сущность эмпиризма и живописуется Платоном как сущность пещерного мировоззрения) для того, чтобы схватить столь типически и универсально его коренные черты. Эта сводная характеристика стала возможной лишь в *последпротагоровские времена*. Другими словами, в традиционных представлениях о «пещере» эта черта должна была отсутствовать, и есть поэтому оригинальное создание Платона. Между тем черта эта для платонической пещеры в высочайшей степени существенна. Она является в своем роде жраугольным камнем и задает тон всему мифу. Все четыре состояния, различные выше, идеально

соотнесены с понятием *истины*. Созерцание Солнца есть состояние полного узрения истины, пребывание в пещерном мраке — состояние полного рабства у обманчивых мнений. Стадия трудного выхода из пещеры есть отрицательный момент освобождения от власти доксихеских * теней, стадия постепенного созерцания Солнца (по отражениям в воде и в освещенных предметах) — есть положительный момент возрастающего усвоения самой Истины.

Вследствие соотнесенности с понятием истины весь миф о пещере приобретает у Платона *гносеологический* характер. Само собою разумеется, это не неврастенический гносеологизм современного мышления, с коим безвкусно и тщетно хотят породнить философию Платона некоторые философы. Но это и не наивная целостность досократической и досократовской мысли. Через многоцветную ткань мифа о пещере, определенно окрашенной, непрерывной нитью проходит мысль о познании, и хотя миф и имеет множество других аспектов, не менее содержательных, чем аспект познавательный, — а именно аспект онтологический, аспект мистический, аспект эротический и, как увидим ниже, аспект социологический или «политичный» — тем не менее аспект гносеологический входит в миф не случайной, а органической частью и поэтому определенным образом окрашивает собою концепцию. Вот этот-то органический гносеологизм (не говоря уже о других аспектах) в старый миф о «пещере» творчески вносится Платоном, и потому мы с полным правом можем сказать, что миф о пещере, так, как он изложен в VII книге *Политии*, заполнен интимно *платоническим* содержанием.

Другую внешнею чертою платонической разработки мифа о «пещере» является прикровенное и в то же время несомненное упоминание о смерти Сократа. Так как миф излагается устами Сократа, то было бы художественною невозможностью ему самому рассказывать о своей трагической участи, и потому вполне естественно, что Платон, заговаривая здесь о Сократе, не называет его имени, хотя говорит о нем в чрезвычайно сильных и потрясающих словах. Эти слова относятся ко второму моменту мифа: к освобождению от уз и к выходению из пещеры. «А кто взялся бы разрешить их от уз и возвести вверх, — говорит с горечью Платон о сидящих в пещере, — того бы они, как только могли бы взять в руки и убить — *убили бы*». «Непременно», — отвечает на это Главкон (517 А). Убиение

того, кто хотел бы освободить от уз — возвести к самой Истине, — есть образ, отсутствующий в религиозных и мифологических представлениях древних греков. Своевольный и самовластный Прометей тонически противопоставлен образу праведника и мученика, начертываемого Платоном. Праведник Платона не титанически похищает огонь с неба и бросает его ничтожным людям, а духовно, человеческими усилиями призывает их к восхождению на небо в полном согласии с высшею божественною волею. Поэтому праведник Платона, будучи другом богов, претерпевает мученическую смерть не от небожителей, а от пещерожителей¹, которым он докучает («как овод») своими непрестанными побуждениями (и свою «жалящую» иронию), так что убивается не за нарушение каких-то высших небесных законов, а во имя низменного и неправого спокойствия пещерного обитания. Вряд ли нужно доказывать, что это — образ Сократа и что сильные и горячие слова Платона, с одной стороны, полны жизненной и фактической правды, — с другой, могут относиться только к тому человеку, который действительно был убит пещерными обитателями за беспокоящие призывы освободиться от власти доксихических теней.

Приведенные две черты с достаточною убедительностью выявляют подлинно платоническую разработку старого «пифагорейского» мифа о пещере и его заполненности *интимно* платоническим содержанием. Новыми данными это положение будет обильно подтверждено, когда пред нами развернется вся картина духовных постижений и духовной биографии Платона, а теперь мы продолжим медленное и осторожное следование за Ариадниной нитью. — Пока мы старались подчеркнуть душевную и, значит, автобиографическую подлинность разбираемой записи Платона о своем внутреннем опыте. В этой записи самый значительный и важный момент — свидетельство Платона о *солнечном своем постижении*. Миф о пещере говорит нам, что во внутреннем опыте Платона было особенное узрение, которое сам он считает за *ἀκμή** своего духовного восхождения, т. е. за безусловную и плероматическую вершину** всех своих познавательных достижений. Больше того, все другие моменты духовного своего опыта он иерархически подчиняет солнечному постижению, считая их ступенями и лишь предварительными условиями постижения центрального, т. е. солнечного.

¹ Ср. Krit <on> 54 C: ὑπὸ ἀνθρώπων ***.

Этим самым перед своим читателем Платон бессознательно ставит задачу: прежде всего сочувственно разобратся в солнечном постижении и дать себе ясный отчет, что именно под ним Платон разумеет. Ведь совершенно же несомненно, что когда мы имеем перед собою такую величественную горную цепь, какую представляют собою многочисленные, друг на друга не похожие творения Платона — мы должны либо совсем отказаться от постижения общего синтетического смысла всего целого платоновской мысли, как это с честностью эмпирика делает Г. Грот*; либо последовать за самим Платоном и, отыскавши им самим предуказанную вершину, безусловно господствующую над всею громадою воздвигнутых им гор и ущелий, обозреть целое его духовных созерцаний с *высшей* из достигнутых им точек зрения, и только тогда мы увидим истоки и начало живых вод, разбегающихся с главного водораздела по всем его созданиям. Те же туристские прогулки и бесчисленные любительские снимки, часто сделанные многоцветными научными «аппаратами», но всегда с каких-нибудь случайных и произвольно избранных пунктов, которыми особенно прославилась Германия, нам представляются наименее отвечающими существу Платоновой проблемы и в лучшем случае и в наибольшей своей части могущими послужить лишь некоторыми материалами при ее конкретном разрешении. Чтобы добраться к *заброшенной* вершине Платоновых узрений, о коей говорится в мифе о пещере, и тем самым выполнить первое и безусловное требование, предъявленное Платоном ко всякому читателю, не насильнику и не глупцу, мы должны решительно отказаться от узаконенных, но незаконных методов исследовательского игнорирования существа Платоновой мысли и внять живому голосу Платона, обильно и действительно звучащему в каждой строчке его творений.

Итак, нам нужно прежде всего разгадать загадку, загаданную самим Платоном. Что такое его *солнечное постижение*? В каком направлении нужно начать поиски, чтобы выйти на дорогу, пусть заброшенную и заросшую, но самим Платоном указанную и ведущую к высшему и всеопределяющему из его постижений.

Мы, конечно, все время должны руководиться конкретными указаниями самого Платона и теми многочисленными отметками, которые разбросаны в его творениях. Но есть одно общее соображение, которое нужно высказать предварительно, для того чтобы самые отметки

Платона можно было использовать правильным и интенсивным образом. Нам представляется внутренне невероятным, чтобы писатель такой силы, как Платон, мог оставить без всякой записи величайшее из своих узрений. Совершенно несомненно, что то постижение, которое Платон называет постижением «самого Солнца», по внутренней своей сути лежит на границе словесного выражения и что в этом постижении многое, может быть значительнейшее, по существу невыразимо и несказанно; но столь же несомненно, что у писателя крупных масштабов привлекает именно то, что лежит у границы обычного выражения, и ни в чем не выражается сила писателя больше, чем в благодатном воплощении в слове *новой*, казалось бы неподвластной человеку области невыразимого, в раздавании *имен* сущностям, впервые им узренным и различенным. В этом высшая радость писателя, непреходящая его слава и «теургическая» сила, и, конечно, у нас нет никаких оснований эту радость, эту славу и эту силу не приписывать тому, кто был, по общему признанию, «одним из величайших писателей всех времен и народов». Если невыразимость самой темы «солнечного постижения» предостерегает нас от желания найти у Платона запись *вполне* адекватную теме, то, с другой стороны, значительность постижения, бывшего высшей и кульминационной точкой его внутренней жизни, его корибантическая взволнованность и кошница * новых частных узрений, им принесенная, говорят с огромной убедительностью за то, что Платон должен был попытаться запечатлеть целостно и возможно полнее наиболее захватывающее и всеопределяющее из своих умственных видений, и что какие-то большие письменные фрагменты этого видения непременно содержатся в его творениях.

Другими словами, из свидетельства Платона о своем солнечном постижении мы делаем предположительный вывод, что в творениях Платона должна иметься *запись* этого постижения, т. е. то или иное его воспроизведение в формах, соответствующих природе писательского дарования Платона. Этот вывод носит предположительный характер. Он ничего не утверждает, кроме возможности и большого вероятия. Если можно где-нибудь отыскать загадку загадочного свидетельства Платона о солнечном его постижении, то только в его *творениях*. Несмотря на предположительность, вывод этот чрезвычайно важен для общей основной ориентации. Мы еще ничего не наш-

ли, но уже знаем, во-первых, что́ нам искать, и, во-вторых, в каком направлении начать поиски. Мы должны обозреть творения Платона в *поисках основной записи его духовного опыта*. Т. е. уже не туристские прогулки и не любительские снимки явятся целью наших восхождений в горы Платоновых созерцаний, а отыскание хотя бы главнейших следов того, что самим Платоном считается наиважнейшим и наивысшим в его постижениях. И тогда только в правильной перспективе пред нами представнут частности его философии. Мы получаем таким образом *имманентный Платонову мышлению принцип исследования его творений* и, оставаясь самими собою, т. е. людьми другого более сложного сознания, тем не менее будем следовать за самим Платоном в истолковании живого и непреходящего смысла его философских вдохновений и у него самого спрашивать совета и научения во всех случаях, где тропинки расходятся надвое или натрое или где они пропадают вовсе.

Но прежде чем двинуться в поиски, нам нужно хорошенько запомнить несколько важных указаний, содержащихся в мифе о пещере и как бы заранее описывающих, какие именно черты должны характеризовать как само солнечное постижение, так и его запись. Эти черты перед нами вырисуются, если мы интенсивнее всмотримся в текст мифа о пещере и обратим внимание на любопытнейшие данные микроскопического характера, в нем содержащиеся. С изумительною насыщенностью художественной изобразительности Платон несколькими словечками *тонически* окрашивает основные духовные состояния, различенные выше. Пребыванию во мраке и узах свойственно самодовольство. Поскольку узники принадлежат к «рабскому сознанию» (о коем ниже), постольку они любят свою тюрьму, во всяком случае не хотят никаких перемен к лучшему. Больше того, они активно противятся тем, кто хотел бы разрешить их узы, смеются над побывавшими сверху (если смеются, то значит имеют устойчивое самочувствие и «крепкое мировоззрение») и чересчур ревностных освободителей даже готовы убить, очевидно потому, что те «вносят новые божества» и «развращают» пещерных «юношей». Второе состояние тонически охарактеризовано с еще большею яркостью. «Пусть бы,— говорится об обитателях пещеры,— при такой их природе, приходилось им быть разрешенными от уз и получить искупление от бессмысленности, какова бы она ни была; пусть бы кого-нибудь из них развязали,

вдруг принудили встать, поворачивать шею, ходить и смотреть вверх на свет: делая все это, не почувствовал ли бы он боли и от блеска не ощутил ли бы бессилия взирать на свет, не страдал ли бы он глазами, не бежал ли бы, повернувшись к тому, что мог видеть, не думал ли бы, что это действительно яснее указываемого?.. Если же кто стал бы влечь его *насильно по утесистому, крутому восходу* и не остановил бы, пока не вытащил на солнечный свет, то не *болезновал* ли бы он и не *досадовал* ли бы на влекущего?.. (515 С — Е). Боль, страдание, труд восхождения, скорбный взгляд назад на «уютные» узы и досада на освободителя — вот черты *болезненного* переходного момента выхода из пещеры.

Третье состояние находится в тесной связи с состоянием вторым, но отличается от него некоторыми существенными чертами. Прежде всего, Платон особо отмечает *длительность* третьего состояния.

Нельзя вдруг освоиться с миром истинных предметов, освещаемых солнцем. Нужна привычка, привычка же связана с временем и упражнением, само же упражнение должно быть постепенным, прогрессивно нарастающим, что опять связано с длительностью (517 А). Кроме того, это состояние запечатлено *скорбью*. Это уже не острая боль и не резкие страдания предыдущего духовного состояния, но тем не менее это — печаль, а не радость. Глаза постепенно привыкают к предметам, освещенным солнцем, боль утихает, и крутое восхождение позади; душа просветляется и уже совсем не хочет назад, но она еще не полна, она в ожидании и тоске, — и боясь взирать на солнце, готова была бы поднять взоры к небу, но «самое небо легче видела бы *ночью*, взирая на сияние звезд и луны, чем днем солнце и свойства солнца» (516 В). Отметим еще важную подробность. Первое состояние рисуется как пещерный коллектив, второе состояние как эротическая борьба *двух* духов: духа-освободителя и духа освобождаемого. Освободитель с жесткостью истинного Эроса расковывает свою жертву-избранника, насильно «влечет» ее по утесистому восходу и, по собственному выражению Платона, «*тащит*» ее на солнечный свет (515 Е). Характерность третьего состояния представляет *отсутствие* освободителя. Он уже не учит, на что смотреть сначала, на что потом, душа освобожденного сама разбирается в новом мире истинных предметов и в своем растущем постижении их — *одинока, уединенна, оставлена* Другом-учителем, и холод и тишина скорбного неба

ночного необычайно точно соответствуют скорбному и просветленному одиночеству вырвавшейся из пещерного мрака, освобожденной души. Платон дальше намеком раскрывает причину исчезновения Друга. Ревностный освободитель чересчур увлекся своею деятельностью: бича его иронии, изгоняющей из пещеры, не выдержали пещерные обитатели и показали на нем силу пещерного коллектива. Впоследствии мы разберемся в этом намеке Платона — сопоставим его с другими данными, теперь же только отметим, что гибель Друга-освободителя должна была только усилить скорбь и одиночество освобожденного, и, исполняя его благодарною памятью, естественно слить образ ушедшего с новым и углубленным опытом незнания «истинных предметов». Четвертое состояние, наиболее для нас важное, т. е. солнечное постижение характеризуется лишь одним словечком, но словечком многозначительным, особенно если его сопоставить с содержанием нового узрения. Само Солнце.— это Само Благо (517 С), т. е. источник всякой благодати и всякого блаженства. Все виды блага, испытанных нашим освобожденным узником во всем его предыдущем жизненном пути, меркнут и совершенно пропадают в сравнении с безмерностью существенного приобщения к самому непостижимому источнику благодати и Красоты. Это самое одним словом и подтверждает Платон. Описав солнечное постижение, он говорит: «Что же? Вспоминая о первом житье, о тамошней мудрости, не думаете ли, что он свою перемену будет ублажать, а тех жалеть? И очень, отвечает Главкон» (516 С). Итак, четвертое состояние есть такое состояние, которое нужно ублажать (*εὐδαιμονάζειν*) и благословлять. Оно есть состояние бесспорной радости прикосновения к самому источнику всяческих благ, и эта черта для нас очень важна. В противоположность болезненно-трудному восхождению из пещеры и одиноко-скорбному и долгому созерцанию предметов, освещенных Солнцем, узрение самого Солнца и приобщение к благодатным дарам его постижения озаряет постигающего дифирамбическою радостью и все разрешающим восторгом (последние узы — узы скорби — только и разрешаются в этом узрении). Да не подумает кто-нибудь, что мы вычитываем у Платона слишком много! О восторге говорит сам Платон: «восхождения вверх и созерцание горнего» он называет в пределах мифа о пещере *восторжением души в место мыслимое* (517 В). А мыслимо ли «восторжение души» к самому источнику Блага без заб-

вения всех скорбей и без иступленного блаженства — об этом спор излишен.

Соединим теперь вместе все черты, отмечаемые самим Платоном в его солнечном постижении: 1. Большие высоты созерцания, но запечатленные скорбью и пессимистически окрашенную просветленностью, характеризуют не само солнечное постижение, а лишь период, ему предшествующий. 2. Отличительная черта солнечного постижения есть — а) радостный и озаренно-светлый тон познанного блаженства, б) дифирамбичность, взволнованность и иступленная восторженность. Вот божественная печать, сияющая на высшей духовной встрече Платона. С этою памяткую и обратимся к разрешению вопроса, в каком из творений Платона нужно искать заброшенную и забытую вершину его узрений.

Перед нами две возможности: мы можем либо последовательно пересмотреть все диалоги Платона, к каждому из них обращаясь с вопросом, не в нем ли именно содержится искомая запись, эта «пропавшая (с горизонта исследователей!) грамота» платонизма, либо определив один из диалогов наиболее отвечающих только что означенным двум чертам, путем тщательного раскрытия его содержания установить *положительным* образом, что то, что содержится в нем, и есть «солнечная запись». Первый путь был бы долог и томителен. Кроме того, специальный вопрос о литературной деятельности Платона, о последовательности написания им диалогов и подлинность их — будет подробно исследован в своем месте и в свое время, т. е. после того как определится основной рельеф духовной биографии Платона и тесно связанных с нею или, вернее, составляющих ее узрений. Поэтому пока мы пройдем несколько сокращенным путем, откладывая на дальнейшее оправдание допущенных ныне «сокращений».

Без особенного труда и с полною уверенностью из соискания на степень основной записи мы можем вычеркнуть большую часть творений Платона.

1. Искомая запись не может содержаться в ранних, т. е. сократических диалогах, ибо солнечное постижение, по вполне определенному свидетельству мифа о пещере, обусловлено целым рядом *предшествующих* состояний, причем состояние положительного усвоения «истинных предметов» особе́нным образом характеризуется Платоном как состояние *длительное*. Следовательно, запись солнечного постижения мы можем искать в диалогах, зна-

чительно отстоящих от начала литературной деятельности Платона.

2. Эта запись, во всяком случае, предшествует VII книге *Политии*, ибо в мифе о пещере мы имеем упоминание о солнечном постижении, делаемое с тою краткостью, которая объяснима лишь допущением, что пространная запись этого постижения Платоном уже сделана. Кроме того, в мифе о пещере говорится еще и о пятом состоянии, нами до сих пор не упомянутом (516 E и 517 A). Платон говорит о том, что испытывает человек, имевший солнечное постижение и *вернувшийся* назад в пещеру. Этот *новый* опыт пребывания в пещере *после* узрения «самого Солнца» во всяком случае требует какого-то промежутка времени, а т. к. миф о пещере, т. е. VII книга *Политии*, написана уже с наличностью этого нового и, прибавим, горестного опыта (что, между прочим, и придает поистине трагический тон всему мифу о пещере), то, значит, само солнечное постижение помещается в данном случае Платоном в *прошлое*, может быть, и не столь отдаленное, но во всяком случае *существенно отделенное от него* новым узрением уже не *солнечного* и не *дифирамбического* характера, а характера *земного* («пещерного») и глубоко скорбного. Другими словами, искомая запись не может содержаться и в повторениях Платона, написанных в VII *Политии*. Так как вопрос, какие именно диалоги написаны Платоном после VII книги *Политии*, остается пока открытым, то этот вывод мы имеем право распространить лишь на диалоги, бесспорно написанные Платоном в последнюю пору жизни, т. е. на *Тимея*, *Законы* и *Крития*.

За вычетом этих больших двух групп у нас остается следующий ряд диалогов: *Федон*, *Теэтет*, *Кратил*, *Федр*, *Пиршество*, *Софист*, *Политик*, *Парменид*, *Филеб* и части *Политии*, написанные раньше VII книги. Теперь круг суживается, и если мы вспомним уясненные выше черты солнечного постижения, то в этом небольшом круге Платоновых творений искомая запись должна сама броситься в глаза. В самом деле, *Федон*, *Теэтет* и *Полития* должны быть откинута нами; первые два вследствие крайне пессимистического тона, их проникающего (в *Федоне* идеалом мудреца является «умирание», в *Теэтете* совершенное «бегство от мира») ¹, *Полития* также вследствие пессимизма, хотя и другого порядка и не столь острого,

¹ Эти черты превосходно подчеркнуты Влад. Соловьевым *.

как в *Федоне* и *Тезетете*, но все же ярко выраженного. Что же касается до *Кратила*, *Филеба*, *Политика*, *Парменида* и *Софиста*, то в них мы не находим второй из означенных черт солнечного постижения — «дифирамбичности» и «восторжения ума в место мыслимое». Это замечательные по своей отвлеченности (но не отрешенности) диалектические *исследования* основных проблем онтологии — но это ни в каком случае не запись восторженного зрения. Остаются, следовательно, два диалога: *Федр* и *Пиршество*, и только эти два творения Платона поистине отвечают признакам солнечного постижения, указанным в мифе о пещере: они проникнуты исключительно радостным тоном; они полны дифирамбической восторженностью.

Федр и *Пиршество* нельзя отделять друг от друга. Несомненно, они вышли из одного душевного порыва и созданы одним вдохновением. Но их нельзя и сливать. *Тонически* они существенно отличаются друг от друга. В то время как *Федр* полон юношеского неистовства и внезапных взрывов восторга — *Пиршество*, при всей исключительной вдохновенности, поражает зрелой уравновешенностью и художественным спокойствием изложения. При написании *Федра* Платон еще находится в «мании», которую он не только описывает, но и которая заставляет, «нудит» его говорить, но еще не свободен от нее художественно, он еще в сфере «зараженности» ею, и поэтому при безмерной значительности вещаемых им видений во всем изложении нет перспективы, нет далей, ни в сторону прошлого, ни в сторону будущего. Объект прямо перед глазами, все заслонено видением.

«И жизнь, как океан безмерный,
Вся в настоящем разлита» *

В *Пиршестве* Платон уже овладевает своею взволнованностью; то же видение, что и в *Федре*, он созерцает с некоторого *расстояния*. И наличие этого расстояния создает условия истинно художественного овладения предметом. Форма с глубинною гармоничностью соразмерена с содержанием, и Платон достигает снежных вершин литературного мастерства и художественного совершенства. Среди творений Платона *Федр* исключительно *пифичен*. Жрецы философской рефлексии не успели еще «отредактировать» темный и несколько «пьяный» смысл «вещаний» души-пророчицы, впавшей в экстаз. Тогда как в *Пиршестве* мы имеем то же пророчество, но уже в «гексаметрах» художественной эвритмии ** и со смыслом хо-

тя и безмерным, но философски полусознанным. По религиозной значительности, по важности содержания, по исключительной насыщенности элементом *божественного* Федр может быть сравнен с древнею, еще архаической, серьезностью трагедий Эсхила — тогда как *Пиршество*, при всей своей близости к *Федру*, уже являет новую, чисто Софоклову черту идеального *равенства* между элементами божественного и человеческого.

Эта беглая сравнительная характеристика вполне достаточна для решения вопроса, какой из двух диалогов может притязать с наибольшими основаниями на «солнечное первородство» в семье Платоновых творений. Как запись, как документ *Федр* значительно превосходит *Пиршество*. В нем мы находим горячие, еще не остывшие следы солнечного постижения, он текуч, беспорядочен, таинствен, труден, неразработан — это все черты самой первой, сырой, свободной от философского осознания редакции искомой нами записи, тогда как *Пиршество* может притязать на редакцию вторую, разработанную и проведенную через философскую рефлексию. В смысле внутреннего опыта и душевной документальности *Федр*, употребляя геологическое сравнение, более «древний пласт», содержащий первое впечатление самого основного и коренного события в духовной жизни Платона.

Этим самым мы отвечаем на предварительный вопрос, в каком направлении нужно начать поиски основной записи. Запечатленная «грамота», по-видимому, находится в *Федре*. Чтобы ее найти, нужно исследовать *Федра*. Для того же, чтобы ответить на основной вопрос: что такое солнечное постижение, — нужно расшифровать запись и постараться сочувственно, по следам самого Платона проникнуть в самое центральное и всеопределяющее из его узрений.

Итак, из самого Платона почерпнутый и самим Платоном предуказанный принцип исследования его творений приводит нас к новой органической задаче: к анализу *Федра* — к усвоению содержащейся в нем записи солнечного постижения.

II. АНАЛИЗ ФЕДРА

Федру особенно не везло. Это один из самых невозделанных и заброшенных «участков» в писаниях Платона. В немецких «Бедекерах» платонизма*, в которых указы-

вается иногда двумя и тремя звездочками, т. е. с особенными обоснованиями и рекомендациями,— самые разнообразные *points de vue** — напр., такие «ученые» скамеечки, с коих все дело Платона предстает как незрелая антиципация Канта, или как эмбрион Гегелева панлогизма, или как преддверие мудрости Шопенгауэра, или как «гениальное предвосхищение» марбургского панметодизма etc., etc., etc., или, наконец, как великолепные пропилеи в ту многообразную, многоличинную эклектическую «мудрость», смешанную из здравого смысла и кабинетных домыслов, которою наводнена немецкая литература о Платоне,— в этих «Бедекерах» существует какое-то тайное соглашение: о *Федре* говорить как можно меньше. И когда какой-нибудь ученый, нарушая общее правило, уделяет *Федру* особое внимание и даже посвящает ему отдельную «работу»,— результат получается жалкий и поистине компрометирующий основной, коллективно принятый метод, состоящий в глубокомысленном и мелочном изучении шелухи и в бессмысленном игнорировании живого зерна.

Отдавая *Пиршеству* пальму первенства в смысле равномерной и одинаково гениальной и артистической разработки всего диалога, начиная с первой строчки и до последнего слова, мы тем не менее думаем, что художественный уровень *Федра* необычайно высок и что своими отдельными, остроконечными, взлетающими в небесный эфир вершинами он едва ли не превосходит своего младшего, гармонически-прекрасного, снежно-вершинного брата. Художественное совершенство *Пиршества* прозрачно и откровенно. Необычайные художественные достоинства *Федра* завуалированы и прикровенны. Тот, кто ничего не понимает в *Пиршестве*, остается обвороженым ритмичностью и пластичностью его словесной формы. Тот, кто не понимает *Федра*, не может оценить ни его корибантической музыки, ни его сложных переменчивых ритмов. Чтобы стать чутким к сверхчувственной красоте *Федра*, нужно актом душевного соучастия (метексиса) войти в магическое движение духовных энергий, его переполняющих. С другой стороны, чтобы приобщиться энергиям окрыленного созерцания, явленным в *Федре*, нужно усвоить и «миметически» воспроизвести характерную и в своем роде единственную линию умопостигаемого танца, вводящего в веселый хоровод «умных» видений.

Поэтому сочувственное усвоение внешней формы диалога или предварительный акт душевного мимезиса, говоря терминологией самого *Федра*, — является необходимым условием усвоения внутреннего и преддверием того акта метексиса, без которого, по смыслу учения Платона, невозможно никакое *понимание*.

Переходя к вопросу о внешней форме *Федра*, мы прежде всего должны подчеркнуть особую важность самого вопроса. Изумительная щедрость писательского дара Платона ярко сказывается в том, что за всю свою «пятидесятилетнюю» писательскую деятельность Платон не установил для себя какого-нибудь литературного шаблона. Каждое из его произведений написано *особым* образом. И особенность эта выражается не только в неустанном творчестве языка, не только в созидании все новых и новых тканей стиля, т. е. не только в внешних, наиболее наружных покровах его мысли, но и во внутреннем *глубинном строении* его речи. Его мысль, в поисках адекватного выражения или, лучше сказать, в поисках истинного своего *воплощения*, определяет себя не только пластически и живописно (яркость красок и образов), не только ритмически и музыкально (огненное движение и взволнованность), но и, что важно для нас отметить, — *архитектурно*. Помимо сложной индивидуальности мысли и языка, каждое из творений Платона имеет индивидуальную *структуру*, под коей я разумею большие архитектурные линии их внутреннего строения. Эти линии имеют *свои* мелодии и *свои* ритмы, которые по законам высшей пифагорейской гармонии сочетаются с малыми ритмами и с малыми мелодиями наружного «верхнего» течения его речи, образуя вместе с ними одно нераздельное полифоническое целое. (Поэтому так далеки от живого Платона «одноголосые» изложения его философии, блистательным примером коих служит «классическая» работа Целлера*.) Мысль Платона целостно запечатлевает себя в живой и сложно организованной плоти его художественного слова. В этой плоти своеобразным костяком является *структура* его творений, и потому, чтобы правильно понимать целостную мысль *Федра*, нам нужно наметить сначала большие «басовые» линии его архитектурного строения.

Заметным образом *Федр* распадается на *пять* частей. Первая часть — введение (227 А — 230 Е). Это редчайшая в Платоновых писаниях идиллия с описанием природы почти «пасторального» типа. Вторая часть — чтение

речи Лисия (231 А — 234 D). Эта тема бесконечно контрастирует с идиллистическим характером темы первой. Речь Лисия — квинтэссенция суетливой, городской и притом разлагающейся, софистической «культуры». Третья часть — первая речь Сократа (237 А — 241 D). В противоположность веселой циничности речи Лисия — в словах Сократа, с виду шуточных, начинают звучать ноты глубочайшей серьезности, которая вдруг, нисходя в разговор, сначала веденный не без легкомыслия, с сатиричностью, свойственной наружности Сократа, заставляет Сократа, во-первых, не договорить второй части своей речи (ибо в ней шутка зашла бы слишком далеко!), во-вторых, испытать внезапное движение внутреннего «демона» и почувствовать необходимость истинного и религиозного прославления невольно оскорбленного божества. Четвертая часть — вторая речь Сократа (244 А — 257 В). Это сплошной вдохновенный дифирамб, или то подлинно религиозное и экстатическое прославление бога Эроса, которое было потребовано у Сократа его демоном в виде очистительной жертвы. Наконец, пятая часть — разговор о принципах словесного выражения, или о риторике (257 С — 279 С).

Рассматривая строение диалога с чисто архитектурной стороны — мы должны отметить прежде всего необычайную корибантическую изломанность основных его линий. Пять частей — это пять совершенно различных музыкальных тем, как бы перебивающих и состязующихся друг с другом. Если есть гармония в *Федре*, то она во всяком случае составлена из величайшей борьбы. Самая структура *Федра* — динамична, и уже это одно заставляет предполагать, что центральное ядро диалога, призванное осилить и объединить эту борющуюся группу различных духовных энергий, должно обладать какою-то раскаленностью динамизма, т. е. высшею, максимальной и предельною степенью внутренней напряженности. В *Федре* мы видим пять крутых и резких перемен ритма. В введении Платон ведет нас по цветущей долине; в речи Лисия мы вступаем в болотце и почти утопаем в трясине, с окончания речи Лисия начинается подъем, и первая речь Сократа являет уже собою мрачные массы скал. С появлением «демона» разверзается пропасть, за которой воздвигнет снежную громаду вторая речь Сократа, и, наконец, беседа о принципах выражения после крутого срыва дает пологий и длинный спуск к обыденному сознанию.

Само собою разумеется, эта характеристика структуры *Федра* ничего не дает еще материально. Она только определенным образом настраивает и настораживает нас. Совершенно несомненно, что в этой характерной изломанной линии построения диалога есть особая, так сказать «подпочвенная», тайная, может быть бессознательная, но тем не менее определенная *мысль*, которая не в чем ином, как в своеобразном построении диалога, и выразиться не могла бы, которая и есть, так сказать, *сам он* во внутреннем его смысле, которая ни на какой другой язык (язык образа, понятия, отдельных слов) не переводима и которая не требует поэтому *особого* акта внимания и *особого* акта восприятия. Чтобы прочесть эту мысль, чтобы постигнуть ее темный смысл, нам нужно было бы понять внутреннюю художественную и философскую *необходимость* именно *этого* построения диалога в его индивидуальном своеобразии. Но сделать это без раскрытия его общего смысла невозможно. Поэтому, оставив на дальнейшее раскрытие смысла обрисованной структуры *Федра*, перейдем к усвоению его содержания.

1. ВВЕДЕНИЕ

Первая часть — введение. Уже древние отмечали естественность этого непринужденного вступления в беседу. Сократ встречается с Федром, идущим прогуляться за город, и, узнавши от него, что он накануне слушал Лисия, говорившего на эротические темы, заинтересовывается, идет вместе с Федром за город, ловит Федра на том, что речь Лисия у него под полюю и, найдя удобное место под платаном «на мураве», заставляет Федра прочесть новое создание знаменитого оратора. Обыкновенно шаблонным изумлением на литературную ловкость такого вступления в беседу кончается анализ введения. Между тем имеются две черты колоссальной значительности, которые в совокупности образуют истинную завязку умопостигаемого действия, молниеносно развертывающегося в дальнейшем течении диалога. Первая черта относится к музыкально-тонической и живописной стороне разговора, вторая — к идейной и «содержательной».

Выводя Сократа и Федра за город, Платон чуть ли не единственный раз за всю свою полувековую писательскую деятельность берется за *описание природы*. Уже это одно могло бы приковать взоры пытливого исследователя к этим редчайшим строчкам, которые говорят ведь не

о чем ином, как о том, как *видел* природу в ее внешнем живописном облике *глаз* Платона, т. е. глаз одного из величайших эллинов, и притом художника, умеющего запечатлеть в слове всю полноту и все особенности своего видения. Но так как разговор ведется в индивидуализированных условиях и так как это творение свое Платон создавал в *особенном* душевном состоянии (ибо творения Платона с полною очевидностью свидетельствуют, что душа его находилась в *непрерывном движении*, и каждый диалог отпечатлевает лишь момент жизненно проходимого им *пути*), то данные этого ценнейшего документа мы не имеем права универсализировать, т. е. считать за черту *постоянного* отношения Платона к природе (в ее внешнем явлении), и должны их строго индивидуализировать, т. е. поставить в живую связь со всей совокупностью, с одной стороны, обстоятельств, при которых Платон создавал диалог, с другой стороны — объективных требований, художественных и философских, представляемых самою темою.

Говоря о «данных» описания природы, имеющегося в *Федре*, я имею в виду не художественные его достоинства, хотя только благодаря совершенству и разносторонности своего художественного дара Платон с такою гибкостью мог отпечатлеть тончайшие оттенки своих душевных настроений в самых объективных своих созданиях. Несмотря на этичность внешней формы, страницы *Федры*, посвященные природе, насыщены *лиризмом*, т. е. тою особою интимною *дрожью сердца*, которая, отличаясь от обыкновенной чувствительности универсализмом и объективностью, может даваться только художникам и поэтам, дружно живущим с лирою.

Общее впечатление от этих страниц — это необычайная, взволнованная, *эфирная свежесть красок*, резко контрастирующая с обыкновенным средним и безразличным их восприятием. Так видеть природу — в цветущей прозрачности ее эдемского облика — может лишь глаз, с которого неким потрясением или внутренним событием была только что снята пелена. Об этой «пелене» и вообще о запечатленности обычного чувственного восприятия — об *ὄραμα ἀμυδρά** Платон будет существенно говорить во второй речи Сократа. Теперь мы можем только сказать, что самый вид, в котором предстала Платону природа в эпоху написания *Федры*, свидетельствует об *особом* состоянии его глаза и вообще внешних чувств, об их каком-то освобождении и *распечатлении*. Тонкий,

духовный блеск и сиянность природы, почувствованные Платоном, говорят, что Платон *только что* вышел из подземелья и взглянул на мир «по-новому», ибо свежесть его восприятия равнозначна *новизне* (неиспытанности, небывалости) его ощущений и свидетельствует о каком-то большом *движении* его души. Тот, кто бывал в катакомбах, знает, что сияющий день римской Кампаньи с скорбными далями нежно сиреневых и голубых гор предстает в новом и несказанном озарении в минуту *выхода* из святого мрака милых могил. Для таких восприятий потребен резкий контраст, а на языке душевной жизни контрастом будет *переворот*. Древние отличали «юный» характер *Федра*, что дало повод для создания в XIX веке ненужной, кабинетной теории о мнимом хронологическом первенстве *Федра* в ряду Платоновых творений (Шлейермахер, Фольквардсен, но эта «юность», составляющая подлинную черту *Федра*, носит внутренний, а не внешний характер, характеризует лишь необычайную душевную *свежесть* этого создания Платона.

Мы сказали об общем впечатлении от описания природы в *Федре* и почерпнули из данных этого впечатления важное указание на вероятное душевное потрясение Платона. Но есть и частная черта в разбираемых страницах, которой нельзя не придавать огромного значения ввиду того, что в ней впервые встречаются эфирные следы искомого нами «солнечного постижения»¹.

Платон ни разу во всем диалоге не говорит о солнце, т. е. не называет этого слова. И тем сильнее достигается художественно и мистически нужный ему эффект: *и обстановка разговора, и его существо, залитое солнечным светом*. Солнце стоит над разговаривающими высоко в небе, в самом зените, и палит обильными, жаркими и сверкающими лучами. Можно сказать: *солнце введено в диалог как одно из действующих лиц*, и хотя оно не говорит, но присутствие его столь ощутительно, что собеседники невольно и много раз на протяжении разговора отмечают его безмолвное действие. Эта органическая роль солнца обрисовывается уже в вводной части диало-

¹ Св. Мефодий Патарский в своём замечательном диалоге о христианской эротике (в «Пиршестве 10 дев») при утонченно духовном и эдемском описании сада, среди которого ведется беседа, совершенно ясно руководится *Федром*, хотя общая композиция его (серия речей) есть подражание Платонову *Пиршеству*. По всей видимости, христианский писатель IV века превосходно почувствовал и понял «эфирность» разбираемого нами описания природы*.

га. В первых же словах *Федра* указывается, что «с утра» прошло много времени, но так как говорится все же «с утра» — то этим самым указывается, что и до вечера было еще далеко. Через страницу Федр говорит, что ему приятно ступать босыми ногами по прохладной воде «в такое время года и в такой час дня».

«Такое» время года — значит такое *жаркое* время года — под ним мы должны разуметь по крайней мере весну, и не раннюю, ибо платан (не вечнозеленое дерево) покрыт уже густою листвою, а агнец в ярком и изобильном цвету. О жаркости солнечных лучей говорит то, что собеседники радуются студеному ключу и ветерку и ищут тени. Далее, после первой речи Сократа Федр говорит: «Только не прежде (уйдем отсюда), Сократ, чем пройдет зной. Разве ты не видишь, что почти полдень, и притом так называемый «жгучий»? (242 А). «Почти полдень» (σχεδὸν μεσημβρία). Значит, весь разговор начался незадолго до полудня, и полный и раскаленный полдень падает на *вторую речь Сократа*, которая как раз в это время начинается и длится не менее часа. Безмолвным, но действенным сопровождением этого исступленного дифирамба является солнце в зените, или полный расцвет, *ἀμψί* солнечных лучей. Зениту беседы соответствует зенит Солнца, что особенно подчеркивается тем, что, когда спадает жара, «спадает» и беседа. В конце разговора, перед молитвенным обращением Сократа к Пану, Федр говорит: «Однако ж пойдем, *теперь и жара послабее*» (279 В).

Случайна ли эта таинственная роль солнца в *Федре*, кстати сказать, не имеющая никаких параллелей в других творениях Платона? Говорить о случайности — значит говорить о своем непонимании. Ничего случайного в законченных творениях такого художника, как Платон, быть не может. Если запись солнечного постижения находится в *Федре*, безмолвное участие солнца в беседе является не только высшею и тончайшею художественною необходимостью, но обосновывается и мистически, ибо Платон, как пифагореец, несомненно был причастен к религиозному почитанию солнца, и потому наличие живого лика солнечного или словесной иконы солнца в творении, в котором Платон хотел запечатлеть свою духовную встречу с солнцем самим в себе, или с истиной, становится более чем понятной. Эту связь основной можно перевернуть и сказать: если какая-то заметная роль солнца в *Федре* несомненная, то это свидетель-

ствует лишний раз за то, что искомая запись солнечного постижения находится именно в *Федре*.

Но в этих уловленных нами следах и следах уловимых есть еще более тонкие и почти неуловимые знаки не только простой наличности солнечного постижения, но и отчасти его характера. В своей работе о термине «восхищение» (ἄρπαιγμός) о. Павел Флоренский * пронищательно и глубокомысленно расшифровал внутренний смысл и особую высшую обоснованность того, что в *Федре*, в этом диалоге, как бы специально посвященному экстазу и восхищению, говорится о *похищении* Орифии Бореем ** (похищение и восхищение по-гречески одно). Если это сопоставить с «восхищением» Сократа во время второй речи, если вспомнить, что наивысший момент его вдохновенного слова о вдохновении совпадает, по многозначительному указанию Платона, с наивысшей полуденной силою и славою *Солнца*, то это бросает неожиданный свет на характер высшего из постижений Платона. По-видимому, это в полном смысле ἡλι ακὸς ἄρπαιγμός***; т. е. не только постижение солнца, но и «похищение Солнцем», или особая, специфическая форма одержания Солнцем, *гелиолепсия*. За это говорят два внутренних основания: во-первых, сам Платон теснейшим образом *связал* высшее из своих постижений с *именем* солнца. Эта связь может носить лишь органический характер и передавать *существо* дела, а не ассоциативный характер и быть простой метафорой. Против метафоры говорит то, что словом «Солнце» Платон пользуется в самых торжественных и важных случаях; солнце для Платона высочайшее и торжественнейшее из наименований, солнцем он именуется *высшую из идей*, идею Блага, т. е. ту идею, которая выше познания и выше сущности. Во-вторых, по смыслу учения, развиваемого в *Федре*, всякое постижение является действием двусторонним, с одной стороны, это восторжение души, с другой — *нисхождение бога*. Поэтому если высшее из своих постижений Платон называет «восторжением» ума своего в самое существо *Солнца*, то этим самым он говорит и о нисхождении на него *солнца*, т. е. об особенном действии на него именно *солнца*, религиозно им почитаемого. Это приоткрывает тайну, я бы сказал, психокосмической и мистической *обстановки* высшего узрения Платона. Содержание этого узрения приоткроется перед нами тогда, когда мы дойдем до солнечной записи. Теперь же таинственно очерчиваемая роль солнца в *Федре* как бы предвдывает эту запись не-

которыми важными внешними чертами: по-видимому, свое величайшее «восхищение» Платон пережил «около полудня», т. е. в обстановке великолепного расцвета солнечных лучей, и нам даже кажется, что можно установить самую точку его перехода из обычного состояния в состояние солнечного постижения. Есть в полдень минуты, когда изливание солнца достигает такой божественной щедрости и полноты, что заливаемые его избыточным светом предметы как бы погружаются в тончайшую мглу и весь лик земли одевается на мгновение светлым мраком. Это оттого, что лучи солнца в эти минуты не только светят, но и светятся сами, блистая и своим блеском как бы омрачая предметы. В это время «око души», о котором говорит Платон, как бы естественно привлекается к самим лучам от освещаемых им предметов и по ним устремляется к солнцу, их излучающему. Не было бы никакой натяжкой предположить, что «гелиолепсия» пережита Платоном в подобные минуты полуденного экстаза солнца. Об особенных минутах в обычно не различаемом течении времен хорошо говорит Тютчев:

Есть некий час всемирного молчания,
И в оный час явлений и чудес
Живая колесница мироздания
Открыто катится в святилище небес*.

Только этим часом у нашего поэта была полночь, Платон же «живую колесницу мироздания» узрел в полдень, в слепительный разгар солнечных лучей. Конечно, о внешних обстоятельствах Платонова узрения можно строить только догадки, но что постижение это было *солнечным*, в этом вряд ли могут быть сомнения.

Отмеченные нами две черты: 1. эфирная свежесть красок в описании природы и 2. таинственная роль солнца, в развитии диалога относятся к тому, что мы назвали «музыкально-тонической и живописной стороной разговора». Теперь нам нужно сказать о смысловой или содержательной стороне *введения*, также представляющей собою первостепенный интерес и изумительно гармонизирующей с только что разъясненными чертами.

В тот момент, когда, спасаясь от жары, наши собеседники направились к гостеприимной тени огромного платана, Федр задает Сократу вопрос, который кажется очень естественным и простым, если принять во внимание обстановку: «Скажи мне, Сократ, не здесь ли то ме-

сто на Иллисе, с которого, говорят, Борей похитил Орифию?» И когда Сократ отвечает: «Не здесь, а ниже, и там, кажется, есть жертвенник Борею», — Федр со странною настойчивостью ставит свой второй вопрос: «Но скажи, ради Зевса, Сократ, признаешь ли ты это сказание истинным?» В этом вопросе как бы сверкает лезвие отточенного ножа и начинается «действие», развертывающееся в картину величайшего и напряженнейшего столкновения различных энергий.

Легко понять режущую остроту «невинного» вопроса Федра после сделанных разъяснений. В свое творение Платон вводит резкий диссонанс. Только что своим описанием природы он стал ткать *живой миф*, создавая первыми страницами приуготовления к сообщению важнейшего своего прозрения, как вдруг Федр ставит в упор вопрос, который берет под сомнение самую основу дальнейшего создания «мифов» — веру народную. Федр спрашивает, «считаешь ли ты это сказание истинным» (*ἀληθές*); и этот вопрос об отношении *мифологии* к *истине*, т. е. традиционных верований к самостоятельной и критической мысли, звучит необычайно сильно, конечно не потому, что его произносит Федр, этот избалованный поклонением, легкомысленный, хотя и даровитый юноша, а потому, что этот вопрос был на устах у всего образованного афинского общества (критика народной веры была в самом разгаре, и то или иное отрицание народного благочестия было признаком высшего просвещения. Сократ и Платон с своим серьезным и углубленным отношением к мифологии были *socii albi* или во всяком случае *aves garae* *).

Этим поворотом беседы Платон принимает вызов всего современного ему просвещения и делает это из сознания собственной силы и из особого пафоса к внутренней универсальности, составляющего одну из глубочайших характернейших черт его мышления. Как истинный пифагореец, он не мог не понимать гармонии иначе как сопряжения двойственности, как сочетание полярностей; и *opposita* ** нужны были ему как излюбленные препятствия, победно им преодолеваемые и как импульсно вызывающие полный расцвет его мысли. Платону абсолютно была чужда *частная* форма индивидуальной исповеди. Сообщить постигнутое другу на ухо — это было слишком мало для его *вселенского* самочувствия. Еще от Сократа твердо усвоил он, что высшею целью философского исследования является *τὰ καθόλου*, т. е. все-

общее, кафолическое, и, пережив «гелиофанию»* как постижение самой Истины, Платон менее всего мог удовлетвориться частною, ограниченною *психологическою* формою ее сообщения: я увидел «то-то и то-то». Всякая истина *всеобща*, т. е. для всех и вся, независимо от бесчисленных эмпирических условий. Существо истины — ее *кафоличность*. Поэтому и солнечное постижение, как наибольшая из всех истин, открывшихся Платону, требовало и специфически универсальной формы сообщения *urbi et orbi* **, что лучше всего достигалось путем привлечения *opposita*, т. е. прямой противоположности, и никто лучше Платона не умел заострить самому себе *сильнейшего* из возражений. В данном случае, перед тем как сообщить основной миф своей жизни, он бесстрашно ставит вопрос *о достоверности мифа с точки зрения истины*, имея в виду всеобщую уверенность в таковой недостоверности, и, как увидим ниже, устами Лисия формулирует наиболее сильное докисическое *oppositum* своему солнечному сообщению.

Итак, вопрос Федра знаменателен, если брать целое разговора; но, взятый в своей отдельности, он наивен, простодушен и совершенно случаен. Философской значительности он достигает лишь на устах Сократа и лишь в простой и радикальной постановке Сократа становится идейным стержнем всего диалога. Из поверхностного вопроса афинских болтунов Сократ берет диалектическое острие, ими не признаваемое, и быстрым гениальным поворотом мысли обращает его против них самих. Смысл речи его таков: всеведущие софисты берутся с легкостью распутать все узлы и разрешить все вопросы, и если б Сократ был подобен им, он бы в ответ на вопрос Федра, истинно ли сказание о похищении Орифии Бореем, стал плести рационалистическую чепуху о том, что Борей — простой ветер, сдувший Орифию со скалы. Но после такого глубокомысленного разрешения этого единичного вопроса, на него нахлынули бы толпой все бесчисленные образы родной мифологии и он должен был бы заняться бесконечным придумыванием все новых и новых «вероятных» объяснений *с точки зрения неизвестно чего*. Эта задача не только количественно, но и качественно *неопределенна*. И Сократ иронически ссылается на свой недосуг заниматься подобными пустяками. Он считает правильным не этот внешний и безрезультатный подход к мифологии, а *подход внутренний*. Для того, чтобы разобраться, что в ми-

фологии истинно, а что ложно, нужно иметь соответствующий критерий, и этот критерий может быть почерпнут лишь из выяснения вопроса более коренного и основного, а именно из вопроса: что представляет собой *человеческое начало* не в случайности того или иного явления или того или иного самосознания, а в своей глубинной *природе*. И в каком отношении образы мифологии находятся ко глубинным чертам антропологического начала? «Смешным представляется, — говорит Сократ, — не зная этого, исследовать чужое». Нужно исследовать свою собственную глубину, «зверь ли я и многосложнее и яростнее Тифона или животное кротчайшее и простое, носящее в *природе своей* какой-то жребий божественности и незлобия» (230 А), и только тогда что-нибудь правильное и обоснованное мы можем сказать о мифологии. Итак, вот поистине универсальная и философская постановка вопроса, делаемая в введении: мифология или вообще религиозное сознание покоится на вере в близость и действительное взаимодействие божественного мира и человека. Поэтому разрешить вопрос об *истинности* мифологического и религиозного сознания — это значит разрешить вопрос, *причастен ли божественного человек по своей природе, или нет?*

Если мы сопоставим разобранные три черты введения, мы не можем не прийти к заключению, что они изумительно гармонируют друг с другом. Лирическая взволнованность описания природы говорит о какой-то душевной потрясенности Платона. Роль Солнца, определенно очерчиваемая, как бы предрасполагает к мысли, что потрясенность эта связана не с чем иным, как с «солнечным постижением», которое было своего рода *мифологическим событием в жизни Платона*. Наконец, вопрос о причастности человеческой природы божественному ставится необычайно кстати и как бы служит необходимой смысловой пропедевтикой и логическим введением в самое *содержание* сообщаемого далее цикла важнейших истин.

Из этого мы вправе сделать один значительный вывод: разобранные введение есть органическая и абсолютно неотъемлемая часть диалога. Это не художественный орнамент, не словесная «заставка» артистической работы, а в высокой степени содержательная и глубоко осмысленная *завязка* всего идейного действия, развивающаяся далее, или, вернее, это само действие в его начальных моментах. И внимательный читатель *Федра*

с первых же страниц должен сказать: *incipit tragoedia!** и не пропускать ни единой черточки, ибо все они имеют громадное значение для понимания целого.

2. РЕЧЬ ЛИСИЯ

Вторая часть диалога — речь Лисия. Содержание ее столь неожиданно и течение разговора претерпевает в ней такую излучину, что исследователи *Федра* впадают в совершенную растерянность, и была бы их воля, благочестивая, протестантская, высокоморальная воля, с корнем вырвали бы они эту «недостойную» тираду и с негодованием выбросили бы ее вон из Платона. На их несчастье, с *Федром* дело «обстоит необычайно прочно, и ничего никакой «критикой» запутать в нем нельзя». Свидетельство Аристотеля и всей традиции настолько авторитетно, что даже критическая мания Аста и Шааршмидта** должна была оставить его в покое. Не будучи в состоянии вырубить критическим топором то, что написано платоновским пером, Platon-Forscher***, касавшиеся *Федра*, стали прибегать к системе «фиговых листочков», которыми они по методам субъективного идеализма закрывали не самую речь Лисия, а собственные глаза — при этом, стыдливо потупясь, старались *извинить* Платона либо тем, что речь Лисия у него приведена как *образчик* дурной риторики, либо тем, что тогда было всеобщее помрачение умов и крайняя развращенность нравов, объясняемая, очевидно, тем, что греки не были просвещены великою реформой Лютера. Но прежде чем извинять Платона, нужно сначала *понять* его, и тогда в извинениях станут нуждаться сами высокомерные извинители.

Говоря о вопросе *Федра* по поводу мифологии, мы отметили внутреннюю устремленность к универсальности, составляющую самую душу Платонова мышления. Чтобы осуществить истинную кафоличность и вселенскость в своей мысли, Платон с изумительным постоянством устремлялся на *opposita* и брал их в эйдетической чистоте и предельности, часто договаривая за своих противников лучшие аргументы и во всяком случае представляя их в большей диалектической остроте по сравнению с мало философской формулировкой их у самих противников. В речи Лисия мы имеем одно из замечательнейших обнаружений этой черты Платонова мышления. Желая преодолеть противоположный полюс сознания, Платон (подобно Достоевскому) берет его во всей его жизненной

полноте и во всей его победной уверенности в своей единственности и исключительности. Трясина Лисиева выступления цветет всеми болотными цветами и отдает всеми запахами, свойственными гниению и разложению. Чтобы понять истинный смысл речи Лисия, нужно прежде всего твердо отметить себе, что самому моральнейшему исследователю Платона и во сне не снилась та степень морального, религиозного и метафизического отворачивания, которое отделяло самого Платона от Лисия. Почему же Платон «расписывает» аргументы блудливого и болтливового афинского сутяги? Очевидно, это ему нужно *в его платоновских целях*, а раз это нужно Платону, то и нам нужно сделать маленькое напряжение и, преодолев собственную подслеповатость, войти сочувственно в несколько трудную и сложную мысль Платона.

Как мы сказали уже: общие основания воспроизведения речи Лисия в *Федре* — это диалектическая и тонически обоснованная любовь к *opposita*, т. е. мотив универсальности. Частная же и специальная цель помещения этой речи для нас выяснится, если мы всмотримся в ту особенную тонко рассчитанную форму, какая ей придана. Эта форма кратко может быть обозначена как *reductio ad ridiculum* *.

Что в самом деле составляет квинтэссенцию пошлости в речи Лисия. Разочаруем наивного читателя: это не ее чувственный тон и даже не *τὰ παιδικά* **. Последнее шокирует современного читателя больше всего (вспомним, напр., тирады Чаадаева ***). Но тут уже нужно быть беспристрастным. Если любовь к юношам шокирует, то она должна шокировать во *всем* Платоне, ибо вся теория Платона своим физическим коррелятом имеет любовь к юношам. Что же до чувственного тона, то таковым проникнута и вторая речь Сократа, т. е. исповедание самого Платона, и, значит, дело не в чувственном тоне как таковом, а в чем-то другом. В чем же? Этим вопросом и подходим к самой сути Лисиевой речи. С замечательной типичностью на нескольких страницах Платон излагает существо *без-эросной софистики* и показывает, что существо это состоит в разностороннем, последовательно проведенном *нигилизме*. Много раз до написания *Федра* приходилось Платону пускать свои стрелы в софистов, но никогда еще он не брал с такою решительностью «быка за рога» и не приступал к самому корню своей правой и святой вражды. Тезис речи Лисия очень прост: Эрос без Эроса — шелуха без зерна, или грубая

феноменология любви без существа, или «нужно быть благосклонным к нелюбящему», δεῖ τοῖς μὴ ἐρώσιν χαρίζεσθαι. Этот тезис подтверждается многочисленными соображениями, расползающимися на три главных русла и составляющими как бы *таблицу категорий*, всякого без-эросного отношения к объекту: — 1. Соображения *удобства*. 2. Соображения *выгоды*, соображения *пользы*. Все же вместе объединяются в высшем принципе: *своекорыстие и расчет*. Все старые великие слова употребляются здесь уже *θήσει*, а не *φύσει**, т. е. с высосанными серединками и вывернутыми наизнанку: любовь есть выходжение за норму или болезнь, норма же или здравомыслие есть середина, т. е. простая привычка. Это не соборный, органический разум коллектива, а текучий, не освященный никакой санкцией индивидуальный и групповой произвол. Лисий говорит о «законе», «добродетели», «дружбе», об «иных отношениях» и «благодарности», но это уже не живые слова, а мертвые личности *бывших* и убитых софистами слов. В его устах это — «гробы повапленные», полные внутреннего разложения.

Очерк какого же мировоззрения столь яркими красками живописуется в речи Лисия? Отметим, что все термины, употребленные при этом Платоном, носят тонический характер, а не логический. Поэтому последний вопрос в более точной формулировке будет звучать так: какие логические корреляты соответствуют тонической характеристике мировоззрения, раскрываемого в речи Лисия? На этот вопрос ответить нетрудно. Глубочайшая и подчеркиваемая черта как тезиса Лисия, так и всех приводимых им аргументов — есть *феноменализм*, дошедший до полной законченности своего самосознания и оперирующий онтологическими терминами сознательно софистически, т. е. с целью «слабую речь сделать сильной». Выхолощенное сознание Лисия абсолютно свободно от всего ноуменального, существенного, внутреннего. Никакой внутренней *связи* между различными частями сущего не существует. Все к нему обращено *внешними* сторонами. Исходя из этого, легко восстановить отсутствующую теоретическую сторону живописуемого мировоззрения. Да ведь это уже известное нам мировоззрение «пещерное», столь блистательно охарактеризованное несколькими словами в VII книге *Политии* и подробно исследованное в *Тезете*. Это «эмпиризм» узников, прикованных к самому низу пещеры, питающихся докисически-

ми тенями. Лисий великолепный оратор пещерности и талантливо собирает в один фокус *все, что могут сказать о любви его собратья по узам*. Что это не просто вывод, а мысль самого Платона, имевшего в виду ту самую духовную реальность, которую он впоследствии запечатлел в мифе о пещере, на это указывает, во-первых, существо дела, во-вторых, формальные подтверждения, встречающиеся в дальнейшем течении диалога.

Стоит сопоставить теории Лисия с мировоззрением «пещерников», чтобы увидеть существенное их тождество. В теории Лисия есть места, которые прямо ведут к «пещере», с другой стороны, в характеристике пещерного мировоззрения Платон не забывает черты, главенствующей в речи Лисия. В самом деле, освобождение всего сущего от внутренней сути заставляет Лисия твердо придерживаться софистического принципа *гетерономности* во всех своих разглагольствованиях. Он говорит не о существовании любви, а о том, что существу этому чуждо и внеположно, и каждую (извращенную) сторону любви, с кою он сравнивает прославляемую им не-любовь, он оценивает не по внутренним и автономным критериям правого и левого, истины и лжи в *самой любви*, а по внешним и гетерономным критериям удобства, пользы, наибольшей длительности наслаждения и т. д. Лисий истинный пещерный наблюдатель того, что «бывает прежде и после, что существует», и из этого притязает «могущественно узнавать, что имеет быть», т. е. будущее. Автономный же мир *существа* любви для него не существует, так же как не существует для пещерных обитателей «истинных предметов», освещаемых солнцем. Т. е. по отношению к существованию любви он находится в полнейшем *мраке*. И мрак этот есть мрак истинно пещерный, под коим Платон разумеет, конечно, не мрак физический, а мрак диалектический и духовный. Ибо, если феномены можно наблюдать только извне и во внешних соотношениях — тогда каждый из них во всей области наблюдения повернут к своему соседу непроницаемо внешней стороной, другими словами, закрыт от него или погружен для него во мглу и мрак. А так как и наблюдатель находится также в отношении внешнем ко всей сфере наблюдения, то мрак распространяется и на него, и он со всеми своими наблюдениями не случайно, а с диалектической очевидностью помещается Платоном в самый низ «пещеры» и заковывается «в узы».

Но если мы нашли в гетерономности Лисиевой аргументации пещерный мрак, то, с другой стороны, в характеристике пещерного мировоззрения нельзя не отметить софистического *утилитаризма* речи Лисия. Говоря о пещерных эмпириках, Платон не ограничивается тем, что называет их наблюдателями «существований» и «последовательности» (это черты эмпиризма по Миллю), но и прибавляет к их характеристике третью значительнейшую черту: пещерные эмпирики делают свои наблюдения не для простого времяпрепровождения (ибо для этого они слишком «мрачны» и омрачены) и не для исследования Истины (ибо по отношению к Истине они «скромные» агностики), а для того чтобы «могущественно узнать, что имеет быть». В последних словах дается синтез двух принципов позднейшего эмпиризма: Бэкона (знание — сила) и Конта (*savoir c'est prévoir* *). Нам сейчас особенно важно слово «могущественно». Наблюдение — источник могущества. Над чем? Над *течением феноменов*, т. е. и власть пещерных наблюдателей чисто феноменалистическая. Другими словами, нельзя искать в ней Добра, Истины или Красоты — это все сверхпещерные сущности — «могущество» пещерников может состоять лишь в приспособлении феноменов к своим пещерным потребностям и в использовании нажитого могущества с пещерными целями, т. е. не для выхода из пещеры (по вертикали), а для комфортабельного пребывания в пещере и для научного увековечения пещерного образа бытия (укоренение по горизонтали). Самую верховную целью пещерного могущества может быть правило: «наибольшее количество наслаждений (пещерного качества) для наибольшего числа пещерных обитателей». Теперь сравним это с речью Лисия: не бросается ли в глаза полнейшее тождество этого «могущества» пещерников со всеми «выгодами», и «пользами», и «удобствами» Лисия? И разве не наибольшее количество наслаждений пещерного качества стремится обеспечить себе Лисий своей аргументацией, принципиально занимая позицию пещерного отрицания всех «высших начал»? Солидарность тут несомненна, и Платон тонко подчеркивает могущественное сочувствие Лисию просвещенного афинского *большинства*. И Федр захлебывается от восторга, и все слышавшие речь Лисия в доме Морихия, по-видимому, собирались только для восторгов.

Теперь формальные подтверждения. После произнесения своей первой речи Сократ с нескрываемой иронией

дает настоящую оценку двум речам: Лисиевой и своей (первой). Он называет обе речи «бесстыдными» и объясняет почему. «Если бы какой-нибудь благородный человек незлобиво нрав, любящий или некогда сам любимый, слышал, как мы говорим о великой вражде «любящих», из мелочей возникающей, об их сварах, расчетах и завистничестве, то не стал бы думать, что ему слышатся речи людей, возросших в грубой среде триерных рабов, никогда не видевших любви свободной? (243 С). В тексте сказано *ἐν ναύταις*, т. е. среди моряков, и так как флот у афинян обслуживался преимущественно рабами и так как «матросским» представлениям о любви здесь противопоставляется любовь свободная, т. е. *любовь свободных*, то совершенно ясно, что Платон имеет <в виду> в данном случае духовную категорию *рабского сознания* (а не категорию социальную). В каком отношении «бесстыдна» речь Сократа — это будет видно дальше, что же касается до речи Лисия, то по оценке Сократа¹, уже испытавшего движение демона, т. е. пришедшего в особенное высокое и серьезное свое состояние, она производит впечатление речи *раба, а не свободного*, и эта духовная категория рабского сознания (и рабской воли), обертоном быстро прозвучавшая в приведенных словах Сократа, полна значительнейшего содержания. Можно сказать: это *целая философия* в одном противоположении, и философия, глубоко гармонирующая с основными воззрениями Платона. Платон как бы говорит: есть философия рабов и есть философия свободных. Последняя — «автономна», ибо интересуется существом дела. Всё постороннее сущности она рассматривает как нечто случайное (в плане теории) и нечто подлежащее устранению (в плане практики). Философия же рабов гетерономна, ибо во всяком деле она интересуется «другим», а не «самим», совершенно оставляет в стороне сущности и роется лишь в случайностях, и притом с гетерономными для них целями. В себе самом подобное отношение к предмету «поработительно». Теоретическое и практическое вхождение и вживание в «гетерономность» создает докисическую связанность по отношению к сущностям. Связанность доксой — есть *узы*, и это те самые диалектические и духовные узы, в коих влачат свое существо-

¹ Любопытно, что в своей речи Лисий использует аргумент «большинства», *οἴσθησις* — не любящие, фигурирует у него как победная инстанция против меньшинства (*τῶν ὀλίγων*) любящих (231 D).

вание пещерные обитатели. Ελευθερος ερωσ *, противопологаемый лже-Эросу речи Лисия, самим Платоном называется с очевидною целью подчеркнуть «рабский» — «узный», т. е. пещерный, характер фразеологии и аргументации просвещенного софистами витии.

Подтверждение второе. Одним из «сильнейших аргументов» Лисия является «благоразумие» или «здоровье». «И сами они сознают, что их можно назвать скорей болезненно мыслящими, чем здравомыслящими» (24 D). Σωφροσύνη** берется при этом Лисием не в древнем, органическом и весьма почтенном смысле слова, потом восстановленном христианством, а в смысле благоразумия в кавычках, с «швейцарским» оттенком, т. е. в смысле своекорыстного «здравомыслия», ибо подобное благоразумие только и можно восхвалять теми аргументами «выгоды», «пользы» и «удобства», больше которых ничего не может выдумать неизобретательный ум Лисия. Между тем существо этого Лисиева благоразумия с изумительным ироническим блеском и в то же время с большою глубиною мысли раскрывается в начале второй речи Сократа. «Исследование будущего,— говорит Сократ,— совершаемое людьми умными по полету птиц и по другим знакам, древние называли οἰωνοῖστικῆν, т. е. наукою мысле-опыто-рассудительною, ибо, исходя из силы суждения, они к рассуждению (δύσει) прибавляли мысль (νοῦν) и накопившийся опыт (ἱστορίαν). Новые же, вставив омегу, получили οἰωνοιστικῆν, т. е. науку птицегадательную» (244 C). Не будем брать *levia graviter* и серьезно разбирать намеренно-фантастическую этимологию Платона. Но не будем и *gravia* принимать *leviter**** и, по примеру ученых «изучателей» Платона, в шутовском облачении просматривать весьма глубокую и остроумную мысль. «Исследование будущего» (ζήτησις τῶν μελλόντων) «благоразумники (ἔμφρωνες — в смысле σόφρονες, 244 D****) ведут» при помощи соединения «опыта» с «благорассудительностью», и в результате у них получается наука *птицегадательная!* Уже в самой формулировке поражает словесное совпадение с серьезным и «прочным» времяпрепровождением пещерников: одни занимаются «исследованием будущего» — другие стараются «могущественно узнавать, что имеет быть». Но это тожество *целей* бледнеет перед «фраппирующим» тожеством *средств!* И те и другие прибегают к «опытному» наблюдению преходящего, отличая, что «показывается» прежде и после, что идет вместе, и эти наблюдения ис-

толкуют с полной тождественностью «благоразумники» на основе здравого смысла и расчета, пещерники — на основе привычных, сложившихся докс. Во всей философской литературе вряд ли найдется более убийственная и насмешливая характеристика *методологии* эмпиризма, чем эта бегло намечаемая связь между логической сущностью эмпиризма и птицегаданием. Для эмпиризма пещерной отрешенности от сущности факты вылетают наподобие птиц, т. е. с полной случайностью. Он регистрирует в их появлении «прежде и после», одновременность и прочие «знаки» и затем, истолковывая их случайными, не соотношенными ни с какими сущностями *традициями птицегадания* (у Милля, напр., такую традицию была вера в единообразие природы), использует наблюдения в смысле гадательного распознавания эмпирической обстановки завтрашнего дня. Делая эти сопоставления, мы ни одной минуты не думаем, что Платон соотносил одни свои высказывания с другими и как бы ссылаясь, по примеру современных авторов, сам на себя. Тождества получаются вследствие единства основных его *интуиций*, и, высказываясь совершенно и всегда по-новому о различных сторонах какого-нибудь «идеального предмета», Платон говорил об одном, совершенно не *заботясь* об «объединении», ибо единство было дано в его *созерцании*. Если мы сопоставим все наследенные черты духовной реальности, которую имеет в виду Платон в речи Лисия, то у нас получится довольно цельный образ. Безэросность, радикально провозглашенная Лисием тонкими намеками, в пределах самого *Федра* поставляется в связь с *мраком* пещерного мировоззрения, с его *прагматизмом* и *утилитаризмом*, с его узами и «рабским сознанием», с его гадательностью и доксичностью и, наконец, с его благоразумием, «здравомыслием». Последняя черта возвращает нас к первой. Сущность здравого смысла и есть безэросность или элиминирование всего «патетического», и обратно: сущность безэросности есть здравомыслие или отказ от всяких «восторжений ума в место мыслимое».

Мы видим, какое громадное содержание связывается у Платона с речью Лисия, и эта громадность предстанет перед нами поистине колоссальной, если мы воспримем раскрытые намеки в правильной исторической перспективе. Ведь эти диалектические блистания Платоновой мысли были *первыми* просеками в философском сознании природы «эмпиризма», и просеками столь основопо-

ложительными и столь «кафолическими», что все дальнейшее развитие эмпиризма ни в одном существенном пункте не ушло из горизонтов Платоновой мысли, а все попытки критики эмпиризма в течение более чем двух тысячелетий волею-неволею двигались по путям, пред-указанным Платоном и впервые им намеченным.

Эта внутренняя кафолически важная содержательность речи Лисия, сопоставленная с ее художественною конкретностью и индивидуальностью (по форме — это сущая речь Лисия), указывает на ее глубочайшую типичность и на общезначимый и символически универсальный характер всей ее конкретности. Πολλὰ Лизиевой аргументации благодаря искусно введенным обертонам связываются с ἐν * одного из самых коренных отношений мыслящего человечества к объекту, и вся речь Лисия превращается в блестящую и в то же время убийственно критическую характеристику в эротических терминах того самого принципиального и замкнувшегося в себе *доксизма*, который подробно исследовал Платон в *Тезете* и которому впоследствии он отвел место в самом низу пещеры. Эта совокупность черт и объясняет истинную причину резкого впечатления, получающегося от выступления Лисия. Своеобразное, вызывающее краску стыда, действие его речи объясняется тем, что в речи Лисия происходит в самом буквальном смысле *разоблачение*. С целого мировоззрения снимаются пышные одежды мнимой логической аргументации, которыми оно блистало на площадях, и оно показывается совершенно *голышом*, в примитивизме своих несложных, пещерных «основ» и в ужасающей простоте своих *элементов*: польза, удобство, бесстыдство, расчет и больше ничего, никакой мысли, никакого движения воли. Становится поистине стыдно от этого зрелища безобразной, уродливой наготы. Но едва ли не больший стыд вызывает ханжество исследователей Платона, стыдливо отворачивающихся от величайшего *смысла* этого разоблачения. Ведь ларчик открывается просто: Платон был тем андерсеновским «мальчиком», который «открыл» наготу короля. Все любовались на эту наготу, и *никто не стыдился*, ибо находились под гипнозом королевской власти, т. е. видели и не стыдились, потому что видели помраченно, точно напильсь из Леты. Дело Платона не *обнажение*, а *прозрение* наготы и констатирование её. Нагота, обнаруживаемая Платоном, слагалась в длительном историческом процессе «секуляризации», пережитом античным миром. Наготу «нигилиз-

ма» Платон нашел в полном расцвете, расхаживающую по всем общественным местам, врывающуюся в остатки древних семейств, похищающую из них последних юношей и безраздельно воцарившуюся во всех «просветительных» центрах греческой жизни. *Наименование* этой всеми принимаемой наготы путем обнажения позорной сущности есть истинный *подвиг духа*, совершенный Платоном, и начало совершенно новых путей. Стыдливость Platon-Forscher'ов тем более неуместна, что разоблачение Платона сохраняет всю свою ироническую силу и для наших дней. Ведь в наши дни нагота, «показанная» Платоном в речи Лисия, достигает едва ли не высшего и *мирового* своего признания. В своей магистрали новая и новейшая философия есть философия принципиальной, методологически провозглашенной *без-эросности*, и если мы возьмем кантовскую теорию разума, предписывающую природе (объекту) свое «законодательство», то не буквально ли оно соответствует тезису Лисия, обращенному к «нелюбимому» объекту: «нужно быть благосклонным, т. е. покоряться и отдаваться не любящим», и не совпадает ли кантовская вражда к «мечтательной» метафизике с «благоразумием» Лисия, говорящего про эротиков: «Сами они признают себя скорее больными, нежели находящимися в здравом уме» (καὶ γὰρ αὐτοὶ ὀμολογοῦσι νοσεῖν μᾶλλον ἢ σωφρονεῖν)? Да, большинство Platon-Forscher'ов сами являются насадителями и распространителями интеллектуальной и духовной наготы, искажающими Платона по своему образу и подобию и приступающими к творениям Платона с дерзкими требованиями, чтобы они *открывались не любящим*, т. е. тем, кто решительно презирает их душу живую и их внутреннее существо. Глотая верблюда Лисиевой «наготы», лучше бы уж было воздержаться от фарисейского отцеживания нескольких платоновских «комаров» (правда, с острыми жалами!), всецело исчерпывающихся «прямолинейною» *реалистичностью* и художественною правдивостью Платонова языка.

Но оставим Platon-Forscher'ов в покое и постараемся ответить на последний вопрос, связанный с речью Лисия и носящий, так сказать, «композиционный» характер: если считать доказанным, что речь Лисия и благодаря своей типичности, и благодаря намекам и «аллюзиям» самого Платона в высшей степени содержательна и весьма существенными нитями связана с целым Платоновых созерцаний, то спрашивается, какой смысл заклю-

чается в помещении этой речи именно в *Федре*, после столь мистической завязки действия в введении, и не свидетельствует ли ее энергический реализм против того, чтобы в соседстве с нею могла поместиться искомая нами солнечная запись, которая должна ведь сообщить самое интимное и самое глубокое из постижений Платона. Смысл помещения речи Лисия уяснится, когда мы ознакомимся с тем центральным сообщением Платона, по отношению к которому речь Лисия играет *вспомогательную* роль *oppositum'a*. Тогда у нас будут в руках все нити сложной мысли Платона, и удобнее о композиционном смысле этой части диалога сказать тогда. Теперь же в виде намека, извлекаемого из вполне очевидного характера изложения Лисиевых слов, попытаемся ответить на вторую часть вопроса: говорит речь Лисия *за* или *против* наличности солнечной записи в *Федре*?

Непредубежденного читателя поражает необычайное *спокойствие* тона этой части диалога. «Спокойствие», очевидно, вводило в заблуждение простодушных «исследователей» *Федра*. Они понимали его как безразличие или как спокойствие не наполненное, «пеническое». И на этом мнимом «безразличии» строили свои моральные превознесения над Платоном. Да, поистине тон Платона мягок и благостен. И в то же время пропасть духовная налицо, и во всей своей непереходимости. Сопоставление этих двух черт раскрывает истинную природу «спокойствия» Платона. Это спокойствие безмерной *силы*, спокойствие солнца над гниющим болотцем. Тихость Платона — от исключительной внутренней напряженности и окрыленности. Соотношение Платона и Лисия одна из самых поучительных картин древности. В то время как гиперборейский мудрец, посещенный родным Гелием, сидит в сладостном созерцании еще горящего в сердце видения, у ног его шевелится земля и показывается морда безглазого любителя мрака — крота. Солнечным взглядом смотрит Платон на крота, и нет в нем движения гнева, ибо слишком сильно внутреннее движение его духа. Но это невольное художественное сопоставление «мрака в себе самом», как бы получающего свой язык и вещающего о себе в речи Лисия с эпифонией* солнечного существа, в дальнейшем развитии диалога в глубочайшем смысле иронично, *reductio ad ridiculum*, начавшаяся в указании наготы речи Лисия, здесь достигает истинно платонической духовности и ни с чем не сравнимой «тонкой» силы. В этой мягкости Платон истинный «аттик». И можно

смело сказать, никогда ни в чем аттицизм не достигал такого духовного и такого сверкающего расцвета. Впрочем, Платон склонился к любителю мрака лишь на мгновение и замер над ним, экстатически погруженный в свое, как менада. Он бы мог и растерзать его, как менада, одним движением налившихся божественными силами рук. Но смотрение в лицо мрака длилось только мгновение, и, движимый внутренним вдохновением, Платон срывается с места и бежит прочь от болота к вершинам своих созерцаний.

3. ПЕРВАЯ РЕЧЬ СОКРАТА

Постараемся же восстановить точнее этот извилистый и крутой взбег.

Первый шаг Платона — ирония. На восторженное восклицание Федра, что никто из эллинов не умеет сказать о любви лучше того, что было сказано Лисием, Сократ широко-широко улыбается и говорит, что он «по своему тупоумию» не заметил в речи Лисия главного: *содержания*. А так как при нуле содержания речь Лисия естественно привлекала внимание лишь ораторской своей стороной, то вдвойне ироническим представляется замечание Сократа, что и с этой стороны речь Лисия не важна, ибо на небольшом протяжении из очевидной неизобретательности в аргументации Лисию приходится повторяться, и даже по нескольку раз. Когда и эта явная ирония не охлаждает восторженности Федра, снова повторяющего, что речь Лисия так совершенна, что и прибавить к ней нечего, — Сократ, утончая улыбку, говорит, что и *этот аргумент* (т. е. простое повторение) его не убеждает, ибо, если он согласится с Федром, — «его обличат мудрые мужи и жены древности, вещавшие и писавшие о том же предмете». Тут обнаруживается изумительное беспамятство софистического просвещения. Федр, помнящий почти наизусть вчерашнее разглагольствование Лисия, решительно ничего не знает о «мужах и женах древности» и с наивностью спрашивает: что это за люди — и разве могли они сказать что-нибудь лучше Лисия?

«О мужах и женах древности» мы скажем ниже, ибо роль их в Платоновой философии очень значительна, теперь же отметим, что ссылка на «Прекрасную Сафо» и «на мудрого Анакреона» является вторым шагом Платона, уходящего от речи Лисия. И в этой ссылке, а также в дальнейших словах и речи Лисия встречается два чрез-

вычайно важных и основоположительных указания, как нужно понимать произносимую далее речь Сократа.

«Грудь моя, как ты полна,— говорит Сократ,— и я чувствую, что сам сверх сказанного Лисием могу сказать иное, и не хуже. А так как мне самому никогда бы не придумать подобных вещей, и это я знаю отлично, сознавая свое невежество, то приходится думать, что я почерпнул их из каких-то *других* источников и через *слух* влил их в себя, как в сосуд, а потом по скудоумию забыл, как и от кого услышал я их» (235 CD). Эти слова с определенностью и заранее говорят, что то, что будет сказано в первой речи Сократа, не есть истинное и последнее убеждение Платона и, значит, имеет какое-то пропедевтическое и диалектически посредствующее значение. Сократ предупреждает, что он будет говорить лишь то, что в него влилось извне «через слух», и будет воспроизводить «не свое», или по крайней мере не то, что сейчас им признается за свое, а какое-то *чужое и отделенное от него сознание, хотя и очень высокого и почтенного типа*.

Далее Сократ предупреждает, чтобы его уничтожающую оценку речи Лисия Федр не понимал в том смысле, что в этой речи нет *ничего* дельного и *никакой* правды. «Такой неудачи,— говорит он,— не случается и с самым плохим писателем» (235 E). Другими словами, как ни плох Лисий, но кое-что в его словах есть *истинного* или, еще правильнее: раз у него есть какое-то подобие аргументации, т. е. желание логически правомерно убеждать, то он должен был, хотя и софистически, использовать какую-то *полуправду* или маленькую и отвлеченную, но все же истину. Поэтому в первой речи Сократа должна быть найдена точка соприкосновения между Лисием и Сократом, и это необходимо, ибо для того чтобы «уйти» от Лисиевого болотца диалектически, кафолически и с торжеством, Платон должен был крупницу правды высвободить из нечистой аргументации Лисия и вырвать из рук теоретика без-эросности неправо употребляемое им, но *действительное оружие*.

С этими двумя указаниями и постараемся вникнуть в речь Сократа.

С первых же слов Сократ с легкостью старого мастера облагораживает грубую тему Лисия. Лисий говорил о вреде любви и о том, что нужно отдавать предпочтение не любящим. Сократ также хочет заговорить о вреде любви, *но отнюдь не о преимуществах нелюбви*. Харита

пристойности внушает ему искусный прием. «Был мальчик изнеженный, очень красивый. За ним увивалось много поклонников. Один из последних был хитрецом и, любя мальчика не меньше других, говорил, что не любит его. И вот однажды он стал доказывать, что не любящего надо предпочитать любящему» (237 В). Этому-то хитрецу и вкладывает в уста отрицательные аргументы Сократ. Все признаки «пещерности» мгновенно исчезают. То, что будет говорить Сократ, будет говорить *любовь, прикидываясь нелюбовью*. И из содержания его речи станет ясно, почему любовь должна была надевать маску нелюбви и рядиться в аргументацию сухой безэросности.

Лисий исходит из горького факта для того, чтобы прийти к горчайшим выводам: теорию чисто эротического феноменализма он ищет оправдать растленную практику нечистого эротического опыта. Видимость некоторого правдоподобия в аргументации Лисия основывается на том, что факт, из коего он исходит, правилен, но исходит он из этого правильного факта неправильно, *софистически*. Сократ берет правильный факт грязного эротического опыта и исходит из него правильно, *диалектически*. Рассуждая строго логически, между Лисием и Сократом не остается никакого «среднего термина», ибо Лисий, отмечая правильный факт, исходит не из него, а из своего «пещерного» нигилизма; Сократ же, беря *тот же факт*, подлинно его разрабатывает и осмысливает. Следовательно, Сократ исходит из того, из чего *не* исходит Лисий. Это хорошо было бы запомнить тем, кто всякое диалектическое освобождение какой-нибудь частной истины из неверных рук оптимистически считает «синтезом отвлеченных начал»*. Начало часто бывает не только отвлеченным, но и насильственно и софистически *завлеченным*, а т. к. в порядке действительности никакие начала подобному завлечению не подлежат, то, следовательно, завлечение это — совершенно иллюзионистическое и кажущееся. Оно «действительно» лишь для увлеченных и завлеченных *умов*, а не в себе самом, а потому и операция с подобного рода завлеченными началами относится не к объективной диалектике мышления, как это слишком часто предполагал Соловьев, а к психологическому процессу освобождения человеческого мышления от сложившихся докс. Поэтому, кроме диалектического утверждения отвлеченных начал в высшем синтезе, есть диалектическое *отрицание* субъективной иллюзии доксы «завлеченных начал», и в данном случае мы имеем дело с послед-

ним. Прежде чем начать диалектически развивать и утверждать частную правду фактически на личной, дурной феноменологии любви, Платон дает почувствовать, что то, что утверждал Лисий, ни в каком отношении не истинно и есть безусловная ложь. Но эта ложь софистически ссылалась на правду, мимо которой пройти нельзя. Глубочайшее и серьезнейшее вникание в эту правду и составляет содержание первой речи Сократа.

Устами хитреца, скрывающего свои чувства, Сократ трагически обрисовывает дурную феноменологию Эроса. Сократ говорит просто, последовательно, продуманно, и в этой продуманности легко открыть черты *целого мировоззрения*. В человеке два начала: «одно — врожденная страсть к удовольствию, другое — приобретенное мнение, влекущее к наилучшему». «Если одолевает мнение и разумно ведет к наилучшему, то такому перевесу мы даем имя рассудительности, а когда овладевает им страсть и несомненно влечет его к удовольствиям, управляющую им силу мы называем необузданностью» (237 E). При таком радикальном дуализме основоположений нетрудно догадаться, во что обратится Эрос. Эрос есть расцвет страстного начала, т. е. расцвет необузданного стремления к удовольствию или полное господство пожелательного начала над руководительным началом разумности и бесстрастия. Духовная жизнь переворачивается вверх дном, и страсть, ставшая себе самой госпожой и совершенно ушедшая из-под руководства разума, приобретает черты отвратительного чудовища. Она бесконечно разрушительна для того, на кого направлена. Она борется с ним, чтобы покорить его всецело, принизить его до себя и сделать его своим рабом. И это принижающее воздействие любящего на любимого ищет захватить все существо последнего, т. е. не только тело, но и душу его. «Любящий не терпит, чтобы его любимец был либо лучше, либо равен ему, но приготовляет в нем лицо ниже и хуже себя». Его недостаткам любящий радуется как сообщникам и помощникам, его же достоинства искореняет как нежелательные помехи. Боясь добрых влияний, любящий тиранически изолирует свою жертву от всякого рода сношений с теми, кто мог бы духовно развить его, и особенно старательно хранит от соприкосновения «с божественной философией». «Словом, вся забота страсти сводится к тому, чтобы любимец ничего не знал и, видя своего работодателя, — для него был бы самым приятным, а для себя самым вредным» (239 C).

Это разращение центра естественно распространяется и на периферию. Любящий, стараясь и тело любимого переделать на свой манер, заботится не о процветании этого тела по объективным законам физической красоты и здоровья, а о том, чтобы оно было наибольшим источником наслаждения — для этого изнеживает его, искусственно разукрашивает и помещает в обстановку ничегонеделания. Само собою разумеется, родные становятся при этом в тягость, так же как неприятной становится материальная обеспеченность любимца. Без родных, без денег — он гораздо более удобная жертва, любящий, естественно, «желал бы видеть его без отца, без матери, без родственников и друзей, которых считает помехою себе и укором за сладкое обращение» (239 E). При этом субъект страсти, требуя столь много от объекта ее — бесконечно его тираня, ничего не требует от себя — ни сколько не смущается ни своим возрастом, ни своим безобразием, ни вообще ни одним из своих недостатков. Поэтому, кроме всего прочего, он просто несносен для своей жертвы и, попадая в рабство последнего, она даже не может рассчитывать на простую приятность времяпрепровождения. Эти черты своекорыстной страсти, исключая всякую духовность, естественно завершаются забвением и полною неблагодарностью после разрыва. Кончается страсть, и любящий с жестокостью и холодно расстается с своею жертвою, она для него больше не существует. Словом, «как волки любят ягнят, так любовник мальчиков любит» *

Такова первая речь Сократа. С каждым ее трагическим словом Платон уходит все выше и выше от Лисиева болотца. Перед нами неожиданно разворачивается строго продуманная и последовательно, с какой-то математическою настойчивостью проведенная *аскетическая концепция Эроса*. Что же это значит?

Рассуждая с точки зрения развития диалога, этот поворот нельзя не признать чрезвычайно удачным. Подленькие соображения Лисия об удобстве, пользе и выгоде без-эросной эксплуатации «объекта» совершенно зачеркиваются действенным и волнующим трагическим тоном речи Сократа. Дурная феноменология Эроса берется Сократом с такою серьезностью — с такою углубленностью, с такою жизненною правдивостью и так целостно объединяется с самою сущностью Эроса — со страстию, что перед нами открывается огромная, новая, потом бесконечно беспокоившая человечество сторона проблемы:

если страсть действительно такова, как ее описал Сократ, то не выше ли всякой страсти бесстрашие? И не есть ли первый долг разума совершенно очиститься от всякого соприкосновения со страстным началом? Другими словами, не должны ли мы уже не во имя пещерного утилитаризма «благоразумия» Лисия, а во имя *самой сущности разума*, бескорыстно понимаемой,— сказать хоть и не по-Лисиевски, а все же: нелюбящих нужно предпочитать любящим!? или без-эросное отношение предпочтительнее отношения эротического?

В этом вопросе налицо огромный подъем. Но не уходит ли нас этот подъем совершенно в сторону от предполагаемой солнечной записи? И не свидетельствует ли он о неправильном направлении самых поисков наших? Если мы сумеем ответить на эти вопросы, перед нами раскроется самая интересная сторона первой Сократовой речи, до сих пор остававшаяся запечатленной.

К этой стороне можно подойти так: будучи превосходным диалектическим моментом в развитии диалога, первая речь Сократа тем не менее слишком цельна и содержательна для того, чтобы ее можно было сводить целиком на одно диалектическое посредствование. Как речь Лисия не выдумана Платоном, а, по-видимому, взята с натуры и универсалистически использована для обозначения громадной духовной *реальности*, потом получившей наименование «пещеры», подобно этому и речь Сократа производит впечатление не составленности à thèse *, а выстраданной и независимо от диалога существовавшей концепции, относящейся к кругу идей для Платона не менее реальности «пещеры». Какая же реальность соответствует речи Сократа и, по-видимому, в ней производится? Ответим прямо: *реальность надпещерия*, составляющего прямую, антитетическую противоположность пещерности Лисия. Но в то время как пещерные точки зрения, по существу чуждые Платону, влагаются в уста выученика софистов — этих величайших врагов Платона — точка зрения аскетического надпещерия влагается в уста alter ego ** Платона — Сократа — и это уже показывает, что надпещерие имеет *ближайшее* отношение не к кому иному, как к Платону. Материалы для построения пещеры были разбросаны в самом обширном количестве вне Платона. Нужно было иметь только глаза и нужно было уметь только видеть стремительно падавшую общеэллинскую и афинскую жизнь, чтобы запастись всеми красками для изображения пещеры. Совсем иное дело

надпещерие. Надпещерие нельзя было видеть и извне наблюдать. Его нужно было пережить, испытать и, все материалы для его изображения почерпнуть из *внутреннего* опыта. Вокруг себя надпещерие Платон мог наблюдать лишь в виде единичных явлений. Киники, орфики (вроде Эврипидова *Ипполита*) могут служить Платону примером аскетического отношения к жизни вообще и в частности к явлениям Эроса, но у Платона самого было слишком много собственных аскетических стремлений, коренившихся в условиях его жизни и в особенностях его мировоззрения, чтобы искать источники его пессимистического надпещерия вне его. У нас есть целый ряд значительных данных, определенно говорящих, что в жизни Платона была эпоха крайне обостренного пессимизма и радикально аскетического отрицания «мира». Сопоставление первой речи Сократа с данными, относящимися к этой эпохе, и вскрывают громадный *биографический смысл* этой речи, и этим самым дают возможность понять реалистически многие особенности *Федра*.

Вспомним прежде всего, как рисуется дело в том основном документе, с которого мы начали свое исследование. Согласно вполне определенному свидетельству мифа о пещере, солнечному постижению предшествовал длительный период постепенного вхождения в мир истинных предметов, лишь освещенных солнцем. Разберемся в этом свидетельстве. В нем все черты бесконечно важны. Во-первых, «предшествовал». Исходя из этого указания, мы должны при реконструкции жизни Платона отвести целую эпоху, которая, с одной стороны, характеризуется оставленностью Другом-Освободителем (т. е. начинается для Платона после смерти Сократа); с другой стороны, хронически *предшествует* солнечному постижению, которое по всем данным запечатлено в *Федре*. Во-вторых, эта эпоха самим Платоном характеризуется с особенной настойчивостью как эпоха большой *длительности*, значит, это в полном смысле *эпоха* в жизни Платона, а не переходный момент. В-третьих, эта эпоха наполнена огромными умственными завоеваниями и все возрастающим вхождением в мир истинных предметов, т. е. в мир сущности или идей. Начинаясь с рассматривания отражений и отблесков солнца в воде и в других отражающих поверхностях, эйдетическое зрение Платона достигает огромной теоретической *зрелости* созерцания звездного неба, т. е. самих светил, но в их бесконечной *ночной* отдаленности от глаза через космические пространства не

преодоленного мрака. В-четвертых, если мы обратим внимание на то, что эта эпоха, будучи наполнена великими умственными завоеваниями, тем не менее *лишена* центрального постижения солнечного и в то же самое время бесконечно к нему устремлена и бесконечно его жаждет,— то она обрисовывается перед нами как эпоха величайшей тоски и *величайшего эротического томления*. Это эпоха тех идеалистических порываний и тех ухищрений от всего земного, которые, будучи органическою частью платонизма, особенно врезались в память человечества и даже заслонили собою более великое и более сложное целое Платонова духа. В-пятых, эта эпоха характеризуется радикальною и безоглядною враждою ко всему пещерному, т. е. ко всей сфере эмпирически данного. Это эпоха страстного диалектического обличения пещерной мудрости, пещерных докс, пещерного просвещения — т. е. эпоха крайнего дуализма между пещерой и надпещерием и крайнего пессимистического и аскетического отрицания всех теоретических и практических категорий пещерного обитательства.

Для знающих творения Платона бросается в глаза совершенное тождество между указанными пятью чертами, содержащимися «имманентно» в данных мифа о пещере, с теми резкими, почти кричащими свойствами, которыми отличается ряд крупных и значительных произведений Платонова пера. Оставляя все второстепенное и спорное до другой части работы, останавливаюсь на диалогах бесспорных и действительно основоположительных. Это: *Горгий, Менон, Тезет, Федон*. Эти диалоги 1. своею обширностью свидетельствуют о целом *периоде* писательской деятельности Платона. 2. Они чрезвычайно значительны в смысле «вхождения в мир истинных предметов». 3. Они исполнены величайшей тоски и величайшего эротического томления. 4. Они проникнуты предельною враждою к «миру», крайним пессимизмом и величайшим пафосом ухищрения от всего земного. 5. Так как эти четыре черты, совершенно совпадая с четырьмя чертами свидетельства мифа о пещере, говорят о совпадении и с пятою чертою этого свидетельства, и тем более что написаны четыре диалога, о коих идет речь, несомненно после смерти Сократа,— то у нас есть все данные *поместить названные творения Платона в длительный период, предшествующий солнечному постижению*.

Теперь сравним сущность «отрешенного идеализма», как она нам известна из данных мифа о пещере, а также

из только что упомянутых творений Платона,— с первой речью Сократа, и мы увидим опять целый ряд разительных и глубоко знаменательных совпадений. Только здесь совпадение относится не к внешним чертам, а к самому существу воззрения, а потому тождество, о коем мы говорим, не само бросается в глаза, а его нужно еще усмотреть.

В *Тезете* Платон рисует яркими чертами образ философа, совершенно чуждого жизни и от нее сознательно *уходящего* (173 D — 177 C). Вот кульминационные слова этой характеристики: «Надобно стараться как можно скорее уходить отсюда туда» (т. е. из этой жизни в ту). «Бегство это есть посильное уподобление Богу» (176 B). В *Федоне* Платон подробно и, главное, терминологически точно раскрывает, в чем именно это уходение заключается. Бегство от жизни — это есть всестороннее и последовательное освобождение души от всякого соприкосновения с телом — *λύσις καὶ χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος* * Все телесное отделяет нас от мира истинных существ, лишь в разлучении с нашими органами чувства мы способны возвышаться до приближения к Истине. Эта концепция проводится в такой чистоте и с такой радикальностью, что самая *жизнь* души в теле признается помехой. Доколе мы живем, мы тем самым отделены от истины и не можем ее постигнуть вполне. Лишь смерть, окончательно отрывая душу от тела, дает возможность снимать все препятствия и совершенно соединяет бестелесный дух с бестелесной Истиной. При таких аскетических основоположениях, и притом утвержденных с истинно платоновским радикализмом, легко представить себе, как должен был Платон относиться в эту эпоху к Эросу. Эрос должен был представляться ему явлением не только чуждым, но бесконечно враждебным. Эрос истинный тюремщик, коварный ловчий человеческих душ. Это он могущественнее всех заполняет душу страстным началом, мутит рассудок безумием и непрерывно кует все новые и новые узы между душою и телом. Кое-что Платон говорит об Эросе в *Федоне*: *τὰ ἀφροδίσια* предписывается *ἀτιμάζειν* (64 D) *τῶν ἐρώτων ἀλαλαχτέον* (66 CD)** Но то, чего он не говорит и о чем заставляет догадываться,— бесконечно важнее и знаменательнее. Если Платон в ту эпоху враждовал против еды, против питья, против денег, против всяческого участия в жизни и вообще против всего, что *соединяет* душу с телом, если с величайшим пафосом он утверждал, что единственным занят;

ем философа может быть лишь *умирание* и систематическое все возрастающее *разъединение* души и тела *χωρίζειν ὅτι μάλιστα ἀπὸ τοῦ σώματος τὴν ψυχὴν*, — то явления Эроса не могли попасть для него в общую категорию забот о телесном, а непременно выделиться особо, ибо Эрос есть больше, чем связанность с телом, он есть *принцип* и *источник* связанностей, т. е. не просто тюрьма, а *созидатель* тюрьмы, не узы, а *налагатель* уз. Связанность тела по отношению к Эросу есть *natura naturata*, Эрос же по отношению ко всем пленам телесным *natura naturans** Следовательно, Эрос, будучи главою всякого *связывания* души с телом, тем самым становится антагонистом Платона, т. е. не просто врагом, а врагом первым и самым ненавистным. Это заставляет нас предположить, что *была в жизни Платона эпоха аскетического борения с Эросом и жесточайшего отрицания сизигической сущности** этого бога. Тезтет и Федон* дают ценнейшие указания на некоторые особенности Платонова мышления в этот период, для нашей догадки имеющие огромное значение. Исходя из основной своей интуиции отрешенных сущностей, Платон не останавливался перед самыми радикальными и безусловными отрицаниями всех относительных ценностей. Вспомним мрачное осмеяние отечественного строя в *Горгии*. Вспомним, что в *Тезтете* с пафосом анархиста сущность *власти* Платон сводит к умению выдоить больше молока с пасомых (174 E). Вспомним, что в *Федоне* с горьким сарказмом Платон отрицает всякую добродетель у людей, живущих в естественной связанности с функциями тела. Их храбрость — из трусости, их здравомыслие — из бессмыслия. Платон договаривается даже почти буквально до положения, потом приписывавшегося бл. Августину: их добродетели — блестящие корки. Стоит только всмотреться в «трансфинитную» структуру этих суждений и в тонический их радикализм, чтобы представить себе неизбежный ответ Платона на вопрос: «А что же такое Эрос?» В точном соответствии с этими суждениями Платон должен был бы ответить: «Эрос, бестелесная сущность, будет познан нами лишь после смерти. О нем говорить не будем. Что же до Эроса во всей области земной телесности, то он есть знак всех фантазм и призраков и сам — величайший обман. Прикидываясь любовью, он есть последний принцип *своекорыстия*,[†] и что бы ни говорили все им плененные — философ должен сказать: „Эрос учит любить свои жертвы волчьей любовью”».

Но мы осмеливаемся утверждать больше: Платон не только должен был бы так отвечать, *он так фактически отвечал*. То, что нам представилось сначала догадкой, находит решительные текстуальные подтверждения при пристальном чтении творений Платона. Первую часть ответа мы находим в *Федре*. И тогда лишь, по-видимому, мы достигнем постижения, по которому томимся и любовниками которого мы себя называем, когда мы скончаемся. Ибо если в союзе с телом нельзя ничего знать чисто — то познание истины либо мы никогда не приобретем, либо приобретем после смерти (66 E). Эти слова поистине замечательны. Они бросают луч яркого света на внутреннюю жизнь Платона. Верный эротике Сократа, — говорят эти слова («мы... себя называем эротиками»), Платон даже в период крайнего своего ухищрения от жизни *не оставлял почитания Эроса*, но только почитание это вылилось в крайне парадоксальные формы. В самом отрешеннейшем и аскетичнейшем из своих творений. Платон называет себя *эротиком* или «любовником истины» (ἐραστήν) и о постижении истины говорит в терминах эротических (ὁ ἑλιδυμοῦμεν *). Это значит: отрицание Эроса в жизни Платона ни разу не доходило до отрицания бестелесной сущности этого бога. Но это же самое показывает, до какой степени отрицания Эроса доходил Платон. Вне отрицания оставалась *только* бестелесная сущность Эроса, которая помещалась в отрешенный мир всех других сущностей и не имела никакого органического отношения ко всей сфере душевно-телесного бытия земного. Этот благой, почитаемый Платоном, отрешенный, *сверхчувственный* Эрос не имел никакой части в психо-физической жизни космоса или человеческого организма. Как и все другие сущности, он требовал «отделения и отрешения души от тела» и свое настоящее явление обещал лишь после окончательного отделения души от тела, т. е. после смерти — ἑλειδᾶν τελευτήσωμεν** Другими словами, Эрос сверхчувственный условием своего явления ставил совершенное отречение от Эроса чувственного и, как видно из дальнейших слов Платона (17 BD), по отношению ко всему телесному, т. е. к Эросу чувственному, предписывал целую систему воздержаний и *очищений*. Это значит, почитание Эроса как исключительно бестелесной сущности последовательно приводило Платона к безусловно *пессимистической оценке всех явлений Эроса простонародного и радикально-аскетической концепции страсти вообще*. Платон по своей

стремительности и тут не мог удержаться на «золотой серединке» и свое боровение с Эросом «связующим» обострил до абсолютности, до математической предельности.

Записью этого абсолютного отрицания, выношенного и выстраданного в предшествующий период, и является первая речь Сократа. В только что обрисованной перспективе она приобретает значение *громдного биографического документа*. С возможной для историка несомненностью устанавливается таким образом духовно-биографический *контекст*, в котором надлежит читать эту речь, благодаря чему впервые делается возможным понимание ее огромного смысла, поистине приподымающее завесу над целым периодом внутренней жизни Платона. Но так как жизнь Платона мы будем исследовать в своем месте, то, не отклоняясь в сторону, используем полученный результат в строгих пределах нашей теперешней темы. Конкретно биографическое толкование первой речи Сократа дает чрезвычайно много для понимания анализируемого нами *Федра* и делает целый ряд важнейших указаний на искомое нами «солнечное постижение».

Прежде всего перед нами открывается истинный и глубокий смысл *Палинодии* *, играющей существенную роль в драматическом развитии диалога. Если в *Федре* имеется солнечная запись, если постижение солнца было истинным и верховным событием в духовной жизни Платона, если это событие открыло ему новую грань сознания и из прискорбного и отрешенного состояния перевело в состояние восторженного дифирамбизма, если, наконец, как мы имеем все основания догадываться, солнечный экстаз Платона связан с новым эротическим опытом и с новым постижением Эроса, — то нам станет более чем понятной и внутренне обоснованной необходимость для Платона некоего акта умственного *покаяния* и *катартического* действия перед дифирамбическим сообщением. Прежде чем говорить о своем причащении (*μέθεξις*) изобильными дарами Эроса, Платон, столь долго и упорно боровшийся против него, должен был чувствовать религиозную потребность *исповедать* свое долгое непризнание всесвязующего сына Киприды и свою принципиальную «неправо-безумствующую» вражду против него. Это объясняет подлинные причины весьма странного, загадочного и в то же самое время глубоко знаменательного поведения Сократа. Во-первых, Платон заставляет произнести чуждую ему речь, точно и безжалостно воспроизводящую отрешенное отрицание Эроса,

пережитое Платоном в период первоначального и скорбного вхождения в мир истинных предметов. Во-вторых, речь эта обставляется целым рядом художественных подробностей, подчеркивающих катартический ее смысл: Сократ перед произнесением ее закрывает лицо в знак стыда или внутреннего несогласия с ее содержанием и в то же время *не может ее не сказать* по мотивам внутренним, а не внешним (ни с чем внешним Сократ не считался). Вот эта-то внутренняя необходимость вслух сказать то, что стыдно сказать, чего хотелось бы *не* говорить, и есть несомненная черта покаянно-катартического действия. Далее: сказав то, что ему нужно было сказать, Сократ решительно отказывается говорить вторую речь, требуемую Федром. Это значит: Сократ без труда не произнес бы и первой речи, если б это Платону не нужно было в *его, платоновских, целях*. Кроме того, как было уже отмечено, свое отрицание Эроса Сократ вкладывает в уста эротика, лишь прикидывающегося не-эротиком, и это как две капли воды схоже с пережитым отношением Платона к Эросу. С Эросом связующим Платон враждовал из особого «идеалистического» почитания Эроса отрешенного.

Но то, что Платон заставляет делать Сократа далее,— еще знаменательнее. После произнесения речи Сократ испытывает внутреннее движение «демона». «Это привычное божественное знамение» либо удерживало Сократа от совершения чего-нибудь недолжного, либо заставляло его почувствовать недолжность уже совершенную. Тут уже с Сократом происходит нечто более многозначительное. Движение демона не позволило ему перейти речку. Этот отрицательный запрет не говорил еще ничего положительного и отнюдь не внушал, что именно должен был дальше делать Сократ. Но Сократ дальше испытывает *положительное* и *определенное* внушение: очиститься от оскорбления, нанесенного божеству его первой речью, и это внушение исходит уже не от внутреннего демона, а из некоего *внешнего источника*. Сократу *чудится*, что он слышит «какой-то голос» (*τινα φωνήν*). Если мы вспомним, что по выразительным подчеркиваниям Платона эта часть происходит в последние минуты, предшествующие зенитному расцвету солнца, если мы вспомним еще, что по глубоко-мистическим представлениям народной религии полдень был излюбленным часом особенной «игры» и особых явлений Пана, когда внезапно слышался и так же внезапно обрывался

голос великого бога, вызывающий трепет и священное содрогание сердца,— тогда мы поймем, какую художественную правдивостью и каким религиозным реализмом проникнута каждая деталь композиции *Федра*. Первое покаянное внушение исходит от какого-то внешнего полуденного «гласа», расслышанного Сократом, и это «паническое» содрогание Сократова духа делается новым поворотом беседы, взлетающей после сего на такие высоты солнечного дифирамбизма, которые решительно господствуют над всеми другими энтузиазмами и экстазами Платоновой мысли. Видимо, и внешне подчеркнутая «палинодия» рождается из этого панического содрогания и как бы раскрывает в слове и смысле то, что целостно и темно прозвучало в Сократовом сердце. Сократ формально *отрекается* от своей первой речи, называя ее «ужасной» и «нечестивой», и формальность и особая торжественность этого отречения подчеркивается тем, что ему находится удачно и ярко выраженная *аналогия*. Как Стезихор, пораженный слепотою за порицание Елены, вернул себе зрение *палинодией* и, наученный спасительными музами, потом говорит обратное тому, что только что пел, «нет, не верен мой стих: ты не всходила на разубранный корабль и в Пергам Троянский *не* плыла»*. — Так Платон заставляет Сократа проделать весь *обряд* покаяния, принять всю классическую Стезихорову форму палинодии и в его лице *кается сам*, и кается действительно, драматически, воспроизводя свой старый образ мысли и тут же на глазах у своего умопостигаемого зрителя его *изменяя* и заменяя другим. Это яркий пример чистосердечия Платона и замечательная «антиципация» новозаветной метанойи**. При этом Платон, с Эсхиловой важностью говоря о глубочайшем, интимном «своем», совершенно оставляет в стороне свое малое, психологическое «я». Его интересует сущность, а не «переживания», он раскрывает с величайшею лирической правдивостью *трансубстанциацию мысли*, в нем происшедшую, и с небрежностью истинного великана духа, еще не развращенного «психологиєю», опускает всю субъективно-душевную сторону переворота. Вот почему так бесконечно личен и индивидуален Платон в каждой строчке своих творений и в то же время никогда не говорит о себе¹. В его писаниях все говорит о *нем*, и ни разу не встре-

¹ Грот правильно говорит: He never speaks in his own name, I, 214 ***.

чается форма первого лица. Нелишне отметить изумительную *точность* образа, употребленного здесь Платоном. При совершенном отсутствии всех психологических quasi-реализмов, мы наблюдаем здесь величайшую *верность* внутренней действительности. Стезихор был поражен слепотою за порицание Елены (живого явления Афродиты). И Платон был поражен также слепотою за порицание той же «Елены», или живых и чувственно конкретных явлений Эроса: он ослеп на всю видимую красоту мира и на весь смысл всего являемого. Стезихор возвратил себе зрение палинодию. И Платон вновь прозрел от решительного внутреннего поворота, и замечательно, что в период «порицания» Эроса он формально отказался от «глаз» (*ἄλο ὀφθαλμῶν*), в своей же палинодии, или во второй речи Сократа, как увидим ниже, возвратился к восторженному почитанию этого верховного из органов чувств.

Но прежде чем переходить ко второй речи Сократа, сделаем последние замечания, внушаемые его первой речью. Ее биографическое истолкование дает нам еще несколько драгоценных черт, весьма небезразличных для всего нашего исследования.

Из сделанных наблюдений мы имеем право прийти к выводу: двойственная концепция Эроса, получившая формальную законченность в наименовании двух Афродит — Земной и Небесной (*Пиршество*), корнями своими восходит к скорбному и длинному териюду вхождения «в мир истинных предметов» или, пользуясь терминологиею Соловьева, к периоду «отрешенного идеализма». Сначала Платон пессимистическим оком «отрешенного идеалиста» разглядел «связующую», сизигическую сущность сына Киприды и, рассмотрев, особенно страстным образом вступил с ним в борение и вражду, а потом уже в величайшем враге узнал величайшего друга, что между прочим и потребовало специфической формы «палинодии»: если Платон просто не знал сначала сущности Эроса, без всякой вражды, а потом узнавши ее признал — ему решительно не в чем было бы каяться, ибо в процессе простого расширения знания нет места покаянию. В таком случае в первой речи Сократа, в этом смысле превосходно обоснованной речью Лисия, мы имеем драгоценное свидетельство того, что нужно понимать под Афродитой Площадной, — свидетельство, имеющее для нас огромное значение потому, что из *Пиршества*, в коем формально различаются две Афродиты, остается

решительно невыясненным, что именно Платон под Афродитой Площадной понимает. И, вопреки всем схематическим и поверхностным толкованиям эротики Платона, данные, выдвинутые предшествующим анализом, с определенностью устанавливают, что простой и наивный дуализм Земли и Неба, чувственного и сверхчувственного в эротических явлениях, Платону был вовсе неизвестен. Эроса возненавидел он не за чувственность, а за *своекорыстие*, т. е. не за самую связующую деятельность, а за то, что связывает он цепями *рабства* и пещерности. Другими словами, не самая «материальность» Эроса связующего возбуждала вражду Платона, а его *духовные* свойства. И его заблуждение все сводилось к тому, что своекорыстие как первичное качество он приписал безусловно всей сфере деятельности Эроса связующего, оставив себе для почитания лишь Эрос безусловно отрешенный, соединение с коим возможно только через смерть. Своекорыстие, хотя и приписанное всей сфере телесного, тем не менее вовсе не отождествлялось с последним, будучи глубже и больше его, и эта глубочайшая духовная черта Эроса, с безраздельной враждой почувствованная Платоном в период его мироненавистничества, и легла в основу его представлений об Афродите Простонародной тогда, когда он осознал свою ошибку и узрел благой и божественный лик Эроса связующего. Благодаря этому дуалистический принцип зрелой и плироматической* эротики *Федра* и *Пиршества* рассекает всю область эротических явлений не по горизонтали, на *верх* и *низ*, на духовное и материальное, умопостигаемое и чувственное, небесное и земное, а по вертикали, на правое и левое, на святое и постыдное, на доброе и злое, причем правое имеет все ступени, *начиная с чувственной* и физической и кончая сферой небесного, точно так же как левое дурно не тем, что оно чувственно и материально, а тем, что оно нигилистично и извращено. Левый низ эротической классификации Платона нам известен фактически из речи Лисия. Это растленный «стоячий без-эросный» Эрос Содома** Левый верх остается в совершенной тени. Но он идеально намечен. По нашим представлениям это будут «глубины сатанинские», «Вавилонская Блудница». Оставляя до другого времени интенсивное биографическое и теоретическое использование сделанного нами вывода, возьмем из него лишь те стороны, которые важны для правильного уразумения *Федры*.

Мы установили, что Платон враждовал против Эроса. Мы установили еще, что враждовал он не вполне неправ, и некий самый глубокий мотив его вражды (своекорыстие Эроса) находит свое продолжение в теории двух Афродит, резко сформулированной в период наибольшего преодоления всякой отрешенности — величайшей дружбы с Эросом. Это самое показывает *особенный* и *исключительный* тон Платоновой вражды к Эросу, позволяющий нам заглянуть в самую глубину духовных процессов, в нем совершавшихся, в период, непосредственно предшествующий солнечному постижению. Мы знаем много примеров из древней жизни, когда сильная и даровитая личность, одержимая надмением и каким-нибудь односторонним началом, поднимала мятеж против того или иного аспекта божественной истины. Особенно характерны в этом отношении «*Вакханки*» Эврипида. Опираясь на частные начала трезвости и оздоровления, властитель Фив Пенэй с суровой и гордой принципиальностью объявляет войну вторгнувшемуся в его пределы Дионису. Нам известен печальный конец этой нечестивой вражды. С помутившимся разумом, переодетый в ненавистные *женские* одеяния, гордый представитель отвлеченной «*мужской*» трезвости, неузнанный, погибает трагически и бесславно от рук собственной своей матери, на глубочайшие стихии которой восстал. Почему же Платон, подымая вражду против Эроса, *не погиб как Пенэй?* Почему вместо гнева и ответной вражды снискал величайшую милость того, кого хотел решительно изгнать из всех пределов своего отрешенного «*идеалистического*» царства? Ответ ясен: потому что не как Пенэй восстал Платон на Эроса, *а по-иному*. Прежде всего, у него не было надмения. С богом боролся он благочестиво, наподобие борьбы Иакова с Иеговой*. Во-вторых, в своей борьбе с Эросом он опирался на некую *безусловную истину о небожественности своекорыстия* и несовместимости тления и гниения с божеством. В этом Платон был безусловно прав, и бог, против которого он направил это *божественное* и потому непобедимое свое оружие, не только сказал, как Иегова Иакову: «Отпусти меня»**, но и явил ему, в виде величайшей милости и избранничества, *новый свой лик, до тех пор невидимый человечеству*. Это священное наименование Платона Израилем богоизбранной эротической философии и патриархом всех дальнейших представителей эротической мудрости и совершилось в солнечном посвящении.

Мы видим, таким образом, что в благочестивом и истинно философском *тоне* Платоновой вражды к Эросу уже диалектически заложены блистательные возможности выхода из этого состояния. Это очень близко подводит нас к пониманию тех глубочайших движущих *сил* Платонова духа, которые поднимают его из аскетического надпещерия к дифирамбическому постижению солнца и дают нам почувствовать, за что именно и за какие черты духа Платон сделался избранником и философским первоапостолом Эроса. Платон божественно враждовал с небожественными и доксихескими представлениями об Эросе, которые в его время стали заслонять самую сущность этого темного и загадочного бога. Напав на ложь этих представлений, подозрительным и зорким оком мироненавистника выследив ее отвратительную примесь решительно ко всей сфере являемого Эроса, Платон с божественною страстностью пришел к решению отвергнуть весь Эрос за исключением одной его отрешенной сущности, т. е. занял позицию такого безраздельного и крайнего отрицания Эроса, дальше которого могло идти только простое (и для Платона «пустое») нечестие. Если мы всмотримся в особенности этой позиции, мы заметим две черты немаловажного значения. Во-первых, Платонсва вражда направлена не столько против бога, сколько против людей. Платон отрицает не бога Эроса, а человеческую способность пережить достойно его дар. Конечно, в осуждении *всей* сферы являемого Эроса имманентно содержится и оскорбление *бога*, ибо не признается за ним никакой божественной *власти* и никакой преобразующей *силы*, но главная тяжесть осуждения направляется все же на *человека*. В период вхождения в мир истинных предметов «мир тот» — для Платона безусловная реальность и бесконечная ценность. «Мир же этот» вызывает в нем беспредельное осуждение и беспредельный пессимизм. Другими словами, если бог и оскорбляется подобным пессимизмом, то лишь косвенно и бессознательно. Прямо же и сознательно вся горечь укора направляется на людей, и можно даже сказать: *ad maiorem Dei gloriam** у Платона развивается беспредельная мизантропия. Это и ставит в связь и в безусловную смежность в Платоновом мышлении две, казалось бы, совершенно не связанных между собою темы: тему эротическую и тему *антропологическую*. Если отрицание Эроса соединялось у него существенным образом с отрицанием *человека*, то и новое солнечное утверждение Эроса связующего с внут-

ренной последовательностью повлекло за собою *солнечное утверждение антропологического начала*. Это утверждение мы увидим ниже, при анализе второй речи Сократа, теперь же установление этого органического родства двух тем бросает свет на то, что мы назвали при разборе *введения* идеологическим стержнем *Федра*. Становится понятным, во-первых, самый *вопрос о человеческой природе*, столь ясно сформулированный Сократом в начале беседы; становится понятным, во-вторых, что две разобранные нами речи об Эросе (Лисия и Сократа) есть не отклонение в сторону от этого антропологического вопроса, а истинное и глубочайшее диалектическое продвижение к его разрешению.

Вторая особенность борения Платона с Эросом — это необычайная *целостность* Платонова духа. Платон совершенно не умел говорить: нет, да! или да, нет! У него было либо: да, да! либо нет, нет! Дух его был решительно против всякого смешения, интеллектуальной стряпни, против стирания углов, против «мягкого» приспособления одной доксы к другой. И в отрицании, и в утверждении Платон жаждал «несшитого хитона» и некоей священной полноты. Для грубого мышления эта черта уже представляется фанатизмом, нетерпимостью, узостью, прямолинейностью. Но у Платона эта черта является темпераментною подосновой его действительного, единственного в истории философии универсализма и несравненного по ширине «кафолического», вселенского духа его умозрений. В борении с Эросом Платон с такою настойчивостью и таким упорством целостно отрицает то, что в эротических явлениях подлежит безусловному отрицанию (своекорыстие), что становится внутренне понятным, почему из *этого* отрицания рождается величайшее утверждение. Это отрицание показывает, что в духе Платона жила грозная полярность внутреннего напряжения, лучше всего объясняющая, почему именно Платону блеснула молния солнечного постижения. В *Филебе* Платон дает четкую формулировку этой черты своего непримиримого «пытания» истины. После длинных исследований Сократ говорит Протарху: обстучим же все это мужественнее, не дребезжит ли тут еще что-нибудь, пока не достучимся до чистейшего по природе (55 С). В точном соответствии с этими словами Платон мужественно «обстукивал» всю сферу эротических явлений и с постоянным вопросом, не «дрезжит ли тут еще что-нибудь», и в *Федре* дошел до признания, что не дребезжит только

бестелесная сущность Эроса. И по закону неба: «стучащему отворят»*, дерзновенный и благочестивый стук Платона был услышан и чертоги небесного Эроса распахнулись перед ним так широко, как не раскрывались до него ни одному из смертных, а после него лишь второму *новозаветному* избраннику Эроса — «суровому Алигиери». Это редчайший случай, когда воистину и мужественно исполняются слова поэта: «Из *Нет* непримиримого слепительное *Да*»**.

Возвращаясь теперь к «композиционному» смыслу первой речи Сократа, нельзя не констатировать, что она дает необычайное движение умопостигаемому. «действию», развертывающемуся в *Федре*. Несколькими сильными взмахами крыльев она не только уносит нас в высь от низин Лизиевой без-эросности, но и заставляет почувствовать *приближающийся* солнечный экстаз. Мы не станем схоластически «доказывать» это приближение. Общая совокупность собранных нами больших черт и малых «черточек» нам кажется вполне достаточной «для тонких ушей». Первая речь Сократа, биографически истолкованная и соотнесенная с данными величайшей значительности из других творений Платона, дает нам почувствовать, во-первых, духовное состояние Платона большой напряженности, непосредственно предшествующее «постижению Солнца», во-вторых, делает ощутительным «начало движения» и позволяет схватить как бы самый перекал или, вернее, «полет» Платонова духа из надпещерия к высшему из его постижений. Мы как бы видим, как «снимается» дух Платона с насиженных мест надпещерия, где было столько узвано и столько переработано,— и восхищается Эросом в вожденное, долгие годы страстно «обстукиваемое» место мыслимое. Если до сих пор в своих предварительных частях разговор Сократа с Федром, как это видно из предшествующего анализа, полон глубочайшей содержательности и сплошь насыщен одною громадной, симфонически развивающейся мыслью, то во второй речи Сократа сгущенность Платонова изложения достигает совершенно исключительной и для Платона степени, и здесь нам нужно удвоить, утроить, удесятерить свое внимание для того, чтобы схватить хотя бы самые существенные черты этого расплавленного и сверкающего потока чистого золота.

4. ВТОРАЯ РЕЧЬ СОКРАТА

Если б мы не имели всех предшествующих доказательств великого пытая и «обстукивания» эротической проблемы в длительный период «отрешенного» надпещерия, мы бы могли из одних *особенностей* второй речи Сократа, устанавливаемых простым ее описанием, восстановить и *реконструировать* то, что нам, к счастью, известно фактически и с несомненной достоверностью. В самом деле, основная черта этой речи — *восторженная полнота мысли*. Дифирамбическое сообщение, в ней даваемое, воистину подобно кубку, пенящемуся, переливающемуся через край, чудесно не убывающему. Проходят века, рушатся тысячелетние царства, сменяются культуры и, как обветшавшие одежды, бросаются вон целые изжитые мировоззрения, а этот кубок продолжает эфирно струить свою бессмертную влагу, и времени космического, времени исторического для него как бы не существует. Немцы, пленившие Платона в XIX веке, заставили этот кубок горами схоластического мусора и самые подходы к нему обнесли бесчисленными рядами интеллектуальных проволочных «заграждений». Но те, кто сумели «пленить плен» немецкой платонической литературы и читать Платона с собственным своим разумением и с сочувствием «конгениального» постижения, для тех вторая речь Сократа не могла не представиться явлением даже в Платоне исключительным. Гениальная, хотя и чрезвычайно загадочная и недоговоренная концепция Платоновой жизни, данная Влад. Соловьевым, вся сводится к тому, что, несмотря на все препятствия, наставленные бесчисленными исследователями, Соловьев *почувствовал* реалистический и биографический смысл эротического опыта, о коем свидетельствует вторая речь Сократа, т. е. сумел отнести к этой речи как к одному из важнейших *документов* «жизненной драмы» Платона*. Не менее сильно говорит о ней и кн. С. Н. Трубецкой. Я не могу вспомнить, что именно он говорил, но его особая взволнованность, скажу больше, *внутренняя потрясенность*, с коими изложил он однажды на практических занятиях содержание Сократовой палинодии, врезались живым оплодотворяющим воспоминанием в памяти пишущего эти строки**. На непредубежденного читателя второй речи Сократа не может не произвести впечатления, что вней Платону удалось «зачерпнуть» необычайно *глубоко* и достигнуть таинственного сплетения

самых корней своего мышления — и уж это одно для имеющих уши говорит очень много об эпохе, предшествующей постижению.

В духовной жизни бесспорно действителен своеобразный закон «равенства» между «действием» и «противодействием». Изобилие в *обретении* свидетельствует о соответствующей напряженности *искания*. Широко открываются двери тому, кто стучится сильно. Щедро получает тот, кто просит неотступно, ибо «царство Божие силою нудится и употребляющие усилия восхищают его» * Конечно, искание не всегда выливается в форму целого жизненного периода и может оставаться категорией чисто внутренней, пребывая в одних духовных измерениях и внешним образом не выражаясь. Но тогда мы имеем *ровную* линию жизни и благодатную наличность высших даров в спокойном «перманентном» акте *обладания* ими. Таковы, напр., Гете и Пушкин! Не то у Платона и не о том говорит море лавы, к анализу коего мы приступаем. Вторая речь Сократа — это взлет, это взрыв, это извержение. Как ни высок общий уровень Платоновых произведений, как ни многочисленны снежные вершины отдельных его постижений — этот поток дифирамбического вдохновения возвышается над самым высоким у Платона и, главное, существенно отличается от всех других вершин Платоновой мысли. Про всякое другое постижение Платона можно сказать то, что Тютчев говорит о радуге:

Она полнеба охватила
И в высоте *изнемогла* **.

Ибо и величайшие из постижений Платона, расцветая в силе и славе в каких-то первых надземных сферах, далее начинают бледнеть и убывать, в буквальном смысле *изнемогая* и расплываясь. Оттого так труден Платон для понимания и еще труднее для изложения. Те — другие вершины, *изнемогая* в полете, замерзают, покрываются снегом, ибо достигают пустынного, разреженного холода первых надземных сфер. Больше того, они окутываются «туманом», теряют четкие очертания и сливаются с общею неопределенностью мглистого неба. Из этого тумана и возникает иллюзия закономерности, с какою Наторп перетолковывает ирреалистически вершинную онтологию Платона***. Вершина же, к изучению коей мы приступаем, обладает совершенно иными свойствами. Снега и холода оставляются ею внизу. Вверху она вспыхивает пла-

менем величайшего извержения. Это и придает ей исключительное своеобразие. Другие вершины «изнемогают». Эта же расцветает и достигает полной своей силы лишь у «предела», лишь у заветного порога и, достигнув его, как бы «представляется» и начинает выбрасывать вниз поток огненных ударов. Другие вершины стремятся вверх, уходят ввысь и застывают в своей отрешенности. Для этой же стремление вверх и достижение небывалой высоты — лишь *половина* пути. Далее идет *нисхождение*, огненный возврат, смыкание «золотой цепи». Там уединенный, угрюмый, упорный платонический $\delta\delta\delta\ \acute{\alpha}\nu\omega$, здесь с восторженным и мгновенным взглядом соединяется блистательный и торжественный $\delta\delta\delta\ \kappa\acute{\alpha}\tau\omega$ * В расплавленной массе вулканического постижения пылающая сердцевина земли опознается тождественной с раскаленной сущностью Солнца. Это постижение и образует смыкающееся кольцо и *внутренний* перегиб в линии духовного устремления. Собственно говоря — этот внутренний перегиб есть черта безусловного своеобразия платонизма и безусловной его *новизны*. «Путь вверх» — от явлений к сущностям, от феноменов к ноуменам был проложен в главных своих линиях и древнейшей греческой мыслью. И Платон при всей гениальности своих «восходящих» теорий имел в этом отношении многих великих и величайших предшественников. Не то с «путем вниз». Достигнув сущностей, предшествующая Платонову мысль решительно не знала, что делать дальше и как из сущностей снова возвратиться к явлениям. Если элейцы после своей отрешенной метафизики строили спокойно «физические» теории, то это был не внутренний выход к явлениям из самого существа метафизического принципа, а попытки до той же самой метафизики добраться с другого конца и, так сказать, достроить арку, исходя из другого ее основания. Метафизических же материалов для соединения двух оснований и для внутреннего преодоления решительного дуализма между миром явлений и миром сущностей у них не было. Но мы можем сказать больше: сам Платон во всю длительную эпоху «надпещерия» знал только путь вверх и все его умозрительное творчество стояло под знаком «восхождения», причем условия его жизни и свойства его темперамента придали его «восходящим» теориям особый, уже не раз подчеркнутый нами «мироненавистнический» и «мироубегающий» характер. Поэтому свойства вершины, которую нам предстоит изучить, отличаясь в равной мере и от всех

вершин предшествующей греческой мысли и от всех вершин предшествующей мысли Платона, заставляют нас предположить, что были *достаточные духовные основания* к тому, чтобы новый синтетический момент «пути вниз» был найден именно Платоном, т. е. тем мыслителем, который с особенной страстностью и с особенной силою сумел пройти до конца внутреннего перелома путь «восхождения».

И если действительно во второй речи Сократа мы имеем дело с платоническим «путем вниз» и если путь этот внутренне предопределяется особенностями предшествующего духовного устремления Платона,— тогда, рассматривая «состав» извергнутой лавы, мы имеем право сделать целый ряд важных выводов об условиях, при которых извержение произошло, и о причинах, его вызвавших. В самом деле, внутренний перегиб, коим самым общим образом характеризуется вторая речь Сократа, есть не что иное, как выход из сущностей к явлениям, иначе говоря, *связь* явлений с сущностями, устанавливаемая не снизу, а *сверху*, не из явлений, а из самых сущностей. Другими словами, *связующий принцип* опознается как принцип высший и небесный, как принцип божественный и онтологический, а не только как принцип, стоящий между горним и земным. Этот принцип во второй речи Сократа получает наименование *Эроса*, и таким образом мы имеем все основания заключить, что «внутренний перегиб», коим характеризуется новая и величайшая вершина Платоновой мысли, есть не что иное, как новое постижение сущности *связующего принципа*, и таким образом это подчеркнутое, облеченное в форму палинодии исповедание высшей силы и высшей правды связующего сына Киприды своею взволнованностью, своею внезапностью, своею «одержимостью» свидетельствует, что тут мы имеем дело с *поворотом*, с глубочайшим жизненным *перерешением*, и это бросает самостоятельный свет на предшествующую эпоху, позволяя нам «реконструировать» то, что этим поворотом отменялось, преодолевалось. Если б у нас не было никаких данных о борении Платона с Эросом в период надпещерия, мы бы должны постулировать его из рассмотрения одних особенностей второй речи Сократа и установить, что в предшествующий период была какая-то загадочная «задержка» в отношениях Платона к связующему принципу, что-то его «стесняло» и «останавливало», а потом все эти плотины и заграждения были снесены каким-то внутренним собы-

тием, и бурный разлив освободившегося от всех преград вдохновения мы видим во второй речи Сократа.

Делая эту гипотетическую реконструкцию, мы хотим показать, что есть как бы внутренняя проверка тех результатов, которые мы установили раньше. Если чисто филологический интенсивный анализ некоторых текстов привел нас к установлению целой эпохи *борения с Эросом*, то ныне о том же самом говорит нам предварительное рассмотрение первой бросающейся в глаза особенности второй речи Сократа. Это как бы две половинки одного целого, из коих каждая говорит о своем восполнении и внутренне к нему устремляется. Исповедание греха предшествующего отрицания требует положительного признания божественной сущности связующего принципа, это же признание, рассмотренное в самом себе, предполагает предшествующее отрицание.

Но вот вопрос, который мы, конечно, еще и не думали решать: *действительно ли* во второй речи Сократа мы имеем «внутренний перегиб», т. е. тот платонический переход от сущности к явлению, о коем мы пока сказали в самой общей и предварительной форме, скорее для того, чтобы подойти к формулировке вопроса, нежели для какого-нибудь ответа? *Действительно ли* эта вершина Платоновой мысли так принципиально и решительно отличается от предшествующих его постижений?

Поставить этот вопрос для нас важно по двум основаниям. Во-первых, его постановка должна сообщить стройность отдельным анализам различных черт, встречающихся во второй речи Сократа, и объединить разрозненные соображения по поводу различных частных в одно целое. Это относится к тому, что ныне называют логикой «выражения». Но для нас важнее другая сторона, относящаяся к логике *самого исследования*. Ведь вопрос об особенных и исключительных свойствах второй речи Сократа совпадает с основным вопросом всей нашей работы о верховном постижении Платона, и если в Сократовой палинодии мы имеем подлинный внутренний выход от сущности к явлению и то, что мы назвали платоническим «путем вниз»,— в таком случае *эта палинодия и будет искомой нами солнечной записью*, ибо помимо всех данных, приведенных нами до сих пор, художественно, мистически, идеологически подготовлявших нас к солнечному сообщению,— существо Сократовой палинодии будет в таком случае внутренне совпадать с существом солнечного постижения. Существо же последнего

нам известно *точно* все из того же мифа о пещере. «Восторжение души в место — мыслимое» приводит к познанию величайшей из идей — идеи Блага. «На пределах ведения, — говорит здесь Платон, — идея Блага едва созерцается; но, ставши предметом созерцания, дает право умозаключить, что *она во всем есть причина всего правого и прекрасного, в видимом родившая свет и его господина, а в мыслимом сама госпожа, дающая истину и ум*» (517 ВС). Итак, «восторжение ума в место мыслимое» или солнечное постижение, говорит Платон, находится на пределах ведения. Это необозначимая, не для всех открытая область постижения, наоборот, нечто весьма мало и редко доступное. Но в случае, если достижение этой области ведения (через восторжение ума) осуществляется, — тогда становится ясным, что высшая точка горнего мира идеи Блага есть причина всего правого и прекрасного в мире нашем. Другими словами, «все правое и прекрасное» в являемом реальным образом *связано* с правым и прекрасным в самом себе. И для того чтобы не было никаких сомнений, Платон раскрывает еще определеннее и частнее свою мысль. В порядке реальном («в видимом») идея Блага родила свет и его Господина (т. е. Солнце), в порядке идеальном (в мыслимом) она есть сама «госпожа, дающая истину», т. е. начало державно-онтологическое, и, наконец, в порядке идеально-реальном (в субъекте видящем и мыслящем) она есть реальная причина самых его умственных и воспринимающих способностей («ума»). Другими словами, тройным образом *действует* горний мир в мире нашем: феноменологически, онтологически, гносеологически, — в явлениях, в сущностях, в процессах познания. Тройное действие есть тройная связь, а т. к. действие идет свыше, то и связь, им устанавливаемая, есть связь божественная, истинная, достойная почитания. Таким образом, существо солнечного постижения, сообщаемое нам самим Платоном в мифе о пещере, состоит в труднейшем уразумении божественных *связей* и особого единства между горним и дольным, между земным и небесным, между сущим и являемым. И, если во второй речи сообщается восторженное постижение именно *этих* связей, в период надпещерия радикально заподозренных и отвергнутых, в таком случае становится совершенно доказанным совпадение только что поставленного нами вопроса об особенностях Сократовой палинодии с основным вопросом нашей работы. И нам уже не придется доказывать и показывать,

что вторая речь Сократа есть искомая нами пропавшая грамота платонизма, это станет само собою ясным и очевидным, если мы покажем и докажем, что анализируемая речь есть и торжественное *нисхождение* горнего мира, раньше мыслившегося безусловно отрешенным от мира земной действительности. Каждая новая черта «нисхождения» будет поэтому чертой «солнечности», прямо и без всякого посредства вещающей нам об основной гелиофании*, пережитой Платоном, и, раскрывая «нисходящий» характер второй речи Сократа, мы будем раскрывать *существо искомого нами «солнечного постижения»*.

Теперь вопрос формулировался определенно и точно; попробуем же во всеоружии достигнутых результатов приступить к его разрешению.

Мы видели уже, что произнесение второй Сократовой речи Платон обставляет важнейшими для ее уразумения конкретно-религиозными условиями. Ее «начало движения» — *некий полуденный глас*, послышавшийся Сократу и подвигнувший его на положительное очищение от неправого, отрицание Эроса. Ее *внутренняя форма* — классическая «Стезихорова» *палинодия*, ставящая отрицательную частицу «не» предшествующим утверждениям и тем переходящая от них к утверждениям диаметрально противоположным. Кроме этих рассмотренных нами художественных деталей, вторая речь Сократа предвъяряется еще целым рядом значительнейших черт и подробностей, выяснение коих совпадает с двойной нашей задачей, которая теперь слилась в задачу единую: исследовать Сократову палинодию и тем самым расшифровать верховное постижение Платона.

Прежде всего — предварительный и чрезвычайно существенный ответ на основной *антропологический вопрос*, поставленный в *введении*. Сообщив о полуденном гласе, Сократ говорит: «Видно, и я — провещатель, конечно, неважный, однако ж, как плохие грамотеи, для себя одного достаточный. Теперь хорошо знаю свой грех. Так вот, друг мой, душа есть нечто провещающее». Во введении Федр спрашивал: правилен ли рассказ о похищении Орифии. На что Сократ вместо ответа универсализировал вопрос и дал ему истинно-философскую форму. Что такое человеческая природа? Не мифологична ли она сама? Ныне Сократ подходит в упор к поставленному тогда вопросу и дает на него ясный и определенный ответ, потом получающий богатое развитие в его второй речи.

«Душа есть нечто провещающее». «Провещающее» (μαρτυρόν τι) и значит стоящее в некоей органической связи с миром божественных сущностей. В природе человеческой душа есть нечто, объединяющее с горним миром истинного знания, истинной мудрости. Горний мир и человеческая душа имеют какое-то таинственное, пока неопределяемое, но живое *сообщение*, благодаря коему человек, выходя из обычного своего сознания, способен твердо и определенно знать некие важные истины о мире сверхъестественном («теперь хорошо знаю свой грех»).

В этом ответе обращает на себя внимание его необычайная *конкретность*. Общее положение — «душа есть нечто провещающее» на глазах читателя *возникает* из другого более коренного и частного суждения: «видно, и я — провещатель». Последнее суждение есть простое «констатирование» или свидетельство внутреннего опыта. Общее положение о душе-пророчице поэтому есть не вывод, не дедукция из других общих положений, а *конверсия единичного суждения, кафолически истолкованного*. Сократ слышит полуденный глас и самый факт этого слышания переживает как прикосновение своей души к вышнему миру мудрых и подлинно знающих существ. Это же состояние живой прикосновенности к вышнему миру наименовывает состоянием пророчесственным, «мантическим»*. Но так как в составе самого «мантического» состояния нет никаких указаний на то, что оно связано с Сократом в его единичности, а наоборот, его внутренняя кафоличность говорит, что оно есть явление непостижимо-разумное, т. е. потенциально всеобщее, то Сократ с полной обоснованностью «обращает» суждение «видно, и я — провещатель» в общее положение: «душа есть нечто провещающее».

Это бросает свет на глубочайшие *источники* Платоновой философии. В данном случае, весьма типическом, мы имеем налицо *кафолическое истолкование данных внутреннего опыта*. Истинно завоевывающим началом в процессах познания, расширяющим область раньше познанного, открывающим нечто положительно *новое*, является здесь не наблюдение и «индукция», не конструирование «сложных» понятий, не диалектическая ловкость в испробовании возможных «комбинаций» различных уже имеющихся элементов познанного А, В, С... N, а некоторое первоначальное движение духа, которое ставит познающего в *новое реальное соотношение* с сущим, именуемое «постижением» и обра-

целостно-«мантический» факт внутреннего опыта. Диалектика является не орудием познания, а *орудием кафолического истолкования*, т. е. орудием вторичного, в широком смысле рефлексивного «усвоения» и выражения постигнутого. Первоначальным, поистине коренным считается самопостижение, т. е. неразложимый факт внутреннего опыта. Сознание постигающего рассматривается здесь как своего рода *внутренние Дельфы*. Душа-«пророчица» имеет реальное сообщение с «нисходящим в нее божественным миром» и, впадая в «одержание» им, становится причастной тому высшему и безусловному ведению, которое для человеческого духа и для человеческого восприятия звучит глухо, темно и непонятно. Тогда-то и исполняют свою органическую роль «жрецы философской рефлексии», которые, приступая к темным вещаниям души, переживающей постижение, кафолически его истолковывают и при посредстве диалектики переводят в термины дневного «логического» универсального сознания.

Эта общая пифическая характеристика человеческой души*, имманентно содержащаяся в описании Сократова переживания полуденного гласа, приоткрывает многое во внутренних истоках платонизма, показывая, что философия Платона есть диалектически истолкованная запись внутреннего опыта и в своем глубочайшем остове сводится к ряду значительных внутренних *постижений*. Но особенно уместна она как художественно правдивое и убедительно наглядное предварение дифирамбического сообщения Сократовой палинодии. Ибо последняя вся посвящена основному «пифическому» событию Платоновой жизни, кафолическим истолкованием коего занято последующее философствование Платона. Таким образом, маленькая сценка с мантическим переживанием Сократа приобретает великий ознаменовывающий смысл, символически точно повторяется в величественных и подавляющих размерах мантического содержания Платонова духа. Мы можем это утверждать с тем большим основанием, что, как увидим ниже, теория «мании»**, с коей Сократ начинает свою речь, подтверждает все детали только что сделанного расширенного толкования «конверсии» Сократа, из: «видно, и я—провещатель»,—«душа есть нечто провещающее».

Вторая черта, обращающая на себя внимание

Федра, свершаемое Сократом в значительных словах его второй речи. Неоплатоники придавали значение *содержанию* этого переименования. «Итак, прекрасный мальчик,— говорит Сократ,— отметь себе, что первая моя речь обращена была к Федру Питоклову Мирринузийцу, нынешняя же обращается к Стезихору Эвфемову Имерейцу». Неоплатоники толковали: Федр Питоклов Мирринузиец — верхогляд, честолюбец, неженка; напротив, Стезихор Эвфемов Имереец — установитель хора, муж доброй славы, ведающий таинство Эроса. Считая правильным это истолкование, мы тем не менее придаем особое значение не смыслу полушутливых словообразований Платона, а самому факту переименования, мотивам, его вызвавшим. Услышав полуденный глас, Сократ пережил *коренное изменение своего сознания*, мгновенно и внезапно унесшее его от «эротоборческих» утверждений его первой речи к новым речам с противоположным смыслом. Это изменение не коснулось Федра — и вот своим переименованием Сократ требует *такого же изменения* от своего собеседника. «Транссубстанциация» мысли, свершившаяся в Платоне в отношении эротической проблемы, ознаменованная «палинодией» Сократа, для своего сообщения требует «переворота» от слушающего и свободного отхождения от буквального и порабощающего смысла двух предыдущих «бесстыдных» речей. С виду шутливое обращение связано, таким образом, с глубоко-серьезною мыслию, и мы ничего не потеряем, если требование, обращенное к Федру, перенесем на всякого читателя второй речи Сократа и призовем его к сугубому вниманию и к той внутренней, сочувственной и вникающей «установке» сознания, без коей вообще невозможны акты понимания и усвоения чужих постижений.

(Окончание следует)

ПРИМЕЧАНИЯ

Настоящий том сочинений Владимира Францевича Эрна является первым переизданием трудов философа в СССР¹. Отбор текстов осуществлен с целью познакомить читателя с различными направлениями творчества В. Ф. Эрна: занятиями в области философии, истории философии, политической публицистики. Материал расположен в хронологическом порядке.

Работы печатаются по последним прижизненным публикациям.

Орфография и пунктуация публикуемых текстов по возможности приближена к нормам современного русского литературного языка; однако при общей унификации текста сохранены некоторые особенности авторского стиля, несущие смысловую нагрузку. Орфография имен собственных, названия периодических изданий, литературных произведений не приводятся в соответствие с современными нормами. Конъектуры отмечены угловыми скобками.

Мы выражаем благодарность Н. В. Котрелеву, И. В. Борисовой, Б. П. Гинзбургу, Е. П. Чистякову и А. С. Немзеру за помощь в работе над примечаниями, а также А. В. Панибратцеву, взявшему на себя труд по проверке древнегреческих текстов и их переводов.

БОРЬБА ЗА ЛОГОС

Сборник состоит из статей и рефератов, большинство из которых было ранее опубликовано.

Печатается по: Борьба за Логос. М., "Путь", 1911.

РАЗМЫШЛЕНИЯ О ПРАГМАТИЗМЕ

Впервые: Московский еженедельник. 1910. № 17. С. 39—54; № 18. С. 31—40.

С. 15 *Я слышу разума внушень,
Я возрождаюсь и хочу
Припасть к источникам творенья,
К живительному их ключу.

Гете «Фауст» I (перевод Б. Пастернака).

¹ В журнале «Вопросы философии» (1989. № 9) была опубликована статья В. Ф. Эрна «От Канта к Крупну».

**«Никто не вливает вина молодого в мехи ветхие» (др.-греч.) — Мк. 2, 22.

****Саул* (др.-евр. Шауль) — первый царь Израильско-Иудейского государства (приблизительно 1095—1055 гг. до н. э.). Его история изложена в книге Царств, 9—31. Пророк Самуил, встретив Саула, искавшего пропавших ослиц, «помазал его на царство и предсказал, что тот обретет дар пророчества. Предсказание исполнилось: «Сошел на него Дух Божий, и он пророчествовал среди них. Все знавшие его вчера и третьего дня, увидев, что он с пророками пророчествует, говорили в народе друг другу: что это случилось с сыном Кисовым? Неужели и Саул во пророках?» (I Цар. 10, 10—11). Последняя фраза стала поговоркой, которая употребляется для выражения удивления по поводу неожиданного изменения в поведении или высказываниях кого-либо.

*****Прѣѣма* (др.-греч.) — дело, действие; событие; предмет, вещь; отношение.

С. 16 **A fortiori* (лат.) — «исходя из более весомого», тем более; и подавно.

***Джемс Уильям* (1842—1910) — американский философ и психолог, один из основателей прагматизма. Эрн упоминает его работы: «Principles of psychology» (V. 1—2. N.-Y., 1890) — один из основных трудов Джемса (в рус. пер.: «Научные основы психологии». Спб., 1902) и «The Varieties of Religious Experience. A study in human nature, being the Gifford lectures of naturae religion delivered at Edinburgh in 1901—1902» (L. 1902) (в рус. пер.: «Многообразие религиозного опыта». М., 1910).

С. 17 **Fiat!* (лат.) — Да будет! Да свершится!

С. 18 *Джемс У. Прагматизм. Спб., 1910. С. 62.

С. 19 *Джемс У. Прагматизм. С. 72.

***Raison d'être* (фр.) — разумное основание, смысл.

****Globus intellectualis* (лат.) — универсум человеческих знаний.

С. 20 *Джемс У. Прагматизм. С. 33, 38.

***Инструментализм* — учение американского философа *Джона Дьюи* (1859—1952), разновидность прагматизма, рассматривающее идеи и понятия не как отражения объективной действительности, а как орудия, инструменты для приспособления к изменяющимся условиям среды в целях обеспечения успеха в данной ситуации.

***Карлейль Томас* (1795—1881) — английский философ, историк, писатель и публицист. Критик буржуазного парламентаризма с позиций феодального социализма.

****«Об обращении небесных сфер».

******In statu nascendi* (лат.) — в состоянии зарождения, возникновения.

С. 21 *Соловьев В. С. «В тумане утреннем неверными шагами...» (1885).

***In regum natura* (лат.) — в природе вещей.

***Неточная цитата из стихотворения А. С. Пушкина «Герой» (1830): «Тьмы низких истин мне дороже Нас возвышающий обман...»

****Иллюзионизмом называют различного рода философские учения, согласно которым пространственно-временной внешний мир есть только видимость, иллюзия, феномен мозга (напр., учение упаднишад, философские воззрения Шопенгауэра).

С. 22 *Геккель Эрнст (1834—1919) — немецкий естествоиспытатель, эволюционист, последователь и популяризатор учения Ч. Дарвина.

**Папини Джовани (1881—1956) — итальянский писатель и философ; в начале XX в. был сторонником прагматизма. «Как хорошо выразился молодой итальянский прагматист Папини, он [прагматизм — В. К., Е. А.] расположен посреди наших теорий, подобно коридору в гостинице. Бесчисленное множество номеров выходит в этот коридор. В одной комнате вы найдете человека, пишущего атеистический трактат; в ближайшей какой-нибудь другой человек молится на коленях о подании веры и силы; в третьей — химик исследует свойство тел; в четвертой — обдумывается какая-нибудь система идеалистической метафизики; в пятой — доказывается невозможность метафизики. Но коридор принадлежит всем; все должны пользоваться им; если желают иметь удобный путь, чтобы выходить и заходить в свои комнаты.

Таким образом, прагматический метод отнюдь не означает каких-нибудь определенных результатов — он представляет собой только известное отношение к вещам, известную точку зрения... (Джемс У. Прагматизм. С. 39).

***Мф. 10, 34.

С. 23 *Джемс У. Прагматизм. С. 13—17.

***Magister voluptatis* (лат.) — учитель наслаждения; в эпоху Возрождения это имя закрепилось за древнегреческим философом Эпикуром (341—270 до н. э.), который считал, что наслаждение, понимаемое как отсутствие страдания, является для человека единственным благом.

С. 24 *Ройс Джосайя (1855—1916) — американский философ, неогегельянец, представитель абсолютного идеализма, позднее — персоналистического плюрализма.

***Νεφέλοκομῆτιον* (др.-греч.) — «Тучекукушинск», в комедии Аристофана «Птицы» так называемый заоблачный «город кукушек», построенный птицами.

***Джемс У. Прагматизм. С. 30.

****Эрн цитирует рус. изд. труда английского философа-позитивиста Г. Спенсера «Научные основы нравственности» (Спб., 1892).

С. 25 *Bastanza! (итал.) — довольноно!

**Nebelkukusheim (нем.) — букв. «гнездо кукушки в тумане» — то же самое, что и «Тучекукушинск» (см. прим. ** к стр. 24), вымысел, утопия.

С. 26 *Милль Дж. Ст. Автобиография. М., 1896.

**Августин Блаженный. Исповедь.— Богословские труды. Т. 19. М., 1978.

***Curriculum vitae (лат.) — «путь жизни», хроника жизни, краткая биография.

С. 27 *Горгий (483—375 гг. до н. э.) — один из основателей софистической философии, ритор. Протагор (480/5—410/5 гг. до н. э.) — один из основателей софистики, известный ритор; довел диалектику Гераклита до крайностей релятивизма. Алкивиад (450—403 гг. до н. э.) — афинский государственный деятель и полководец, известный своим политическим авантюризмом; в юности — один из ближайших учеников Сократа. Аристофан (446—385 гг. до н. э.) — знаменитый афинский комедиограф.

С. 28 *Vona fide (лат.) — чистосердечно, простодушно, доверчиво.

**Realia (лат.) — реальность.

***Realiora (лат.) — высшая реальность.

С. 29 *Хорошо смеется тот, кто смеется последним (фр.).

С. 30 *Джемс У. Прагматизм. С. 49.

**Джемс У. Прагматизм. С. 69.

С. 32 *Regum naturae (лат., Ген.) — природы вещей.

БЕРКЛИ КАК РОДОНАЧАЛЬНИК СОВРЕМЕННОГО ИДЕАЛИЗМА

Впервые: Вопросы философии и психологии. 1910. № 3. С. 413—436.

С. 35 *Жуковский В. А. Отрывки из Илиады. Песнь 2.

**Эрн цитирует, очевидно в собственном переводе, сочинение Ф. Шеллинга «Философские исследования о сущности человеческой свободы» (1809); ср. в русском переводе: «Общий недостаток всей новой европейской философии с самого начала (он присущ уже философии Декарта) состоит в том, что природа для нее не существует и что она лишена живой основы» (Шеллинг В. И. Сочинения в двух томах. Т. 2. М., 1989. С. 106).

***Pro venia legendi (лат.) — на получение права читать лекции.— Процедура утверждения в звании доцента предполагала обязательное чтение пробных лекций.

С. 36 *Φύσις (др.-греч.) — природа, вещество, материал, естество. Εἶδος (др.-греч.) — идея, форма, образ. Энтелехия (др.-греч. ἐντελέχεια) — понятие философии Аристотеля, обозначающее актуальную действительность предмета, акта, в отличие от его потенции,

возможности бытия; понятие энтелехии близко к понятию формы и целевой причины; в психологии Аристотель определяет душу как энтелехию тела. Сперматические (семенные, осеменяющие) логосы (*др.-греч. λόγοι σπερματικοί*) — понятие стоической философии; обозначающее формообразующие потенции, изливающиеся из мирового Логоса и определяющие природу отдельных тел. *Natura archetypa* (*др.-греч., лат.*) — первообразная природа. *Natura creata creans* (*лат.*) — природа сотворенная, творящая; понятие, в средневековой философии обозначающее совокупность божественных идей, в соответствии с которыми и посредством которых осуществляется создание, сотворение мира телесных, материальных вещей.

***Res cogitans* (*лат.*) — мыслящее, мыслящая субстанция; *res extensa* (*лат.*) — протяженное, телесная субстанция; понятия философии Декарта.

***Бэкон Ф. Новый Органон, или истинные указания для истолкования природы (*Novum Organum, sive Indicia vera de interpretatione Naturae*. L., 1620, на лат. яз.) — главное философское сочинение Бэкона. Русский перевод см.: Бэкон Ф. Сочинения в 2-х томах. Т. 2. М., 1978.

С. 37 *«Есть бесы, которые не поддаются никакому заклятию, например, бес логики» (*фр.*).

С. 38 **Норрис Джон* (1657—1711) — английский теолог и философ, представитель школы «кембриджских платоников».

***Кольер Артур* (1680—1732) — английский философ. Очень сходный с берклианством, феноменализм Кольера сложился независимо от Беркли под влиянием Мальбранша.

****Major* (*лат.*) — главная (большая) посылка, *minor* (*лат.*) — малая посылка умозаключения; термины силлогистики.

****Универсальный ключ, или новое разыскание истины, состоящее в доказательстве несуществования и невозможности внешнего мира» (*англ.*). «Собрание выдающихся писателей, которые отрицают действительность своего собственного тела и всего телесного мира» (*нем.*).

С. 39 *Колледж Святой Троицы Дублинского духовного университета.

**Записные книжки Дж. Беркли, опубликованные профессором Единбургского университета А. К. Фрезером под названием «*Commonplace Book of Occasional Metaphysical Thoughts*» (L., 1871). Эрн цитирует Беркли в собственном переводе. Ср.: Философские заметки.— Беркли Дж. Сочинения. М., 1978. С. 39—48.

****Grimm E. Geschichte der Erkenntnisprobleme. Vom Bacon zu Hume*. Leipzig, 1890. Смирнов А. И. Философия Беркли. Исторический и критический очерк. Варшава, 1873. Блонский П. П. Проблемы реальности у Беркли. Киев, 1908. Книга Истомина не обнаружена.

С. 40 *Ср.: Беркли Дж. Сочинения. М., 1978. С. 102, 113—114.

**«Трактат о началах человеческого знания», пер. Е. Ф. Дебольской (Спб., 1905). Ср.: Беркли Дж. Цит. соч. С. 155.

С. 41 *Ср.: Беркли Дж. Цит. соч. С. 156.

*Ср.: Беркли Дж. Цит. соч. С. 157.

***Ср.: Беркли Дж. Цит. соч. С. 157—158.

*****Numen* (лат.) — имя, наименование; видимость, форма. *Numen* (лат.) — божество, знак божественного могущества.

С. 43 *Ср.: Беркли Дж. Цит. соч. С. 172—173.

С. 44 *Ср.: Беркли Дж. Цит. соч. С. 186.

С. 45 **Τόνος* (др.-греч.) — напряжение, сила, мощь, энергия.

**Для понимания того, что Эрн понимает под «меоническим рационализмом», следует иметь в виду постоянно подчеркиваемое им противопоставление *Ratio* и *Λόγος*'а. Он противопоставляет эти два понятия как рассудок и разум и трактует их в соответствии со славянофильской традицией. Рационализм, присущий западноевропейской философской традиции, как полагает Эрн, анализирует мир чисто рассудочно, отрываясь от живой связи с бытием, и вследствие этого приходит к «меонизму», то есть ирреализму (др.-греч. *μη ὄν* — небытие). Опираясь на Шеллинга, Эрн обвиняет западную философию нового времени в утрате понятия природы как живого бытия; рационализм схематизирует действительность, лишь формулируя понятия и законы и замыкаясь в их пределах. Таким образом, меонизм западной философии с неизбежностью следует из потери связи с бытием. Напротив восточному логизму, по мнению Эрна, присущ онтологизм, то есть насыщенность бытием. Но логос как разум — это луч, исходящий от Логоса божественного. Познание истины силами логоса означает вместе с тем усвоение божественной силы, исходящей от Логоса, «становление в Истине». Так чистое познание становится проводником религиозного начала, предполагает духовное восхождение к Богу.

С. 46 *«Сейрис, или Цепь философских размышлений и исследований» (1744). Русский перевод см.: Беркли Дж. Цит. соч. М., 1978. С. 465—508.

С. 47 *См. прим. * к стр. 36.

***Ланге Фридрих Вильгельм* (1828—1875) — немецкий философ и экономист, предшественник неокантианства. *Коген Герман* (1842—1918) — немецкий философ, основатель и глава марбургской школы неокантианства. *Авенариус Рихард* (1843—1896) — швейцарский философ, один из основоположников эмпириокритицизма. *Виндельбанд Вильгельм* (1848—1915) — немецкий философ, глава баденской школы неокантианства. *Риккерт Генрих* (1863—1936) — немецкий философ, один из основателей баденской школы неокантианства.

****Лосский Николай Онуфриевич* (1870—1965) — русский философ, представитель интуитивизма и персонализма.

*****Шуппе Вильгельм* (1836—1913)₁₈₄*Леклер Антон* (1848—1895),

Шуберт-Зольдери Рихард фон (1852—1938), *Ремке Йоханнес* (1848—1930), *Кауфман Макс* (?—1896) — немецкие философы, представители имманентной школы. «Журнал имманентной философии» издавался с 1895 по 1900 г.

С. 48 *Μή ὄν (*др.-греч.*) — небытие.

***Desideria* (*лат., мн. ч.*) — пожелания.

***«*Prolegomena zu einen künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*» (Riga, 1783). Очевидно, Эрн цитирует эту работу Канта в переводе В. С. Соловьева («Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей возникнуть в смысле науки». М., 1893. С. 66—67).

С. 49 *«Теоретико-познавательная логика» (1878).

С. 50 **Ео ipso* (*лат.*) — тем самым.

**Леклер А. К монистической гносеологии. Спб., 1904 (пер. с нем. Алексея Ремизова).

С. 51 **Esse-percipi* (*лат.*) — существовать—быть воспринимаемым.

**«Основания теории познания и логики» (1894).

С. 53 **In abstracto* (*лат.*) — в отвлечении, отвлеченно, абстрактно.

***Contradictio in se* (*лат.*) — противоречие в себе, внутреннее противоречие.

С. 54 *Принимать солому понятий за зерно вещей (*фр.*).

**Schuppe W. Die Bestätigung des naiven Realismus. Offener Brief an Herrn Prof. Dr. Richard Avenarius.— Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie. Bd. XVII. 1893. (Основание наивного реализма. Открытое письмо господину проф. докт. Рихарду Авенариусу.)

***В русском переводе: Соллипсизм.— Новые идеи в философии. 1913. Сб. 6.

*****Вундт Вильгельм* (1832—1920) — немецкий психолог, физиолог, логик, философ и языковед. Цитируется его работа «О наивном и критическом реализме. Имманентная философия и эмпириокритицизм» в русском переводе (М., 1910; пер. с нем. А. М. Бодена).

ПРИРОДА ФИЛОСОФСКОГО СОМНЕНИЯ

Впервые: Вопросы философии и психологии, 1910, № 5. С. 309—324.

С. 55 *Вяч. Иванов «Вечные дары» (Кормчие звезды. Спб., 1903).

**Атараксия (*др.-греч. ἀταραξία*) — отсутствие волнений, невозмутимость, бесстрашие. Понятие философии Эпикура.

С. 56 **Бейль Пьер* (1647—1706) — французский философ и публицист, представитель раннего Просвещения; от идей веротерпимости перешел к скептицизму. *Эригена* (Эриугена) *Иоанн Скот* (ок. 810—ок. 877) — средневековый философ, по происхождению ирландец, один из основателей средневекового реализма.

**Sui generis (лат.) — своего рода.

***Ср.: Соловьев В. С. Сочинения в двух томах. Т. 1. М., 1988. С. 746—753.

****Лопатин Л. М. Положительные задачи философии. Ч. II. М., 1914.

С. 57 *Акаталепсия (др.-греч. ἀκαταληψία) — непостижимость, непознаваемость.

**«Первая единая высказывающая речь — это утверждение, затем — отрицание» (др.-греч.).— Аристотель. Об истолковании. Гл. 5. 17 а 5—10. Пер. дан по: Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 2. М., 1978. С. 96. Эрн цитирует по книге немецкого теолога и историка античной философии Эдуарда Целлера (1814—1908) «Die Philosophie der Griechen» (6 Bde., 1844—1852).

С. 58 *Энтимема (от др.-греч. ἐνθυμέομαι — мыслить, размышлять) — сокращенный силлогизм, в котором опущена одна из посылок или заключение.

**Ἐν θυμῷ (др.-греч.) — в сознании.

***Ἰσοσθένεια τῶν λόγων (др.-греч.) — равносильность утверждений.

****«Энтимема есть именно силлогизм из вероятного или из знака» (др.-греч.).— Аристотель. Первая аналитика. Кн. II. Гл. 27. 70 а 5—10. Пер. дан по: Аристотель. Соч. в четырех томах. Т. 2. С. 252. Эрн цитирует по книге: Kappes M. Aristoteles Lexikon. Paderborn, 1894.

С. 59 *Nihil negativum (лат.) — отрицательное ничто; nihil privativum (лат.) — частное ничто.

**Зигварт Христоф (1830—1904) — немецкий логик, философ-неокантианец; автор двухтомного труда «Логика» (1873—1878; в русском переводе: Спб., 1908—1909). Тейхмюллер Густав (1832—1888) — немецкий филолог и философ, представитель христианского персонализма. Эрн цитирует его книгу «Die wirkliche und die scheinbare Welt. Neue Grundlegung der Metaphisik» (Breslau, 1882) (Действительный и иллюзорный мир. Новые основы метафизики).

***Wundt W. Logik. 3 Bde., 1880—1883.

****Джевоис Уильям Стэнли (1835—1882) — английский логик, экономист, статистик. Эрн цитирует его работу «Основы науки. Трактат о логике и научном методе» (1874; русский перевод М. А. Антоновича, 1881). Де-Морган Огастес (1806—1871) — шотландский математик и логик. Эрн цитирует книгу Л. Льяра «Английские реформаторы логики XIX в.» (Спб., 1897; пер. с 3-го фр. издания И. Давыдова).

С. 60 *Pia fraus (лат.) — благочестивый обман, «святая ложь».

С. 61 *Auctor (лат.) — основатель, создатель, творец; писатель, автор.

** Ср.: Юм Д. Исследование о человеческом познании.— Сочинения в двух томах. Т. 2. М., 1965. С. 5—170. Диалоги о естественной религии. Цит. соч. С 445—564.

С. 62 **Ens rationis* (лат.) — мыслимое сущее; *ens imaginationis* (лат.) — воображаемое сущее.

С. 63 *«Ибо и теперь и прежде удивление побуждает людей философствовать» (др.-греч.).— Аристотель. Метафизика. Кн. I. Гл. 2. 982 б 10—15. Пер. дан по: Аристотель. Цит. соч. Т. I. С. 69.

С. 65 *Истинные продолжатели любой доктрины это те, кто ее отрицает (итал.).

***Τόπος* (др.-греч.) — понятие стоической физики, означающее напряжение, интенсивность космического духа (пневмы), имеющее различные степени.

С. 66 *Автор имеет в виду библейский эпизод, в котором Иосиф истолковывает сон фараона: «И вот вышли из реки семь коров хорошим видом и тучных плотью, и паслись в тростнике. Но вот, после них вышли из реки семь коров других, худых видом и тощих плотью, и стали подле тех коров, на берегу реки. И съели коровы худые видом и тощие плотью семь коров хороших видом и тучных» (Быт. 41, 2—4).

***Reductio ad absurdum* (лат.) — сведение к нелепости (прием опровержения).

****Ex nihilo nihil fit* (лат.) — «Из ничего ничто не происходит». — Лукреций. О природе вещей. I. 146.

*****Θεὸς ἀπὸ μηχανῆς* (др.-греч.) — бог из машины (неожиданная развязка).

С. 67 **In actu* (лат.) — актуально, в действии, в действительности.

***Πρῶτον κίνησιν* (др.-греч.) — перводвижитель.

С. 69 *В античной традиции Порос — олицетворение богатства, Пеня — олицетворение бедности. Миф о рождении Эроса от Пороса и Пеня вымышлен Платоном.

**Корибанты (от др.-греч. *κορυβάντης*) — жрецы и спутники Великой Матери богов (фригийской богини Кибелы или критской Реи), славящие ее в экстатических оргиях под звуки флейт и тимпанов (Платон. Сочинения в трех томах. Т. I. М., 1968. С. 515).

***«Пир» — Платон. Цит. соч. Т. 2. М., 1970. С. 95—156.

С. 70 **Mutatis mutandis* (лат.) — изменив то, что требует изменения; внеся необходимые изменения, с соответствующими изменениями.

НЕЧТО О ЛОГОСЕ, РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ И НАУЧНОСТИ

Впервые: Московский еженедельник. 1910. № 29. С. 31—40; № 30. С. 29—40; № 31. С. 33—44; № 32. С. 33—42.

Статья вызвала большое количество откликов: С. Франк. Философские отклики. О национализме в философии (Русская мысль. 1910. № 9. С. 162—171); его же. Еще о национализме в философии (Русская мысль. 1910. № 11. С. 130—137)); Б. Яковенко. Рецензия на книгу В. Ф. Эрн «Борьба за Логос» (Логос. 1911/12. № 2—3. С. 284—288); А. Белый. Неославянофильство и западничество в современной русской философской мысли (Утро России. 1910. № 247).

С. 71 *«Впрочем, по-моему, нечего спорить о названии» (*др.-греч.*).— Платон. Государство. VII. 533 D. Пер. дан по: Платон. Цит. соч. Т. 3. Ч. I. С. 345.

С. 72 *Соловьев В. С. «А. А. Фету» (19 октября 1884 г.).

***Lehrjahre* (*нем.*) — годы учения; *Wanderjahre* (*нем.*) — годы странствий. Имеются в виду романы Гете «Годы учения Вильгельма Мейстера» (1795—1796) и «Годы странствий Вильгельма Мейстера» (1821—1829).

***Слова Достоевского, о которых вспоминает Эрн, таковы: «Каковы у него <Расина> женщины! Пойми его. Расин не был Гений; мог \leq ли> он создать драмму! Он только должен подражать Корнелию. А Phèdre? Брат! Ты бог знает что будешь, ежели не скажешь что это не высшая, чистая природа и поэзия. Ведь это Шекспировский очерк, хотя статуя из гипса, а не из мрамора» (Достоевский Ф. М. Письма. Т. I. 1832—1867. М.-Л., 1928. С. 59).

С. 74 *Фиваидские пустынники — христианские монахи-отшельники, поселившиеся в IV—V вв. в пустынной местности Фиваиды в Египте. *Св. Серафим Саровский* (1759—1833) — иеромонах Саровской пустыни, один из наиболее почитаемых представителей русского старчества. В миру — Прохор Мошнин, выходец из старинного курского купеческого рода.

**«Самая совершенная — философия святых» (*др.-греч.*).

***Неизвестный автор «Ареопагитик» — *Псевдо-Дионисий Ареопагит* (V — начало VI в.) — христианский неоплатоник, опубликовавший под именем Дионисия Ареопагита (афинянина, члена Ареопага, упомянутого в «Деяниях апостолов», 17, 34) сочинения (4 трактата и 10 посланий), где представлен неоплатонический вариант синтеза христианства с языческой философией. Учение Псевдо-Дионисия Ареопагита получило официальное признание в византийском православии первоначально благодаря его интерпретации византийским мыслителем и богословом *Максимом Исповедником* (ок. 580—662). *Григорий Нисский* (ок. 335—ок. 394) — церковный писатель, один из виднейших представителей восточной патристики, самый крупный философ каппадокийской школы.

С. 75 *К «чаще, наполненной священным нектаром греков» (*лат.*).

С. 76 *«Мусает» — московское книгоиздательство, основанное в 1909 г. Э. К. Метнером на деньги немецкой меценатки Х. Фридрих;

издательство стало организационным центром русских символистов. Э. К. Метнер и его ближайшие сотрудники — Андрей Белый, Эллис — рассматривали группу философов-неокантианцев, стоявших за «Логосом» (1910—1914), всего лишь как временных союзников. Подробнее см.: Толстых Г. А. Издательство «Мусагет». — Книга: Исследования и материалы. 1988. Сб. 56. С. 112—133.

С. 77 *Мальбранш Н. Разыскания истины. Т. I. 1903. С. 25.

С. 78 *Δύναμις ὄν (др.-греч.) — возможное существо; ἐνεργεία ὄν (др.-греч.) — действительное существо.

**Вейнингер Отто (1880—1903) — австрийский философ; известен своей книгой по критике культуры «Geschlecht und Charakter» (Пол и характер) (1903).

С. 79 *«В начале было Слово» (др.-греч.) — Ин. 1, 1.

**«Я есмь сущий» (церк.-слав.) — Исх. 3, 14.

***«Мыслящее и постигаемое суть едины» (др.-греч.).

****Θεώσις (др.-греч.) — обожение, обожествление.

С. 82 *Гершензон Михаил Осипович (1839—1925) — историк русской мысли, критик и писатель. Эрн цитирует его работу «Жизнь Печерина». М., 1910. С. 46, 58.

**Паульсен Ф. Шопенгауэр. Гамлет. Мефистофель. Три очерка из истории пессимизма. Киев, 1902 (пер. с нем. С. Н. Зелинской).

С. 86 *Чичерин Борис Николаевич (1828—1904) — русский философ-гегельянец, теоретик государства и права, историк, публицист, общественный деятель.

С. 87 *См. прим. **** к стр. 56. Козлов А. А. Беседы с Сократом (4-я — 6-я). — Свое слово. Киев, 1889. № 2. С. 5—110. Трубецкой С. Н. Учение о Логосе и его истории. 1900.

**Яковенко Б. Итальянская философия последнего времени. — Логос. 1910. Вып. 2. С. 259—285.

***Ибервег Фридрих (1826—1871) — немецкий историк философии. Эрн упоминает здесь книгу; написанную Ибервегом в соавторстве с Максом Гейнце, — «История новой философии в сжатом очерке» (Grundriss der Geschichte der neuen Philosophie) (Спб., 1890; 2-е изд. в двух выпусках — Спб., 1898—1899).

С. 89 *Хиждеу Б. Григорий Саввич Сковорода. — Телескоп. М., 1835. Ч. XXVI—XXVII. Архимандрит Гавриил. История философии в России. Ч. 6. Казань, 1860.

С. 90 *Афазия — нарушение речи, возникающее при локальных поражениях коры левого полушария мозга.

**Неточная цитата из Ин. 1, 2: ...без Него ничто не начало быть, что начало быть».

С. 93 *Überwundener Standpunkt (нем.) — преодоленная (устаревшая) точка зрения; отжившая идея.

С. 95 **Natura creata non creans* (лат.) — природа сотворенная нетворящая; *natura creata creans* (лат.) — природа сотворенная творящая; понятия, введенные в европейскую философию И. С. Эриугеной в трактате «*De divisione Naturae*» (О разделении природы), где он говорит о существовании четырех природ: первая — природа несотворенная творящая — Бог как источник мирового процесса, вторая — природа сотворенная творящая — совокупность идей божественного ума, в соответствии с которыми и посредством которых происходит сотворение мира материальных, конкретных вещей, третья — природа сотворенная нетворящая — материальный мир, четвертая — природа несотворенная нетворящая — Бог как цель и результат мирового процесса.

С. 96 **Contradictio in adjecto* (лат.) — противоречие в определении.

С. 99 *Гессен Сергей Иосифович (1877—1962), Яковенко Борис Валентинович (1884—1948) — русские философы-неокантианцы, инициаторы издания журнала «Логос».

С. 100 *Кронер Рихард (1884—1974) — немецкий философ, эволюционировавший от баденской школы неокантианства через «философию жизни» к неогегельянству.

**Степун Федор Августович (1884—1965) — русский философ, близкий «философии жизни», историк и социолог культуры.

С. 103 **Ενεργεία* (др.-греч.) — филос.: осуществленная действительность, энергия, сила в действии.

***Πενία* (др.-греч.) — бедность; *πόρος* (др.-греч.) — изобилие. См. прим. * к стр. 69.

С. 104 **Realiter* (лат.) — реально; *nominaliter* (лат.) — номинально.

С. 105 **Règle du triangle* (фр.) — правило треугольника.

С. 106 *См. прим. * к стр. 62.

С. 108 *См. прим. * к стр. 70.

КУЛЬТУРНОЕ НЕПОНИМАНИЕ

Впервые: Русская мысль, 1910, № 10. С. 116—129. Ответ на статью С. Франка «О национализме в философии» (Русская мысль. 1910. № 9).

С. 109 *Сирах. 11, 7.

С. 111 **Differentiam specificam* (лат., Асс.) — специфическое отличие, видовое отличие — признак, отличающий предметы одного вида от предметов других видов, входящих в один и тот же род.

***Genus proximum* (лат.) — ближайший род — непосредственно более широкий класс предметов, в который в качестве вида входят рассматриваемые предметы.

***Эрн имеет в виду статью Н. А. Бердяева «Философская истина и интеллигентская правда», опубликованную в сборнике «Вехи» (М., 1909).

С. 113 *Соловьев В. С. Письма. Под ред. Э. Л. Радлова. Т. I. Спб., 1908. С. 59 (курсив В. Ф. Эрн).

С. 114 *Ср.: Критика отвлеченных начал. Гл. XLV «Вера, воображение и творчество как основные элементы всякого предметного познания» (Соловьев В. С. Сочинения в двух томах. Т. I. М., 1988. С. 717—734).

**Causa sui (лат.) — причина себя; в философской системе Спинозы, субстанция — причина самой себя.

***«Назадняки» — часто употреблявшееся В. С. Соловьевым ироническое обозначение реакционеров, противопоставлявших лозунгу прогрессистов «вперед» лозунг «назад».

****Лопатин Л. М. Князь С. Н. Трубецкой и его общее философское мирозерцание.— Вопросы философии и психологии. 1906. № 1. С. 49.

С. 115 *Лопатин Л. М. Лекции по истории новой философии. Ч. I. М., 1914.

С. 116 *Onus probandi (лат.) — бремя доказывания.

**Terminus technicus (лат.) — технический термин.

С. 117 *Plato scribens mortuus est. (лат.) — Умирая, Платон писал.

**См. прим. * к стр. 89.

***См.: Соловьев В. С. Соч. в двух томах. Т. I. М., 1988. С. 582—625.

****Творения Платона. Пер. с греч. В. Соловьева. Т. 2. М., 1903. Предисловие С. Н. Трубецкого.

С. 118 *Sit venia verbo (лат.) — с позволения сказать.

**Эрн В. Гносеология В. С. Соловьева.— Издательство «Путь». Сборник I: О Владимире Соловьеве. М., 1911. С. 129—206.

С. 120 *См. прим. * к стр. 78.

С. 124 *«Там, где нет печали и вздохов» (церк.-слав.) — неточная цитата из кондака 8 гласа (Чин погребения). Полный текст в русском переводе: «Со святыми упокой, Христе; душу раба Твоего там, где нет ни болезней, ни печалей, ни вздохов; но жизнь бесконечная».

С. 125 *Ἴδωλον (др.-греч.) — идол; εἰκώνη (др.-греч.) — икона, образ.

**Статья «Проблема власти» помещена в сборнике статей С. Л. Франка «Философия и Жизнь. Этюды и наброски по философии культуры» (Спб., 1910).

***Anima mundi (лат.) — душа мира.

****См. прим. * к стр. 95.

ИСХОДНЫЙ ПУНКТ ТЕОРЕТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

С. 127 *«Дайте мне опору, и я сдвину землю» (*др.-греч.*).

**Достоевский Ф. М. Пушкин (очерк). Дневник писателя. 1880. Гл. 2. Ср.: Достоевский Ф. М. ПСС. М., 1984. Т. 26. С. 139.

***Sub specie (*лат.*) — с точки зрения.

****Студенческое общество памяти кн. С. Н. Трубецкого было основано как Общество истории религии и философий при Московском университете в 1904 г. при активном участии В. Ф. Эрна, В. П. Свенцицкого, П. А. Флоренского, М. Вишняка и др.

С. 128 *«Размышления о первой философии».

С. 130 *Ср.: Соловьев В. С. Соч. в двух томах. Т. 1. М., 1988. С. 788.

С. 132 *Апперцепция (от *новолат.* adpercipere — дополнять восприятие) — в логике, теории познания, начиная с Лейбница и Канта, — осознанное восприятие.

С. 134 *Прῶτον ψεύδος (*др.-греч.*) — исходная ложь, ошибочная предпосылка.

С. 135 *Veracitas Dei (*лат.*) — правдивость Бога.

**Veritas = esse, esse = veritas (*лат.*) — истина = бытие, бытие = истина.

*** Fit (*лат.*, 3 л. ед. ч. наст. вр. от *fit*) — становится; est (*лат.*, 3 л. ед. ч. наст. вр. от *sum*) — существует, есть; fieri (*лат.*, *инф.*) — становиться; esse (*лат.*, *инф.*) — быть, существовать.

С. 136 *Ancilla theologiae (*лат.*) — служанка богословия; ancilla scientiae (*лат.*) — служанка науки; ancillabitur (*лат.*, 3 л. ед. ч. I буд. вр. от *ancillor*) — будет служанкой, будет служить.

**«Пятый род <бытия> разум открывает только в человеческой природе. Лишившись вследствие греха достоинства божественного образа, в чем состоит сущность <человеческой природы>, она заслуженно перестала быть, а потому говорится, что она не есть. Будучи восстановленной милостью едиnorodного Сына Божия, она вновь обретает свое сущностное состояние, в котором была основана согласно образу Бога, следовательно, начинает быть». «О разделении Природы» (*лат.*).

***Сочинения Григория Саввича Сковороды, собранные и отредактированные Д. И. Багалеем. Харьков, 1894. 3-я пагинация, с. 5, 9 (курсив Эрн). В экземпляре этого издания, которым пользовался Эрн (собрание Н. В. Котрелева), на с. 5 против слов «...Знай, что мы целого человека лишены и должны сказать: «Господи! Человека не имам...» (курсив подлинника) — помета философа: Антр <опология>.

С. 137 *Πάντα ῥεῖ καὶ κινεῖται (*др.-греч.*) — все течет и движется.

**От *др.-греч.* ἀποδεικτικός — доказательный, убедительный. Философский термин, обозначающий высшую степень логической досто-

верности знания и характеризующий непреложную необходимость содержания тех или иных суждений и высказываний.

С. 140 **Лихтенберг Георг Кристоф* (1742—1799) — немецкий физик и писатель, защитник просвещения и приверженец Канта, мастер афористики.

***Cogitat ergo est* (лат.) — мыслит, следовательно, существует. *Esse* (лат.) — *здесь*: существование.

****Sensation* (англ.) — ощущение; *reflection* (англ.) — размышление, рефлексия.

*****Entitas* (лат.) — сущность. *Quidditas* (лат.) — «чтойность», бытие вещи; схоластический термин, соответствующий понятию формальной причины в философии Аристотеля. *Haecceitas* (лат.) — «этость»; термин Дунса Скота, подчеркивающий несводимость единичного существования к сущности.

*****Ср.: Соловьев В. С. Соч. в двух томах. Т. I. С. 781.

*****Ср.: Локк Дж. Сочинения. М., 1985. Т. I. С. 155.

*****Ср.: Беркли Дж. Сочинения. М., 1978. С. 153.

С. 141 **Impressions* (англ., мн. ч.) — впечатления; *ideas* (англ., мн. ч.) — идеи, мысли.

***In datis* (лат.) — в данном; *in quaesitis* (лат.) — в искомом.

****Actiones sunt suppositorum* (лат.) — действия суть объекты; *sensationes sunt suppositorum* (лат.) — ощущения суть объекты; *fundamentum relationis* (лат.) — основание отношения.

****Ср.: Юм Д. Соч. в двух томах. Т. I. М., 1965. С. 19—20.

*****Вундт В. Основания физиологической психологии. Т. 1—2. Спб., 1880—1881. Его же. Очерки психологии. М., 1912. Джемс У. Психология. Спб., 1896.

С. 143 **Баумгартен Александр Готлиб* (1714—1762) — немецкий философ школы Вольфа, родоначальник эстетики как особой философской дисциплины.

***Вольф Христиан* (1679—1754) — немецкий философ-рационалист, систематизатор философского наследия Лейбница.

***Эрн цитирует работы Когена «Комментарий к «Критике чистого разума» И. Канта» (1907) и «Этика чистой воли» (1904) — второй том трехтомного труда «*Sistem der Philosophie*» (Система философии).

****Яковенко Б. В. Теоретическая философия Г. Когена.— Логос. 1910. Вып. I.

С. 144 *Риккерт Г. Введение в трансцендентальную философию. Предмет познания. Киев, 1904.

***De omnibus dubitandum* (лат.) — во всем следует сомневаться.

***Риккерт Г. О понятии философии.— Логос. 1910. Вып. I. С. 40—41.

****Авенариус Р. Человеческое понятие о мире (пер. Н. Самсонова). М., 1909.

С. 145 *Лопатин Л. М. Философские характеристики и речи. М., 1911.

С. 147 *См. прим. **** к стр. 66 (лат.).

С. 149 *См. прим. * к стр. 134.

**«Разыскания истины» (1674—1675, рус. пер.: Спб., т. 1, 1903; т. 2 — 1906).

***«Монадология» (1714, изд. 1720, рус. пер. В. П. Преображенского, 1890).

С. 150 *Карлейль, подчеркивая свое отрицательное отношение к рационалистическим построениям, называл их «логической мельницей».

С. 154 *Льюис Джордж Генри (1817—1878) — английский журналист, литературный критик и философ-позитивист, последователь О. Конта. Большое распространение получила его «История философии...» (Т. 1—4. 1845—1846; рус. пер. 1863), где Льюис рассматривает историю философии как историю заблуждений, доказывающую невозможность иного пути познания, кроме позитивизма.

**Jemenfichisme (от фр. je m'en fiche — мне наплевать) — полное безразличие, наплевательство.

***Эрн имеет в виду книгу У. Джемса «Многообразие религиозного опыта» (М., 1910).

С. 155 *Δός πῆ στῶ (др.-греч.) — дай опору.

**Аутаркия (др.-греч. αὐτάρχεια — независимость, достаточность) — отсутствие потребностей и желаний, независимость, особенно от окружающих вещей и людей; способность к блаженству.

***Жуковский В. А. «Желание» (1811).

СОЦИАЛИЗМ И ПРОБЛЕМА СВОБОДЫ

Впервые: Живая жизнь. 1907. № 2.

С. 157 *Ср.: Энгельс Ф. Анти-Дюринг.— Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 20. М., 1961. С. 295.

С. 158 *Маккай (Маккей) Джон Генри (1864—1933) — немецкий поэт шотландского происхождения, ученик М. Штирнера, идеолог анархизма; цитируется его работа «Макс Штирнер, его жизнь и учение» (Спб., 1907).

**Реклю Жан Жак Элизе (1830—1905) — французский географ, социолог, теоретик анархизма, член I Интернационала (примыкал к бакунистам). Эрн цитирует его труд «Эволюция, революция и идеал анархизма» (М., книгоиздательство «Вега», 1906. С. 40, 48).

***Боровой Алексей Алексеевич (1875—1935) — русский экономист, публицист, теоретик анархизма. Цитируется его статья «Этическая ценность революционного мирозерцания» (Перевал, 1906. № 1. Ноябрь. С. 24).

С. 161 *Пругавин Александр Степанович (1850—1920) — русский историк и религиовед. Эрн ссылается на его книгу «Монастырские

тюрьмы в борьбе с сектантством (к вопросу о веротерпимости)» (М., 1906), но цитирует ее, очевидно, по памяти. У Пругавина (с. 52) речь идет о крестьянине Антоне Дмитриеве, просидевшем в одиночном заключении Соловецкого каземата 65 лет.

С. 163 **Carthago delenda est* (лат.) — Карфаген должен быть разрушен. Этими словами завершал свои выступления на любые темы в римском Сенате *Марк Порций Катон (Старший)* (234—149 гг. до н. э.).

С. 174 **Κατ' ἔξοχὴν* (др.-греч.) — по преимуществу.

С. 176 **Майя* — в ведийской мифологии — способность к перевоплощению, иллюзия, обман; в послеведийский период — божественная женщина; в вишнуизме и ряде других направлений древнеиндийского умозрения — иллюзорность бытия, действительность как греза божества и мир как божественная игра (Мифологический словарь. М., 1990. С. 327—328).

**Еккл. 1, 2; 12, 8.

***I Кор. 7, 31.

С. 182 **Токарский Ардалион Ардалионович* (1859—1901) — русский психиатр, психолог, специалист по гипнозу; цитируется его статья «Страх смерти».

С. 189 **Туган-Барановский Михаил Иванович* (1865—1919) — русский социолог и экономист, представитель «легального марксизма»; цитируется его работа «Очерки истории политической экономии и социализма». 4 изд. Спб., 1907. С. 98.

***Бертло* (Бертело) *Марселен* (1827—1907) — французский химик, автор работ по этике.

****Моррис Уильям* (1834—1896) — английский утопический социалист, общественный деятель, теоретик искусства, художник, писатель, автор утопического романа «Вести ниоткуда» (1891 г.).

С. 191 **Туган-Барановский М. И.* Цит. соч. С. 121.

С. 196 **Мечников Илья Ильич* (1845—1916) — русский биолог и патолог, автор трудов по проблемам старения. См. его работы «Этюды оптимизма» (М., 1907. С. 223) и «Этюды о природе человека» (3 изд., М., 1908. С. 147—168).

**Реминисценция романа И. С. Тургенева «Отцы и дети» (Собр. соч. в 12-ти томах. Т. 3. М., 1954. С. 294).

ИДЕЯ КАТАСТРОФИЧЕСКОГО ПРОГРЕССА

Впервые: Русская мысль. 1909. № 10.

С. 198 **Aurea prima sata est aetas* (лат.) — первым настал золотой век. — Овидий «Метаморфозы» I. 89.

С. 199 **Иустин (Юстин) Философ, Мученик* (II в.) — один из первых христианских апологетов. Его мировоззрение в значительной степени зависело от стоицизма, где *Λόγος* понимался как субстанциальное мировое начало — эфирно-огненная душа космоса и совокуп-

ность λόγος σπερματικῆς — семенных логосов, формообразующих потенций, от которых в инертной материи происходят вещи. Новым по сравнению со стоиками и Филоном Александрийским (считавшим, что Логос есть «образ Бога» и посредник между Богом и миром) было отождествление Юстином Логоса с Иисусом Христом, Сыном Божиим.

С. 200 *Zusammenbruch (нем.) — крах, развал.

С. 201 *Vorgeschichte, Geschichte (нем.) — предыстория, история.

«**Слепая, нерассуждающая вера.

С. 209 *Неточная цитата из стихотворения А. Майкова «Весна! Выставляется первая рама» (1854).

С. 211 *Учение Конта о «новой церкви» позитивизма с особым культом Человечества было изложено им в «Системе позитивной политики» («Systeme de politique positive...» V. 1—4. 1852—1854).

С. 213 *Καθαρσις (др.-греч.) — катарсис, очищение; термин древнегреческой философии и эстетики, обозначающий сущность эстетического переживания.

С. 214 *Hier ist der Hund begraben! (нем.) — Здесь собака зарыта!

С. 216 *Баур Фердинанд Кристиан (1792—1860) — немецкий протестантский теолог и историк христианства, гегельянец, основатель и глава тюрингенской школы теологии, отвергавшей церковное учение о сверхъестественном возникновении христианства и его боговдохновенных произведений. Штраус Давид Фридрих (1808—1874) — немецкий теолог и философ; в своей книге «Жизнь Иисуса, критически переработанная», не отрицая историчности Иисуса Христа, на основе текстологического анализа новозаветной литературы пришел к выводу об исторической недостоверности евангельских преданий о жизни и деятельности Христа, объявил чудеса, о которых рассказывают евангелия, мифами. Вейцеккер Карл Генрих фон (1822—1899) — немецкий теолог критико-исторического направления, профессор церковной и догматической истории в Тюбингене, автор работ о раннем христианстве («Исследования по евангельской истории», «Апостольский период христианской церкви» и др.). Ренан Жозеф Эрнест (1823—1892) — французский писатель, историк и филолог-востоковед, представитель исторической школы библейской критики. В трудах «История происхождения христианства», «История израильского народа», «Жизнь Иисуса» обосновал историчность Христа — проповедника и реформатора из социальных низов.

С. 218 *Виргилий «Энеида» IV, 164 (пер. Н. И. Гнедича).

ФИЛОЛОГИЗИРУЮЩИЙ АСТРОНОМ

Впервые: Богословский вестник. 1906. № 11.

С. 220 *Морозов Николай Александрович (1854—1946) — революционер-народник, член партии «Земля и воля», участник покуше-

ния на Александра II. С 1882 г. по 1905 г. находился в одиночном заключении в Петропавловской и Шлиссельбургской крепостях. Эрн рецензирует книгу «Откровение в грозе и буре. История возникновения Апокалипсиса» (Спб., 1907), написанную Морозовым в заключении.

**«Былое» — журнал, посвященный истории русского революционного движения, издавался в 1900—1904 гг. в Лондоне, с 1906 г. — в России, с перерывами и изменениями названия, вызванными цензурными преследованиями. Окончательно закрыт при советской власти в 1926 г.

***«Краткая повесть об Антихристе» — заключительная часть сочинения В. С. Соловьева «Три разговора», написанного в 1899 г. (Ср.: Соч. в двух томах. Т. 2. М., 1988. С. 736—762).

****Первая стража ночи — первая четверть ночи. В Древнем Риме ночью сменялись четыре караула, соответственно этому ночь делилась на четыре части, продолжительность которых менялась в зависимости от времени года.

С. 224 *Саросский цикл (от греч. *σάρος*) — период, по истечении которого в одной и той же последовательности вновь повторяются солнечные и лунные затмения; сарос приблизительно равен 6585 и 1/3 суток.

С. 225 **Amicus Plato, [sed] magis amica veritas!* (лат.) — Платон мне друг, но истина еще больший друг!

С. 229 **Maior, minor, ergo, conclusio* (лат.) — большая посылка; меньшая посылка; логическая связка, означающая следование; заключение — термины силлогистики, обозначающие составные части дедуктивного умозаключения.

С. 232 *Неясно, по какому изданию цитирует Эрн. Текст цитаты наиболее близок изданию: Ренан Э. Антихрист. Пер. с 9-го фр. издания Вл. Кауфмана. Спб., 1906. С. 19: «Не может быть никакого сомнения в том, что книга была написана по гречески; но этот греческий язык был как бы срисован с еврейского, продуман по еврейски, и понять и оценить его в состоянии были только люди, знакомые с еврейским. Автор... знаком с греческой версией священных книг; но библейские тексты представляются ему в еврейском подлиннике».

С. 233 *Тютчев Ф. И. «Не то, что мните вы, природа...» (1836).

С. 236 **Terra incognita* (лат.) — неизвестная земля; *перен.*: нечто неизвестное, неизвестная область.

С. 237 *Хвольсон О. Д. Курс физики (Т. 1—4. 1892—1915); Краевич К. Д. Учебник физики. Курс средних учебных заведений (Спб., 1868, 2 изд.); Малинин А. Ф. и Буренин К. П. Руководство физики и собрание физических задач для гимназий и реальных училищ (М., 1904—1905. 12 изд.).

С. 238 *См. напр.: Aubé B. Saint Justin, philosophe et martyr. <Essai du critique religieuse.> Paris, 1861 Otto J. С. Т. издал

Corpus Apologetarum. Bd. 1—3. Jena, 1876; Semisch. Justinus der Märtyrer. Breslau, 1840—1842; Engelhardt M. Das Christentum Justinus des Märtyrers. Erlangen, 1878.

С. 239 *Ириней (род. ок. 126 г. в Малой Азии) — христианский апологет, епископ Лиона при Марке Аврелии; принял мученическую смерть в период гонений Септимия Севера. Трактат «Обличение и опровержение лжеименного знания» был переведен на латинский язык под названием «Против ересей» (Contra haereses).

С. 240 *Harnack A. Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius. (Bd. 1—2. 2 Aufl. Lpz., 1958) (История раннехристианской литературы до Евсевия).

**Bardenhewer O. Geschichte der altkirchlichen Literatur. (Bd. 1—5. Freiburg im Breisgau, 1902—1932) (История древней церковной литературы).

С. 241 *Мидас «возвращает Силена воспитаннику» — Овидий. «Метаморфозы» XI, 99.

С. 242 *Евсевий Кесарийский (Памфил) (ок. 263—340 гг.) — римский церковный писатель, историк, епископ Кесарии Палестинской (с 311 г.), автор сочинений «Церковная история» (в 10 книгах, о событиях от возникновения христианства до начала IV в.), «Приготовление к Евангелию», «Житие императора Константина».

**Апостол Иоанн, «после того как тиран скончался, отправился с острова Патмос в Эфес» (др.-греч.).

***«Как свидетельствует предание, римский император сослал на остров Патмос Иоанна, провозглашающего слово истины» (др.-греч.).

МЕТОДЫ ИСТОРИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ И КНИГА ГАРНАКА «СУЩНОСТЬ ХРИСТИАНСТВА»

Впервые опубликована в качестве предисловия к русскому переводу книги А. Гарнака «Сущность христианства» (М., 1907. С. I—XXX).

С. 245 *Гарнак Адольф фон (1851—1930) — немецкий протестантский теолог и историк, автор фундаментальных трудов по истории раннего христианства: «История догматов», «История раннехристианской литературы до Евсевия», «Сущность христианства», «Введение в Новый Завет», «Маркион» и др. Отвергал божественность Христа, считая его человеком Иисусом, отрицал все библейские и евангельские чудеса. Догматическому христианству противопоставлял евангельское нравственное учение как идеал, который следует положить в основу общечеловеческой морали братства и долга по отношению к ближнему. *

С. 246 *Ренан Э. Жизнь Иисуса (1863; рус. пер. 1906); Штраус Д. Жизнь Иисуса (Bd. 1—2, 1835—1836; рус. пер. кн. 1—2, 1907).

С. 248 *Terminus a quo (лат.) — исходный пункт.

**Terminus ad quem (лат.) — конечный пункт.

С. 254 *Petitio principii (лат.) — предвосхищение основания; логическая ошибка, состоящая в неявном допущении недоказанной предпосылки для доказательства.

С. 257 *Monumentum аncуgаnum (лат.) — Анкирский памятник — высеченная на мраморе автобиография императора Августа на греческом и латинском языках.

С. 260 *Iohannische Frage (нем.) — проблема Иоанна — проблема авторства четвертого Евангелия.

С. 264 *1 Петр. 4, 12.

«ИСТОРИЧЕСКАЯ ЦЕРКОВЬ»

Впервые: Церковное обновление. 1907. № 11.

С. 265 *Ens rationis (лат.) — мыслимое сущее; *здесь:* воображаемое сущее.

**Grundbegriff (нем.) — основное понятие, категория.

С. 266 *Consensus (лат.) — согласие.

РАЗГОВОР О ЛОГИКЕ С СОЦИАЛ-ДЕМОКРАТОМ

Впервые: Богословский вестник. 1907. № 10.

ПОСЛЕСЛОВИЕ. НА ПУТИ К ЛОГИЗМУ

С. 276 *Вяч. Иванов «Земля» (Кормчие звезды. Спб., 1903).

**Имеется в виду магистерская диссертация В. С. Соловьева «Кризис западной философии (Против позитивистов)», защищенная 24 ноября 1874 г. в Петербургском университете.

С. 277 *Causa materialis (лат.) — материальная причина.

**Одна из тем поэзии Тютчева — мифологическая тема хаоса, имеющая своим источником античные представления: хаос Гесиода и апейрон (беспредельное) Анаксимандра. См., напр., стихотворения: «О чем ты воешь, ветр ночной» (начало 1830-х гг.) и «Сон на море» (1830 г.).

****Μανια* (др.-греч.) — сумасшествие, душевная болезнь, безумие; иступление; вдохновение, восторженность.

С. 278 *Κληΐετε μάτερα γαΐαν! (др.-греч.) — Славьте мать землю! Додона — знаменитейший после дельфийского религиозный центр Древней Греции, где находился Додонский оракул при храме Зевса в Эпире.

***In rebus natura* (лат.) — в природе вещей; *res* (лат.) — вещь, предмет, факт.

С. 279 *Соловьев В. С. На пути к истинной философии. (Ср. Соч. в двух томах. Т. 2. С. 326).

**Лермонтов М. Ю. «А. О. Смирновой» (1840).

****Παρανοια καθ'εαυτόν* (др.-греч.) — безумие само по себе.

С. 281 *Понятие аполлоновского и дионисического начал введено Шеллингом, который с его помощью стремился выразить двуединую сущность творчества: в человеке сосуществуют две силы — слепая, неограниченная, производительная (ее олицетворение — бог Дионис) и осмысленная, ограничивающая, формообразующая (бог Аполлон).

С. 282 **Ergo* (лат.) — следовательно, вследствие этого, поэтому, итак.

***Primum movens* (лат.) — «первое движущее», первый двигатель.

С. 284 *Пс. 92, 4.

***Vulgus profanum* (лат.) — непосвященная толпа.

С. 285 *Братья Патэ — знаменитые французские кинорежиссеры, широко представленные на русском кинорынке.

***Horribile dictu* (лат.) — страшно сказать.

***Неточная цитата из статьи Вяч. Иванова «Заветы символизма» (Аполлон. 1910. Май — июнь (№ 8). С. 10).

*****Ποιητής* (др.-греч.) — творец, поэт, автор, сочинитель.

******Odi profanum vulgus et arceo* (лат.) — ненавижу и гоню прочь непосвященную чернь. — Гораций «Оды» III. I. I.

С. 287 *См. прим. *** к стр. 79.

С. 288 **Implicite* (лат.) — в неразвернутом виде; скрытым, подразумеваемым образом.

С. 289 *Ин. 1, 2.

См. прим. * к стр. 74. Эриугена (см. прим. * к стр. 58) впервые перевел на латинский язык труды Псевдо-Дионисия Ареопагита и Максима Исповедника и создал целостную философскую систему, в которой синтезировал идеи западной и восточной христианской философии.

С. 291 *«Все быстротечное — символ, сравнение». — Гете И. В. «Фауст» Ч. 2. Акт 5 (пер. Б. Пастернака). Это утверждение любил приводить в своих программных и теоретических статьях друг Эрн Вац. Иванов — см., в частности, цитир. в прим. *** к стр. 285 статью «Заветы символизма» (С. 14).

С. 293 *Тютчев Ф. И. «Не верь, не верь поэту, дева...» (1839).

**Ин. 14, 2.

МЕЧ И КРЕСТ

Печатается по: Меч и крест. Статьи о современных событиях. М., Типография Т-ва И. Д. Сытина, 1915.

С. 295 *К.— «Карлюка», Герасим Давидович Векилов, шурин В. Эрн; П.— Павел Францевич Эрн, брат В. Эрн; О.— Оник (Иван)

Давидович Векилов, шурин В. Эрна; Ж.—Жорж, Георгий Давидович Векилов, шурин В. Эрна; С.—Саша, Александр Францевич Эрн, брат В. Эрна — офицеры Русской армии, сражавшиеся на фронтах I мировой войны.

С. 297 *Es wird das Schwert entscheiden (нем.) — это решит меч.

ГОЛОС СОБЫТИЙ

Впервые: Новое звено. 1914. 15 ноября (№ 47). С. 4—6.

С. 300 *Пушкин А. С. «Полтава» (1829).

**Соловьев В. С. «Ex oriente lux» (1890).

***Пушкин А. С. «Полтава» (1829).

С. 302 *Caveant consules (лат.) — Пусть консулы будут бдительны! — Формула предупреждения о грозящей опасности и призыв к бдительности в Римском сенате.

С. 303 *Лк. I, 38.

ВЕЛИКОМ В МАЛОМ

Впервые: Утро России. 1914. 16 декабря (№ 313). С. 4.

С. 307 *Иисус «призвал двенадцать и сказал им: кто хочет быть первым, будь из всех последним и всем слугою» (Мк. 9, 35).

ОТ КАНТА К КРУППУ

Впервые: Русская мысль. 1914. № 12. С. 116—124 (2-я пагинация).

С. 308 *Крупп — название (по фамилии владельцев) одного из крупнейших металлургических и военнопромышленных концернов Германии (основан в 1911 г.); в период I мировой войны концерн возглавлял *Густав Крупп фон Болен* (1870—1950).

**Бельгийские и французские города, пострадавшие от варварского обстрела германской артиллерии в первые месяцы I мировой войны.

С. 310 *Т. Циглер. История умственных и общественных течений XIX века. Спб., 1901, С. 8.

С. 311 *Старый Бог умер (нем.) — Ф. Ницше. Веселая наука. Собр. соч. Т. IX. М. (1902) С. 127.

**См. прим. * к стр. 93.

С. 312 *Если это и неверно, то хорошо сказано (итал.).

***Manu militari* (лат.) — вооруженной силой.

С. 313 **Vitraux* (фр. мн. ч.) — витражи.

***Гюисманс Жорис Карл* (1848—1907) — французский писатель; Эрн имеет в виду его роман «Собор» (1898 г.).

С. 314 *См. прим. * к стр. 36.

С. 315 **An und für sich* (нем.) — в себе и для себя, само по себе.

С. 316 *Цеппелин Фердинанд (1838—1917) — немецкий генерал, конструктор дирижаблей. С 1900 г. организовал их серийный выпуск.

См. прим. * к стр. 245. *Брентано Луио* (1844—1931), *Шмоллер Густав* (1838—1917) — немецкие экономисты; *Мейер Эдуард* (1855—1930) — немецкий историк древнего мира; о Вундте см. прим. *к стр. 54; *Оствальд Вильгельм Фридрих* (1853—1932) — немецкий физико-химик и философ, Нобелевский лауреат; все они — иностранные члены (или члены-корреспонденты) Петербургской Академии наук.

С. 317 *Книга пророка Даниила, 5, 25—28: «И вот что начертано: мене, мене, текел, упарсин. Вот и значение слов: мене — исчислил Бог царство твое и положил конец ему; текел — ты взвешен на весах и найден очень легким; перес — разделено царство твое и дано мидянам и персам».

**Эрн имеет в виду речь Вяч. Иванова «Вселенское дело», произнесенную в заседании Религиозно-философского общества 6 октября 1914 г. и напечатанную в том же номере «Русской мысли», что и статья Эрна (с. 97—107, 2-я пагинация). Вяч. Иванов говорит там, в частности, и о вине «надмения» как завязке трагедии.

***In согоре (*лат.*) — «всей корпорацией»; в полном составе, в целом.

****См. стр. 278—280 наст. изд.

СУЩНОСТЬ НЕМЕЦКОГО ФЕНОМЕНАЛИЗМА

Впервые: Меч и крест. М., 1915.

С. 319 *Wille zur Macht (*нем.*) — воля к власти.

С. 320 *Savoir c'est prévoir (*фр.*) — знать значит предвидеть.

**Гершензон М. О. Уроки войны. — Русские ведомости. 1914. Ноябрь (№ 240).

С. 321 *В. Ф. Эрн. Природа мысли. — Богословский вестник, 1913. № 3. С. 500—531; № 4. С. 803—843; № 5. С. 107—120.

С. 322 *Конкубинат (от *лат. concubinatus*) — незаконное, блудное фактическое сожительство мужчины и женщины.

С. 323 *Grenzbegriff (*нем.*) — предельное понятие. Марбургская школа неокантианства истолковывает «вещь в себе» как задачу и предел (предельное понятие) процесса логического определения объекта.

С. 324 *Sturm und Drang (*нем.*) — «Буря и натиск» — литературное движение в Германии 70—80-х гг. XVIII в. Представители «Бури и натиска» отстаивали национальное своеобразие, народность искусства, требовали изображения сильных страстей, героических деяний, характеров, не сломленных деспотическим режимом. Движение названо по одноименной драме *Фридриха Максимилиана Клингера* (1752—1831), написанной в 1776 г.

***Арну София Мадлен* (1740—1802) — французская актриса, оперная певица. По-видимому, Эрн ссылается на кн.: Ed. et Jules de Goncourt. *Sophie Arnould, d'après sa correspondance et ses mémoires inédits* (P., 1877). С. Арну славилась своим остроумием. Посмертно изданы сборники ее афористических высказываний: *Arnoldiana* (P., 1813) и *Mémoires de m-l S. Arnould*. V. 1—2 (P., 1837).

****Orbis scientiarum* (лат.) — круг знаний, совокупность всех научных знаний.

****Трансцендентальная апперцепция — понятие философии Канта, обозначающее единство познающего субъекта, который с помощью рассудка конструирует (мыслит) свои объекты.

*****Неточная цитата из стихотворения М. Ю. Лермонтова «Изпод таинственной холодной полумаски...» (1841).

С. 326 **Blonde Bestien* (нем., мн. ч.) — «белокурые бестии»; метафора «сверхчеловека» у Ф. Ницше (см.: Генеалогия морали. Памфлет. Спб., 1908).

**Иксион, похвалившийся своей победой над Герой, по приказу Зевса был привязан к вечно вращающемуся огненному колесу.

С. 327 *А. Белый «Под окном» (Урна. М., 1908).

«АВТОНОМНАЯ АРМЕНИЯ»

Впервые: Меч и крест. М., 1915.

ОСТРИЕ РУССКО-ПОЛЬСКИХ ОТНОШЕНИЙ

Впервые: Новое звено. 1915. 17 января (№ 3). С. 14—17.

С. 336 *Имеется в виду возглас священника во время утрени (перед девятой песнью канона и пением «Величит душа моя господа...»): «Богородицу и Матерь Светов в песнях возвеличим...»

«И НА ЗЕМЛИ МИР»

Впервые: Утро России. 1914. 25 декабря (№ 322). С. 1—2.

С. 339 *Лк. 2, 14.

С. 340 *Докса (др.-греч. δόξα) — мнение, взгляд.

ОБЩЕЕ ДЕЛО

Впервые: Утро России. 1915. 6 января (№ 6). С. 2.

С. 342 *Шинели солдат русской армии были серого цвета.

С. 344 *Кровопролитное сражение на закавказском фронте в декабре 1914 г., закончившееся поражением турецких войск.

С. 346 *Неточная цитата из Мф. 12, 30: «Кто не со Мною, тот против Меня; и кто не собирает со Мною, тот расточает».

НЕНУЖНЫЕ РЫДАНИЯ

Впервые: Утро России. 1915. 22 января (№ 22). С. 4.

С. 348 *Гекуба — в греческой мифологии жена троянского царя Приама, мать Гектора, Париса, Кассандры и др., потерявшая в Троянской войне почти всех своих детей. Образ Гекубы вошел в классическую литературу (Еврипид, Данте, Шекспир) и стал олицетворением беспредельной скорби и отчаяния. В данном случае Эрн упоминает имя Гекубы, чтобы показать неискренность, «актерство» своих оппонентов, — он намекает на монолог Гамлета из II акта трагедии, где он сравнивает игру актеров со своими переживаниями: «Что он Гекубе? Что ему Гекуба? А он рыдает» (пер. Б. Пастернака).

**Ni rime ni raison (фр.) — ни рифмы, ни смысла.

С. 349 *Nenia (лат.) — плач, жалобная песнь; hoch — почитатели (нем.) — высококочащие почитатели.

**Θρήνος (др.-греч.) — плач, жалобная песнь.

***Unter den Linden (нем.) — букв.: «под липами» — название центральной улицы в Берлине.

С. 350 *Siegessaule (нем.) — «Колонна победы», монумент в честь победы Германии во Франко-прусской войне, установленный в Берлине.

**Siegess-Allée (нем.) — аллея Победы в Берлине.

***Отчего гнев, отчего постоянная брань? (лат.)

С. 351 *Гогенцоллерны — династия бранденбургских курфюрстов в 1415—1701 гг., прусских королей в 1701—1918 гг., германских императоров в 1871—1918 гг. Основные представители: Фридрих Вильгельм, Фридрих II, Вильгельм I, Вильгельм II.

**Кассирер Эрнст (1874—1945) — немецкий философ, представитель марбургской школы неокантианства. Вначале занимался философскими проблемами естествознания; после 1920-х гг. создает оригинальную философию культуры.

***Гельмольт Ганс Фердинанд (1865—1929) — немецкий историк. Эрн упоминает вышедший под его редакцией труд «Die Weltgeschichte» (Bd. 1—8. Lpz., 1899—1907), в рус. пер.: «История человечества» (Т.1—8. СПб., 1902—1903).

С. 352 *Pour le roi de Prusse (фр.) — для прусского короля.

**Древс Артур (1865—1935) — немецкий философ, представитель пантеистической метафизики, названной им самим «конкретным монизмом».

ЧТО ТАКОЕ ФОРСИРОВКА?

Впервые: Утро России. 1915. 10 февраля (№ 40). С. 2.

С. 354 *Über (нем.) — здесь: более высокое положение, превосходство.

**Κτήματα εἰς αἰεὶ (др.-греч.) — вечные ценности.

С. 355 *Гауптман Герхард (1862—1946) — немецкий писатель, глава немецкой натуральной школы; Нобелевский лауреат 1912 г. Зудерман Герман (1857—1928) — немецкий писатель, представитель натуральной школы.

С. 356 *Международная судоходная компания, контролируемая в начале XX в. Германией.

**Krawattenhalter (нем.) — заковка для галстука.

***Речь идет о статье Н. А. Бердяева «О вечно бабьем в русской душе» (Биржевые ведомости. 1915. Утренний вып.— 14, 15 января (№ 14610, 14612). С. 2. Вошла в книгу Бердяева «Судьба России». М., 1918).

С. 358 *Crescendo (итал.) — увеличивая.

С. 359 *Карма (санскр., букв.: действие, обязанность, деятельность) — одно из основных понятий индийской религиозно-философской мысли, обозначающее «закон возмездия» за совокупность злых и добрых дел каждого человека, определяющий судьбу его в последующих перевоплощениях.

**Coup de grâce (фр.) — «удар милосердия», добывающий поверженного рыцаря.

НАЛЕТ ВАЛЬКИРИИ

Впервые: Биржевые ведомости. 1915. Утренний вып.— 30 января (№ 14642). С. 2.

С. 360 *Валькирии (от древнескандинавского valkugia — выбирающая убитых) — девы-богини войны и победы у древних скандинавов, уносящие в небесное царство павших на поле брани героев.

**Les extrémités se touchent (фр.) — крайности сходятся.

***См. прим. *** к стр. 356.

****Démodé (фр.) — вышедшее из моды; rompiеr (фр.) — банальное.

*****В. В. Розанов. Война 1914 года и Русское возрождение. Пг., 1914 (1915 гг.— 2-е изд.).

С. 363 *Голубкина Анна Семеновна (1864—1927) — русский скульптор. Ей принадлежит ряд скульптурных портретов русских философов, в том числе В. Ф. Эрн (не сохранился).

С. 365 *Θυμοειδής (др.-греч.), thymoeides (лат.) — смелость, отвага.

**Ἡγεμονικόν (др.-греч.), hegemonicon (лат.) — ведущее.

С. 366 *Pro domo mea (лат.) — «в защиту моего дома»; pro domo postra (лат.) — «в защиту нашего дома»; здесь: в защиту себя и единомышленников.

ВРЕМЯ СЛАВЯНОФИЛЬСТВУЕТ

Печатается по: Время славянофильствует. Война, Германия, Европа и Россия. М., Типография Т-ва И. Д. Сытина, 1915. Серия «Война и культура».

Первая лекция была прочитана на закрытом заседании Московского религиозно-философского общества памяти В. С. Соловьева 29 января 1915 г., вторая — в Московском университете 21 февраля 1915 г. (см. письма к жене от 20.01.1915 и 23.02.1915). На первой лекции с резкой полемикой выступили И. Ильин и кн. Евг. Трубецкой.

ЛЕКЦИЯ ПЕРВАЯ

С. 374 **Made in Germany* (англ.) — сделано в Германии.

С. 375 **Гельмгольц Герман Людвиг Фердинанд* (1821—1894) — немецкий ученый, иностранный член-корреспондент Петербургской Академии наук (1868); автор фундаментальных трудов по физике, биофизике, физиологии, психологии. Об Оствальде см. прим. ** к стр. 316.

***Génuflexion* (фр.) — коленопреклонение.

****Зомбарт Вернер* (1863—1941) — немецкий философ-неокантианец, социолог, историк и экономист; согласно его теории экономическая система есть выражение «духа» общества.

С. 376 **Гинденбург Пауль фон* (1847—1934) — немецкий военачальник. В I мировую войну командовал с ноября 1914 г. немецкими войсками Восточного фронта, с августа 1916 г. начальник Генштаба, фактически главнокомандующий.

***Hochgeehrte Versammlung* (нем.) — высокочтимое собрание.

****Aber* (нем.) — но.

****«Священная Римская империя» была восстановлена в 962 г. в результате завоевания германским королем Оттоном I Северной и Средней Италии. Позднее, в XV в., к этой формуле было добавлено «...германской нации». На протяжении веков германские императоры боролись с римскими папами за верховную власть в Германии и Италии. Так, во второй половине XI — начале XII в. почти 50 лет продолжалась борьба между императорами Генрихом IV и Генрихом V (Франконская династия) и папами Григорием VII и Каликстом II за инвеституру, т. е. за право утверждения в должности духовных лиц. Новая императорская династия Штауфенов (Фридрих I Барбаросса, Фридрих II, Конрад IV) более ста лет (сер. XII — сер. XIII в.) продолжала борьбу с папским престолом (Александр III, Иннокентий III, Григорий IX, Иннокентий IV), закончившуюся полным поражением и гибелью на эшафоте последнего представителя династии Конрадина (1268). Императорская власть пришла в полный упадок и больше никогда не возрождалась, хотя

номинально «Священная римская империя германской нации» просуществовала до 1806 г.

С. 377 *Французский король Филипп IV Красивый (1285—1314), проводивший политику объединения французских земель и уничтожения независимости отдельных вассальных владений и нуждавшийся поэтому в деньгах, потребовал уплаты регулярных налогов с духовенства, против чего резко выступил папа Бонифаций VIII (1294—1303), который был горячим сторонником теократии. После его смерти под давлением Филиппа IV папой был избран его ставленник Климент V, перенесший свою резиденцию во Францию (Лион, затем Авиньон), где папы оставались до 1378 г., пребывая в зависимости от французского престола.

**Also meine Herren (нем.) — Итак, господа.

С. 378 *См. прим. * к стр. 297.

С. 379 *Жорес Жан (1859—1914) — руководитель Французской социалистической партии; убит французским шовинистом накануне I мировой войны. Жанна Д'Арк (ок. 1412—1431) — народная героиня Франции; в ходе Столетней войны (1337—1453) возглавила борьбу французского народа против англичан. Обвиненная в ереси, сожжена на костре по приговору церковного суда. В 1920 г. канонизирована католической церковью.

С. 380 *Здесь и далее Эри, по-видимому, цитирует Рескина в собственном переводе; ср.: Рескин Д. Оливковый венок (М., 1900. С. 73, 174); его же. Последнему, что и первому. Посредник (Спб., 1906. С. 34, 38—40).

**Ср.: «Обращение английских писателей». — Новое время. 1914. № 254.

С. 381 *Ср.: «Если я говорю языками человеческими и ангельскими, а любви не имею, то я — медь звенящая или кимвал звучащий» (1, Кор. 13, 1).

С. 382 *Ф. М. Достоевский. Дневник писателя за 1877 год, январь — август; Признание славянофила (ПСС. Т. 25. Л., 1983. С. 197—198).

Выражение «страна святых чудес» позаимствовано из стихотворения А. С. Хомякова «Мечта» (1835). Под «святыми чудесами» подразумеваются процветавшие на Западе философия, наука, искусства, литература, идеи гуманизма, свободы, равенства и братства, вера в счастливое будущее человечества (см.: Достоевский. ПСС. Т. 25. С. 434, примеч. к с. 198).

С. 383 *См. прим. ** к стр. 380.

ЛЕКЦИЯ ВТОРАЯ

С. 384 *Фиваида — область в Египте, в IV—V вв. ставшая одним из центров христианского монашества и пустынножительства; здесь: средоточение духовности.

С. 389 *Мнемосина (*др.-греч.* воспоминание) — в греческой мифологии богиня памяти, родившая от Зевса девять муз.

С. 391 *См. наст. изд. сс. 308—318 и 319—328.

С. 392 *Dgang (*нем.*) — натиск.

С. 393 *Русские солдаты, подвергшиеся пыткам в немецком плену.

С. 394 *Терские пластуны — казаки пеших частей северокавказских (вдоль берегов Терека) казачьих войск, несших сторожевую и разведочную службу (лежали пластом в засаде).

С. 395 *Арес — в греческой мифологии бог войны.

С. 396 *Тютчев Ф. И. «Славянам» (1867).

С. 397 *См. прим. * к стр. 344.

**Во время греко-персидских войн, в 840 г. до н. э., триста спартанцев во главе с царем Леонидом стойко обороняли проход через Фермопильское ущелье и погибли в неравном бою, задержав наступление персидской армии, что дало возможность провести мобилизацию греческих сил.

С. 398 *Десница, десная (*др.-рус.*) — правая рука; шуйца, шуя (*др.-рус.*) — левая рука. *Здесь:* два противостоящих лагеря.

СМЫСЛ ОНТОЛОГИЗМА ДЖОБЕРТИ В СВЯЗИ С ПРОБЛЕМАМИ СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

Впервые: Вопросы философии и психологии. 1916. Т. 1 (131). С. 67—99.

С. 401 *Джоберти Винченцо (1801—1852) — священник, итальянский государственный деятель, философ; представитель недогматической теологической онтологии. Эрн посвятил анализу его философского наследия ряд статей и свою докторскую диссертацию, изданную в качестве монографии «Философия Джоберти» (М., 1916).

**In пусе (*лат.*) — «в орехе», т. е. в зародыше; в самом главном, в самом существенном, сжато.

***Вопросы философии и психологии. 1915. № 4 (129). С. 467—529; № 5 (130). С. 564—605.

С. 402 *См. прим. * к стр. 69.

С. 406 *Вечно возникающее, но никогда не сущее (*др.-греч.*).

**Вечное, не имеющее возникновения бытие (*др.-греч.*).

С. 405 *См. прим. ** к стр. 111.

С. 406 *См. прим. * к стр. 111.

**Εἰς ἄλλο γένος (*др.-греч.*) — в другой род.

С. 407 *Розмини-Сербати Антонио (1797—1855) — итальянский философ и богослов, священник. В своих философских трудах рассматривал с позиций платонизма и августианства проблемы новой европейской философии⁴ (особенно немецкой классической философии и прежде всего Канта). Реформаторские церковно-политические устремления Розмини неоднократно приводили его к конфликтам с

католической церковью. В. Ф. Эрну принадлежит монография «Розмини и его теория знания» (М., 1914), ставшая его магистерской диссертацией, а также несколько статей, в том числе «Спор Джоберти с Розмини» (Известия Тифлиских высших женских курсов. Т. I. Вып. I. С. 1—18).

С. 408 **Ex ungue leonem* (лат.) — «по когтю льва» (узнают), т. е. по руке узнают мастера.

***Einiger Ton* (нем.) — единый тон.

****Горге Стефан* (1868—1933) — немецкий поэт-символист; сборники его стихотворений «Год души» (1897) и «Седьмое кольцо» (1907) посвящены поиску абсолютных нравственных ценностей в эстетических представлениях.

*****Modus intuendi ac reflectendi* (лат.) — способ постижения и осмысления.

С. 410 *«Логика чистого познания» (1902) — первый том трехтомного труда Г. Когена «Система философии».

С. 415 *Шотландская школа, философия «здорового смысла» (вторая половина XVIII — начало XIX в.) — философское направление, отвергавшее скептицизм Юма и субъективизм Беркли и утверждавшее непреложность истин «здорового смысла», исследование которых должно осуществляться при помощи интроспективного метода. Основные представители: Т. Рид, Дж. Освальд, Дж. Битти, Д. Стюарт, Дж. Макинтош, У. Гамильтон.

С. 422 *Ср. полный перевод фрагмента 247 d-e: «мысль Бога питается умом и чистым знанием, как и мысль всякой души, которая стремится воспринять надлежащее, узрев [подлинное] бытие, хотя бы и ненадолго, ценит его, питается созерцанием истины и блаженствует, пока небесный свод не перенесет ее по кругу опять на то же место. При этом кругообороте она созерцает самое справедливость, созерцает рассудительность, созерцает знание — не то знание, которому присуще возникновение и которое как иное находится в ином, называемом нами сейчас существующим, но подлинное знание, содержащееся в подлинном бытии. Насладившись созерцанием всего того, что есть подлинное бытие, душа снова спускается во внутреннюю область неба и приходит домой» (пер. А. Н. Егунова). — Платон. Сочинения. В трех томах. Т. 2. М., 1969. С. 183.

**«...Всякая человеческая душа по своей природе бывала созерцательницей бытия, иначе она не вселилась бы в это живое существо» (пер. А. Н. Егунова). — Платон. Цит. соч. Т. 2. С. 186.

С. 423 **Allzumenschliches* (нем.) — слишком человеческое.

С. 424 **Μετανοείτε* (др.-греч.) — покайтесь, измените образ мысли.

***Ἐξετάζομεν* (др.-греч.) — давайте исследуем, испытаем.

С. 426 **ἄτερον* (др.-греч.) — другое, противоположное.

***Rectae humanae naturae* (лат., Gen.) — истинной человеческой

природы. Термин из книги итальянского мыслителя *Джамбаттиста Вико* (1668—1744) «*Principi d'una scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni*» (1725) (рус. пер.: «Основания новой науки об общей природе наций». М., 1940).

С. 428 *См. прим. * к стр. 17.

**Анамнезис (от др.-греч. ἀνάμνησις — воспоминание, припоминание) — в философии Платона — состояние человеческой души, вспоминающей в здешнем мире об идеях, которые она созерцала в потустороннем мире (мире идей) до ее соединения с телом.

С. 429 *Ὀὐδ' ἐξ ἑνὸς Λόγου λελογισμένον (др.-греч.) — ни единому разумному слову.

С. 430 *Первой магистралью Эрн считает философию Платона и всю последующую платоновскую традицию в истории философии, второй — святоотеческое богословие, т. е. наследие отцов церкви IV—IX вв. «После Платона светлая магистраль истинных философских традиций идет через святоотеческую мысль, имеет своих блестящих представителей в среде средневековых мыслителей в лице Ансельма, Бонавентуры и Данте, в новое же время продолжает себя гениально утверждать в Мальбранше, Лейбнице, Вико» (Философия Джоберти. М., 1916. С. 102).

ОСНОВНАЯ МЫСЛЬ ВТОРОЙ ФИЛОСОФИИ ДЖОБЕРТИ

Впервые: Вопросы философии и психологии. 1916. Т. 2—3 (132—133). С. 125—154.

С. 434 *Ранее В. Эрн опубликовал: Критика новой философии Джоберти (Вопросы философии и психологии. 1914. № 5. С. 497—518); Спор Джоберти с Розмини (Известия Тифлиских высших женских курсов. 1914. Т. I. Вып. 1. С. 1—18); Спор о психологизме в итальянской философии (Богословский вестник. 1914. № 4. С. 747—770; № 5. С. 48—82); Философия Джоберти (Вопросы философии и психологии. 1915. № 5. С. 564—605); Философия Джоберти (М., 1916); Смысл онтологизма Джоберти в связи с проблемами современной философии (Вопросы философии и психологии. 1916. № 1. С. 67—99).

**Protologia. Napoli, 1857.

***Teologia del sovrannaturale. Firenze, 1838. Vol. I—II.

С. 435 *См. прим. * к стр. 430.

С. 436 *Ἐν (др.-греч.) — Сущее, единое, бытие.

**Πολλὰ (др.-греч.) — множество, совокупность, множественное (существование).

***Ἄπειρον (др.-греч.) — бесконечное, беспредельное.

****Πέρασ (др.-греч.) — конечное, предел, осуществление.

*****Согласно представлениям среднего пифагореизма, космос —

прекрасное, гармоничное, устойчивое единство противоположностей (предела и беспредельного — числа и материи, всего 10 пар). Гармония — это принцип, связывающий противоположности, — «соединение разнородного и согласие несогласного» (Филолай. В 10).

С. 437 *«От них у корня истины встает

Росток сомненья, так природа властно

С холма на холм ведет нас до высот...»

Данте Алигьери. Божественная комедия «Рай» IV. 130—132 (М., 1967. С. 392. Перевод М. Лозинского).

С. 440 *Палингенезия, палингенез (от др.-греч. — *παλιγγενεσία*) — возрождение. У Гераклита палингенез — постоянное обновление всего существующего благодаря вечному огню; у Платона — обновление человеческой души в результате ее преобразований. В христианском учении палингенез истолковывается как новое рождение человека в результате крещения.

**См. прим. ** к стр. 428.

С. 441 *Гераклит Эфесский (ок. 520 — ок. 460 гг. до н. э.) — древнегреческий философ. Эрн цитирует его «Фрагменты» (53, 91, 115) в собственном переводе, а также по изданиям: Гераклит Эфесский. Фрагменты. М., 1910 (перевод В. Нилендера; с греческим текстом); Маковельский А. О. Досократики. Ч. I. Казань, 1914. С. 147—180; Фрагменты Гераклита. «Гермес», 1916. Т. 18. № 3. С. 58—67.

С. 442 *Эрн цитирует работу Вл. Соловьева «Философские начала цельного знания» (Соч. в двух томах. Т. 2. М., 1988. С. 228, 227).

С. 443 *См. прим. * к стр. 441.

**См. прим. * к стр. 407. Полемике с Розмини Джоберти посвятил свое сочинение. «Degli errori filosofici di Antonio Rosmini» (Т. 1—3. Napoli, 1845).

С. 444 *Fas [atque] nefas (лат.) — дозволенное (богами) и недозволенное, благочестивое и нечестивое.

**Психологизм — это провинциализм философии (итал.).

С. 445 *От др.-греч. *ἡ κτίσις* — создание, творение, основание; ктисеологическая система — это система, охватывающая творение во всей полноте.

**Данте. Пир II. 14. Незавершенный перевод этого трактата Данте, выполненный Эрном (стихи в переводе Вяч. Иванова), сохранился в портфеле издательства М. и С. Сабашниковых (отдел рукописей Государственной библиотеки им. В. И. Ленина).

С. 450 *Эрн имеет в виду Джамбаттиста Вико — см. прим. ** к стр. 426.

С. 451 *Ἀρχαί (др.-греч. мн. ч.) — начала.

С. 452 *См. прим. * к стр. 36.

**См. прим. * к стр. 440.

С. 455 *Теллурический мир — мир земной, преходящий (от лат. *tellus* — земля, земной шар).

****Леопарди Джакомо (1798—1837)** — итальянский поэт-романтик, автор «Нравственных очерков» (опубл. в 1827—1845 гг). *Соломон* (ок. 965—928 до н. э.) — третий царь Израильско-Иудейского государства; в ветхозаветных книгах изображается величайшим мудрецом всех времен.

С. 457 *См. прим. *** к стр. 436. Понятие древнегреческой философии, означающее «бесконечное» как онтологический принцип.

****Non plus ultra (лат.)** — «и не далее», «дальше нельзя», т. е. предел, крайняя степень, верх чего-либо или самая высокая степень.

С. 460 **Transcende te ipsum (лат.)* — превзойди себя самого. Тезис философии Августина, означающий, что в поисках истины необходимо восхождение от чувственного и изменчивого внешнего мира к миру внутреннему, душе, которая, однако, и сама является изменчивой в силу ее тварности, сотворенности «из ничего», из небытия. Будучи способностью души, изменчив и индивидуальный ум. Однако для Августина (как и вообще для средневековой философии) идея неизменности умопостигаемой истины является основополагающей, ибо вытекает из того положения, что истина пребывает в Боге, важнейшим атрибутом которого служит неизменяемость. Поэтому для достижения неизменной умопостигаемой истины человеку необходимо выйти за пределы изменчивой души, т. е. превзойти самого себя. «Не желай выйти вовне, возвратись в самого себя — во внутреннем человеке пребывает истина; а если найдешь свою природу изменчивой, превзойди и самого себя. Но помни, что, превосходя самого себя, ты выходишь за пределы рассуждающей души. Поэтому стремись туда, откуда возгорается свет разума. Ведь к чему иному приходит всякий рассуждающий ум, как не к истине» (пер. М. А. Гарнцева). — Августин. Об истинной религии. XXXIX. 72.

С. 462 **Μαρία ἑρωτική (др.-греч.)* — эротическое исступление, вдохновение.

ВЕРХОВНОЕ ПОСТИЖЕНИЕ ПЛАТОНА

Впервые: Вопросы философии и психологии. 1917. Т. 2—3. С. 102—173. Работа осталась незавершенной из-за смерти В. Ф. Эрна, последовавшей 28 апреля 1917 г.

С. 465 *Государство, кн. VII.— Платон. Сочинения. В трех томах. Т. 3. Ч. I. М., 1971. С. 321—323.

**** Фесмофор (др.-греч. Φεσμοφόρος)** — законодатель.

С. 466 *Сочинения Платона, переведенные и объясненные профессором В. Н. Карповым. Ч. I—IV (СПб., 1863). Ср. перевод А. Н. Егунова: «И наконец, думаю я, этот человек был бы в состоянии смотреть уже на самое Солнце, находящееся в его собственной области, и усматривать его свойства, не ограничиваясь наблюдением

его обманчивого отражения в воде или в других, ему чуждых средах» (Платон. Цит. соч. Т. 3. Ч. I. С. 323).

С. 467 *В. Эрн имеет в виду миф о загробных воздаяниях; см.: Платон. Государство, X, 614b—621d (Цит. соч. Т. 3. Ч. I. С. 447—454).

**Porphyrus. De antro nympharum. Opuscula selecta ed. A. Nauck. Lipsiae, 1886.

***Орфизм (по имени Орфея, мифического певца, спустившегося в Аид) — древнегреческое религиозное движение возникшее в VI в. до н. э. в результате реформы культа Диониса. Центральный ритуал дионисийских оргий — омофагия (поедание сырого мяса растерзанной жертвы) — был переосмыслен как первородный грех титанов, растерзавших ребенка Диониса и вкусивших его плоти. Искупить наследственный грех, лежащий на всем человечестве, мог только «чистый», посвященный в мистерии и ведущий «орфический образ жизни» (вегетарианство). Орфизму присуща развитая теокосмогония и эсхатология.

Пифагореизм — совокупность учений, провозглашавших своим родоначальником Пифагора (вторая половина VI — начало V в. до н. э.). Пифагореизм возник как синтез мифологического (в основном орфического) мировоззрения и математики. Первоначальные идеи о числовой структуре космоса трансформируются по пути онтологизации, идеализации и субстанциализации чисел.

С. 469 *Докса (*др.-греч.* δόξα — мнение, взгляд) — в древнегреческой философии ложное мнение (в противоположность истинному знанию). У Платона докса — нечто, лежащее между знанием и незнанием.

С. 470 * Ἀκμή (*др.-греч.*) — вершина, расцвет, высшая степень чего-либо.

**От *др.-греч.* πλήρωμα — полнота.

***ἄνθρωπων (*др.-греч.*) — людьми. Ср.: «Если ты [Сократ] теперь отойдешь, то отойдешь обиженный не нами, Законами, а людьми» — Критон, 54 bc (Платон. Цит. соч. Т. I. С. 130).

С. 471 *Grote G. Plato and the other companions of Socrat. L., 1885.

С. 472 *Корибантическая взволнованность — см. прим. ** к стр. 69. Кошница (*др.-рус.*) — корзина.

С. 477 *См. «Чтения о Богочеловечестве»: «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, т. е. находится в состоянии чистого созерцания вечных идей, исключаящем всякое деятельное стремление, всякую действительную жизнь» (В. С. Соловьев. Соч. в двух томах. Т. 2. М., 1988. С. 69).

С. 478 *Неточная цитата из стихотворения Ф. И. Тютчева «Весна» (1839): «Их жизнь, как океан безбрежный...»

**Эвритмия (др.-греч. ἡ εὐρυθμία) — стройность, благозвучие, такт.

С. 479 *Бедекер Карл (1801—1859) — составитель справочников-путеводителей по странам и городам, очень популярных в Европе. В обиходе эти путеводители назывались его именем. Здесь в переносном смысле — многочисленные исследования наследия Платона философами-неокантов; см. напр.: P. Natorp. Platons Ideenlehre. Lpz., 1903; Виндельбанд В. Платон. Спб., 1904 и др.

С. 480 *Points de vue (фр., мн. ч.) — точки зрения.

С. 481 *Zeller Ed. Die Philosophie der Griechen (6 Bde., 1844—1852).

С. 484 *ὀργανά ἀμβρά (др.-греч.) — слабые органы.

С. 485 *Мефодий Патарский (Олимпский) (ум. в 312 г.) — христианский мыслитель, платоник; автор упоминаемого Эрном диалога «Пир, или О девстве» (Полное собрание творений. Пер. с греч. под ред. Е. Ловягина. Спб., 1877).

С. 487 *П. Флоренский. На восхищение непщева (Филип. 2, 6—8) (К суждению о мистике).— Богословский вестник. 1915. Т. 2. № 7. С. 512—562.

**Орифия, дочь аттического царя Эректа, была похищена богом северного ветра Бореом и унесена во Фракию (Павсаний. I, 19, 6).

***Ἠλιακὸς ἀρταγμός (др.-греч.) — солнечное восхищение.

С. 488 *Строфа из стихотворения Ф. Тютчева «Видение» (1829) процитирована Эрном неточно, в оригинале: «Есть некий час, в ночи, всемирного молчанья... Живая колесница мироздания...

С. 489 *Corvi albi (лат., мн. ч.) — белые вороны; aves rarae (лат., мн. ч.) — редкие птицы.

**Oppositum, opposita (лат., ед. и мн. ч.) — противоположащее, противостоящее; противоположное, противоречащее.

С. 490 *Гелиофания — «солнцезавлечение», откровение Солнца (термин Эрна).

**Urbi et orbi (лат.) — «Городу (т. е. Риму) и миру»; на весь мир, всему миру, всем и каждому.

С. 492 *Incipit tragoedia (лат.) — трагедия начинается.

**Аст Георг Антон Фридрих (1778—1841) — немецкий философ, ученик Шеллинга и Шлегеля, составитель Lexicon Platonicum (1 Ed. Berlin, 1835—1938; 2 Ed. Bonn, 1956). Шааршмидт Карл (1838—1909) — немецкий философ, исследователь Платона.

***Platon-Forscher (нем.) — исследователи Платона.

С. 493 *Reductio ad ridiculum (лат.) — приведение к смешному.

**Τα παιδικά (др.-греч.) — возлюбленный юноша.

***П. Я. Чаадаев писал: «Я думаю, что одна огромная слава, слава Греции, померкнет бы тогда почти совсем; я думаю, что наступит день, когда нравственная мысль не иначе как со священной печалью будет останавливаться перед этой страной обольщения и

ошибок, откуда гений обмана так долго распространял по всей остальной земле соблазн и ложь; тогда будет уже невозможно, чтобы чистая душа какого-нибудь Фенелона с негою упивалась сладострастными вымыслами, порожденными ужаснейшей испорченностью, в какую когда-либо впадало человеческое существо, и могучие умы больше не дадут себя увлечь чувственными внушениями Платона» (Чаадаев П. Я. *Философические письма. Письмо шестое.* В сб.: *Статьи и письма.* М., 1989. С. 109).

С. 494 *Θήσει (*др.-греч.*) — установленные; φύσει (*др.-греч.*) — естественные.

С. 496 *См. прим. *к стр. 320.

С. 498 *Ελεύθερος ἔρως (*др.-греч.*) — свободный эрос.

**Σωφροσύνη (*др.-греч.*) — благоразумие, здравый смысл.

***«Не будем брать легкое как тяжелое», т. е. серьезно относиться к несерьезному. «Но не будем тяжелое принимать легко», т. е. несерьезно относиться к серьезному (*лат.*).

****«Благоразумные» — в смысле «приверженцы здравого смысла» (*др.-греч.*).

С. 500 *См. прим. * и ** к стр. 436.

С. 502 *Эпифония (от *др.-греч.* ἐπιφώνημα) — возгласение (имени).

С. 505 *Эрн имеет в виду концепцию «положительного всеединства» В. С. Соловьева, сформулированную им в работе «Критика отвлеченных начал» (см.: Соловьев В. С. *Сочинения в двух томах.* Т. I. М., 1988. С. 586—590).

С. 507 *Это место — Федр. 241 d — считается пародией Платона на Илиаду, XXII, 262—264 (см.: Платон. *Сочинения.* В трех томах. Т. 2. С. 542, примеч. 21).

С. 508 *A thèse (*фр.*) — программный, тенденциозный.

**Alter ego (*лат.*) — второе я.

С. 511 *Λύσις καὶ χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος (*др.-греч.*) — освобождение, отделение души от тела.

**Τὰ ἀφροδίσια [предписывается] ἀτιμάζειν (*др.-греч.*) — любовными наслаждениями предписывается пренебрегать; τῶν ἐρώτων ἀλαλακτήειν (*др.-греч.*) — надо отвергнуть любовные страсти.

С. 512 *Natura naturans (*лат.*) — в философской системе Спинозы — природа порождающая, или производящая, т. е. Бог-субстанция; natura naturata (*лат.*) — природа порожденная, или произведенная, т. е. мир конкретных единичных вещей. Оба эти термина встречаются уже у Аверроэса, а затем в схоластической философии, рассматривающей Бога как natura naturans, а сотворенный мир как natura naturata.

**Сизигическая сущность — соединяющая, сопрягающая (от, *др.-греч.* συζυγία — сопряжение, соединение).

С. 513 *Ὅβ' ἐπιθυμοῦμεν (*др.-греч.*) — которого желаем.

**Ἐλευθὲρὰν τελευτήσωμεν (др.-греч.) — после того, как умрем.

С. 514 *Палинодия (др.-греч.) ἡ πάλινφδία) — отказ от своих слов, отречение.

С. 516 *Стесихор (VII—VI вв. до н. э.) из Гимеры в Сицилии — лирический поэт, автор хоровых песен и устроитель хоров (отсюда его имя). К строфе и антистрофе хора он добавил еще эпод (припев). У Суды читаем: «Говорят, что он, написав хулу на Елену, был ослеплен. По велению же во сне заново сочинил Елене хвалу, «палинодию», покаянную песнь <букв. «обратную песнь»> и вновь прозрел». См. комментарии А. Тахо-Годи в: Платон. Цит. соч. Т. 2. С. 542.

**Антиципация — понятие, означающее способность в той или иной форме предвосхищать события; метанойя (от др.-греч. μετάνοια — изменение ума) — покаяние.

***См. прим. * к стр. 471.

С. 518 *См. прим. ** к стр. 470.

**Содом (и Гоморра) — в ветхозаветном предании города, жители которых погрязли в распутстве и за это были испепелены огнем, посланным с неба (Быт. 13, 13; 19, 24—28). В последующей библейской традиции — символ крайней степени греховности, навлекающей на себя божественный гнев.

С. 519 *Быт. 32, 24—26.

**Быт 32, 26.

С. 520 *К вящей славе Божией (лат.) — девиз членов Общества Иисуса (иезуитов).

С. 522 *«Просите, и дано будет вам; ищите и найдете; стучите, и отворят вам». — Мф. 7, 7.

**Из программного стихотворения Вяч. Иванова — дифирамба «Огненосцы» (1905), вошедшего в его книгу «Сог ardens» (Т. I. М., 1911).

С. 523 *См. прим. *** к стр. 117.

**В 1903—1904 учебном году В. Ф. Эрн был участником семинара С. Н. Трубецкого по древнегреческой метафизике.

С. 524 *Мф. 11, 12.

**Фрагмент стихотворения Ф. И. Тютчева «Как неожиданно и ярко...» (5 августа 1865).

***P. Natorp. Platos Ideenlehre, eine Einfuhrung in der Idealismus. Leipzig, 1903; его же. Platon. Leipzig, 1912.

С. 525 *Ὀδὸς ἄνω (др.-греч.) — путь наверх; ὁδὸς κάτω (др.-греч.) — путь вниз.

С. 529 *См. прим. * к стр. 490.

С. 530 *Мантика (от др.-греч. μαντομαί — буйствовать, входить в экстаз) — искусство гадания и умение предсказывать будущее.

С. 531 *Характеристика, основанная на интуитивно-пророческих свойствах человеческой души. Пифия — жрица-прорицательница в храме Аполлона в Дельфах.

См. прим. * к стр. 277.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН *

- Август, римский император—257, 258, 553
 Августин Аврелий—26, 406, 458—460, 465, 512, 536, 566
 Авенариус Р.—47, 118, 144, 152, 538, 547
 Автолик—243
 Адам (*библ.*)—430, 455, 459
 Адамов Е.—319
 Алкивиад—27, 69, 345, 536
 Алексеев С.—412
 Анакреон—503
 Аполлон (*греч. мифол.*)—118, 124, 281, 554
 Арес (*греч. мифол.*)—395, 562
 Аристотель (Aristoteles)—26, 53, 57, 58, 63, 68, 102, 153, 409, 492, 536, 537, 540, 541, 547
 Аристофан—27, 535, 536
 Аркадий, византийский император—225
 Арну С. М.—324, 557
 Архимед—127, 143
 Аскольдов С. А.—4, 5, 49
 Аст Г. А. Ф.—492, 568
 Аусенберг—320
 Афина (*греч. мифол.*)—91
 Афродита (Киприда) (*греч. мифол.*)—69, 70, 118, 517, 518, 526
- Баадер Ф.—88
 Багaley Д. И.—136, 546
 Баратынский Е. А.—358
 Баумгартен А. Г.—143, 547
 Баур (Baur) Ф. К.—216, 238, 550
 Бах И. С.—352
 Бедекер К.—479, 568
 Бейль П.—56, 377, 539
 Белый А.—3, 71, 74, 75, 85, 100, 220, 327, 542, 543, 557
 Беме Я.—308, 327
 Бергсон А.—100, 286, 406
 Бердяев Н. А.—5, 111, 356, 360—368, 545, 559
 Беркли Дж.—26, 35—54, 77, 78, 113, 118, 140, 142, 144, 291, 537, 538, 547, 563
 Бертло П. Э. М.—189, 549
 Бетховен Л. ван—105, 375
 Бисмарк О. фон Шенхаузен—308, 312
 Блонский П. П.—39, 537
 Бодлер (Бодлер) Ш.—80, 105
 Больцано Б.—409
- Бонавентура—405, 564
 Борей (*греч. мифол.*)—487, 489, 490, 568
 Боровой А. А.—158, 548
 Боттичели (Боттичелли) С.—320, 349
 Брентано Л.—316, 556
 Бруно Дж.—117
 Брусиловский—327
 Булгаков С. Н.—4, 5, 366, 367
 Бэкон Ф.—20, 26, 35—38, 44, 54, 55, 88, 122, 405, 496, 537
 Бэн А.—26, 377
 Бюхнер Л.—221
- Вайнштейн А.—49
 Ванини Дж. Ч.—377
 Вейнинггер О.—78, 543
 Вейцеккер (Weitzäcker) К. Г. фон—216, 238, 550
 Виклеф (Уиклиф) Дж.—377
 Вико Дж.—426, 450, 564, 565
 Викторин Марий—242
 Вильгельм II Гогенцоллерн, германский император—297, 381, 345, 558
 Виндельбанд В.—47, 124, 312, 538, 568
 Водсворд (Вордсворд) У.—30
 Вольтер—24, 37, 381
 Вольф Х.—143, 547
 Вундт В. (Wundt W.)—53, 54, 59, 141, 316, 539, 540, 547
- Гавриил, архимандрит (Воскресенский В. Н.)—89, 543
 Галилей Галилео—42, 43, 377, 445
 Гарнак А. (Harnack A.)—240, 242, 245—264, 316, 552
 Гаршин В. М.—205
 Гассенди П.—377
 Гауптман Г.—355, 559
 Гегель Г. В. Ф.—75, 82, 84, 110, 112—114, 116, 122, 148, 208, 308, 309, 317, 350, 358, 407, 441—443, 455—459, 480
 Геккель Э.—22, 31, 535
 Гекуба (*греч. мифол.*)—348, 558
 Гелий (Гелиос) (*греч. мифол.*)—502
 Гельмгольц Г. Л. Ф.—375, 560
 Гельмонт (Гельмольт) Г. Ф.—351, 558
 Георге С.—408, 563
 Георгий Победоносец (*христ. мифол.*)—328
 Гера (*греч. мифол.*)—326, 557
 Гераклит Эфесский—71, 72, 153, 441, 443, 565
 Гербарт И. Ф.—409
 Геркулес (*рим. мифол.*)—278

* Указатель включает исторические и мифологические имена, содержащиеся в работах В. Ф. Эрна, вступительной статье и в «Примечаниях».

- Гертли (Гартли) Д.—377
 Герцен А. И.—381
 Гершензон М. О.—82, 114, 320, 321, 543, 555
 Гессен С. И.—5, 99, 104, 107, 544
 Гете (Goete) И. В.—15, 107, 328, 350, 354, 358, 524, 533, 542, 554
 Гея (*греч. мифол.*)—285
 Гинденбург П. фон—376, 391, 560
 Главкон—469, 475
 Гоббс Т.—377
 Гогенцоллерны—351, 558
 Гоголь Н. В.—83, 89, 90
 Голубкина А. С.—363, 559
 Гомер—235, 342, 390
 Горгий—27, 536
 Горгона (*греч. мифол.*)—363
 Григорий Нисский—74, 289, 542
 Грот Г. (Grot G.)—471, 516, 567
 Грот Н. Я.—114
 Гус Я.—317
 Гуссерль (Husserl) Э.—409, 411—413
 Гюго В.—184
 Гюйсманс Ж. К.—80, 313, 381, 555

 Давыдов И. И.—59, 540
 Даламбер (Д'Аламбер) Ж. Л.—405
 Даниил, пророк (*библ.*)—240, 244
 Данилевский Н. Я.—114
 Данте Алигиери (Алигьери)—30, 31, 302, 354, 381, 437, 445, 522, 558, 564—565
 Дарвин Ч. Р.—381
 Дебольская Е. Ф.—40
 Декарт Р.—35—38, 42—44, 54, 88, 122, 127, 128, 130—136, 139, 140, 145, 146, 148—150, 377, 410, 413—415, 437, 443, 537
 Дельбос В.—413
 Де-Морган О.—59, 540
 Джевоис У. С.—59, 540
 Джемс У.—16—19, 23—26, 29—34, 141, 154, 534—536, 547, 548
 Джоберти В.—6, 388, 399—462, 562—567
 Диана (*греч. мифол.*)—118
 Дионис (*греч. мифол.*)—124, 281, 519, 554, 567
 Дионисий Ареопagit (Псевдо-Дионисий Ареопagit)—74, 289, 542, 554
 Дионисий, епископ Александрийский—243
 Достоевский Ф. М.—83, 86, 89—91, 127, 300, 354, 357, 358, 372, 382, 389, 492, 542, 546, 561
 Древис А.—352, 558

 Евсевий Кесарийский—242, 243, 552
 Эзоп (Эзоп)—29, 31
 Елена (*греч. мифол.*)—516, 517, 570
 Ельчанинов А. В.—3
 Ефименко А. Я.—117

 Ж., Векилов Г. Д.—295, 555
 Жанна д'Арк—379, 381, 561
 Жорес Ж.—379, 561
 Жуковский В. А.—35, 358, 536, 548

 Захария, пророк (*библ.*)—244
 Зевс (*греч. мифол.*)—91, 147, 326, 553, 557, 562
 Зеньковский В. В.—3
 Зернов Н.—3
 Зигварт Х.—59, 540
 Зомбарт В.—375, 560
 Зудерман Г.—355, 559

 Иаков (*библ.*)—519
 Иберверг Ф.—87, 543
 Ибсен Г.—364
 Иванов Вяч. И.—5, 55, 122, 125, 135, 276, 285, 317, 354, 366, 367, 385, 539, 553, 554, 556, 565, 570
 Иегова (*библ.*)—199, 519
 Иезекииль, пророк (*библ.*)—244
 Израиль (*библ.*)—519
 Иисус, сын Сирахов (*библ.*)—109
 Иксион (*греч. мифол.*)—326, 557
 Иоанн Богослов (евангелист, апостол)—6, 157, 234, 237, 239, 242, 243, 260, 553, 662
 Иоанн Хризостом Антиохийский (Златоуст)—224—226, 242
 Ириней Лионский—239, 240, 242, 552
 Исайя (*библ.*)—119, 199
 Истомин—39, 537
 Иустин (Юстин) Философ—199, 236, 238, 239, 243, 549, 550

 К., Векилов Г. Д.—295, 554
 Кальвин Ж.—377
 Каменский М. М.—226, 236
 Кампанелла Т.—377
 Кант И.—8, 21, 28, 47—49, 52, 54, 61, 75—79, 87, 88, 92, 93, 113, 119, 124, 132, 142—144, 148, 164, 165, 168, 203, 277, 291, 292, 308—318, 321—328, 348, 390, 391, 409, 410, 415, 421, 423, 425, 427, 458, 480, 539, 546, 557, 562
 Карлейль Т.—20, 150, 381, 534, 548
 Карпов В. Н.—466, 566
 Катков М. Н.—114
 Кауфман М.—47, 50, 539
 Кентавр (*греч. мифол.*)—326
 Кеплер И.—115
 Кера (Керра) (*италийская мифол.*)—317
 Кизеветгер А. А.—360
 Киревский И. В.—113, 114
 Климент Александрийский—236, 238, 242
 Коген Г.—47, 48, 104, 105, 143, 277, 278, 285, 355, 409, 410, 538, 547, 563
 Козлов А. А.—87, 112, 123, 543
 Колумб Х.—195, 198
 Кольер А.—38, 537
 Конт О.—188, 210, 445, 496, 548, 550
 Коперник Н.—20, 48
 Краевич К. Д.—237, 551
 Кратил Афинский—153
 Кронер Р.—100, 544
 Крупп фон Болен Г.—308—318, 327, 328, 376, 378, 555
 Ксеркс I, царь государства Ахеменидов—300

- Ланге Ф. В.—47, 538
Ланц Г.—49
Лапшин И. И.—141
Лейбниц Г. В.—24, 25, 54, 144, 149, 405, 406, 409, 411, 461, 546, 547, 564
Леклер А.—47, 50, 52, 538, 539
Леонардо-да-Винчи—189
Леопарди Дж.—455, 457, 566
Лермонтов М. Ю.—230, 554, 557
Ликург—312
Лисий—482, 490, 492—508, 518, 521
Литтре Э.—445
Лихтенберг Г. К.—140, 547
Локк Дж.—26, 40, 42, 43, 88, 140—142, 415, 547
Ломоносов М. В.—17
Лопатин Л. М.—3, 56, 87, 112, 114—116, 123, 145, 154, 309, 540, 545, 548
Лосский Н. О.—3, 47, 79, 538
Льюис К. И.—154, 548
Льяр Л.—59, 540
Лютер М.—255, 308, 325, 327, 348, 377, 388, 492
Люцифер (*христ. мифол.*)—328
Лямин (Ляпин) Н. М.—226, 236
- Маккай Дж. Г.—157, 548
Маккиавелли (Макиавелли) Н.—377
Максим Исповедник—74, 289, 290, 542, 554
Макуха—393
Малахия, пророк (*библ.*)—244
Малинин А. Ф.—237, 551
Мальбранш Н.—27, 37, 38, 77, 149, 405, 406, 461, 537, 543, 564
Мария (Дева Мать, Дева, Богоматерь, Пречистая Дева, Матерь Светов)—119, 193, 286, 305, 325, 336, 337
Марк Аврелий, римский император—235, 552
Маркион—241
Маркс К.—459, 548
Мейер Э.—316, 556
Мелитон, епископ Сардийский—243
Мережковская (Гиппиус) З. Н.—362
Мережковский Д. С.—4, 5, 265, 364, 366
Метнер Э. К.—5, 542, 543
Мефодий Патарский (Потарский)—485, 568
Мечников И. И.—195, 549
Мидас (*греч. мифол.*)—241, 552
Микель-Анджело (Микеланджело) Буонарроти—189, 430, 433
Милль Дж. Ст.—26, 496, 499, 536
Мильтон Дж.—381
Милюков П. Н.—114
Мнемосина (*греч. мифол.*)—389, 562
Молох (*библ.*)—284
Мор Т.—377
Морис В. (Моррис У.)—189, 549
Морозов Н. А.—220—244, 550, 551
Морозова М. К.—5
Моцарт В. А.—352, 355
Муратов П. П.—387
- Наторп П. (Natorp P.)—524, 568, 570
Немезида (*греч. мифол.*)—317
Нефела (*греч. мифол.*)—326, 327
Николай Кузанский—461
Ницше Ф.—26, 80, 118, 276—278, 311, 317, 350, 423, 555, 557
Новалис—328
Норрис Дж.—38, 537
Ньютон И.—56
- О., Векилов И. Д.—295, 554—555
Ориген—236, 242
Орифия (*греч. мифол.*)—487, 489, 490, 529, 568
Орфей (*греч. мифол.*)—456, 567
Оствальд В. Ф.—316, 375, 556, 560
- П., Эрн П. Ф.—295, 554
Павел, апостол—259
Павлов Б. Ф.—235
Пальмиери, отец—336
Пан (*греч. мифол.*)—486, 515
Панасюк—393
Папини Дж.—22, 535
Парацельс—145
Паскаль Б.—381
Пасынков—325, 326
Патэ, братья—285, 554
Паульсен Ф.—82, 543
Пахомов М.—422
Пения (*греч. мифол.*)—69, 70, 384—387, 402, 541
Пенэй (*греч. мифол.*)—519
Перикл—203
Петр, апостол—259
Петр I Великий, российский император—300, 357, 358, 387
Печерин В. С.—81, 82, 85, 89
Платон (Plato)—8, 17, 26, 27, 31, 33, 44, 46, 53, 56, 59, 63, 69, 71, 84, 116, 117, 131, 133, 203, 225, 282, 354, 385, 402, 405, 409, 418, 421, 422, 424, 427—430, 433, 435, 437, 461—532, 541, 542, 545, 551, 563, 564, 567—570
Плутарх—455
Порос (*греч. мифол.*)—69, 70, 384, 402, 541
Порфирий (Porphyrios)—467, 567
Пристили Дж.—377
Прометей (*греч. мифол.*)—31, 278, 470
Протагор—17, 27, 427, 536
Протарх—521
Пругавин А. С.—161, 548
Птолемей—427
Пушкин А. С.—83, 84, 127, 230, 524, 535, 555
- Расин Ж.—72, 542
Реклю Ж. Ж. Э.—158, 548
Ремке Й.—47, 538
Ренан Ж. Э.—216, 232, 246, 381, 550, 551, 552
Рескин Дж.—381, 561
Риккерт Г.—47, 99, 104, 105, 124, 144, 277, 278, 285, 355, 409, 410, 538, 547
Розанов В. В.—4, 116, 360, 361, 363—366, 559

- Розмини-Сербати А.—6, 407, 411, 443, 562—565
 Ройс Дж.—24, 535
 Рубинштейн М.—319
 Рысс П.—319
- С., Эрн А. Ф.—295, 555
 Сальери А.—355
 Самсонов Н.—152, 547
 Саул, пророк (*библ.*)—15, 534
 Сафо—503
 Свенцицкий В. П.—3—5, 546
 Сеземан В.—410
 Септимий Север, римский император—242, 552
 Серафим Саровский, святой—74, 83, 121, 542
 Сергий Радонежский, святой—83
 Сидоровский И., священник—422
 Силен (Silenus) (*греч. мифол.*)—241, 552
 Скворода Г. С.—6, 85, 87, 89, 95, 98, 114, 116, 117, 136, 340, 544
 Смирнов А. И.—39, 537
 Сократ—17, 27, 69, 116, 117, 282, 345, 424, 467, 469, 470, 482—484, 486, 488—491, 493, 496—498, 503—532, 568
 Соловьев В. С.—4—6, 15, 26, 56, 63, 81, 83—87, 89, 90, 95, 98, 113, 114, 116—119, 123, 130, 140, 157, 198, 220, 276, 279, 300, 308, 319, 355, 410, 442, 477, 517, 523, 539, 540, 542, 545—547, 551, 553—555, 560, 565, 568—570
 Соловьев С. М.—3
 Соломон, царь Израильско-Иудейского царства—455, 566
 Сольми—434
 Софокл—479
 Спенсер Г.—24, 25, 118, 381, 535
 Сперанский М. М.—85
 Спиноза Б.—63, 110, 114, 115, 117, 133, 461, 569
 Стезихор (Стесихор) (Эвфемов Иммерец)—516, 517, 532, 570
 Степун Ф. А.—5, 6, 100, 104, 107, 544
 Страхов Н. Н.—113
- Тейхмюллер Г.—59, 540
 Тертулиан (Тертулиан)—236, 240, 241
 Тиверий, римский император—257
 Тифон (*греч. мифол.*)—491
 Токарский А. А.—182, 184, 185, 549
 Толстой Л. Н.—83, 86, 285, 308, 355, 357
 Трубецкой Е. Н.—5, 143, 560
 Трубецкой С. Н.—3, 85, 87, 112, 114, 117, 123, 127, 461, 463, 523, 543, 545, 546, 570
 Туган-Барановский М. И.—189—192, 549
 Тургенев И. С.—184, 549
 Тэн И.—381
 Тютчев Ф. И.—84, 86, 277, 396, 488, 524, 551, 553, 554, 562, 567, 568, 570
- Федр (Питоклов Мирринузец)—430, 461, 483, 486—489, 496, 503[†], 504, 515, 522, 529[‡], 531, 532
 Фейербах Л.—221, 423
- Феофил Антиохийский—243
 Фет А. А.—84
 Филон Александрийский—76, 550
 Фихте И. Г.—49, 308, 309, 443
 Фишер К.—308
 Флоренский П. А.—3, 5, 214, 487, 546, 568
 Флоровский Г.—3
 Фольквардсен—485
 Франк С. Л.—4, 7, 71, 76, 80, 83, 84, 109—126, 319, 542, 544, 545
 Фрейзер (Fraser) А. К.—39, 537
- Хвольсон О. Д.—237, 551
 Хиждеу Б.—89, 116, 117, 543
 Хомяков А. С.—86, 91, 113, 114, 358, 561
 Христос Иисус—83, 164, 174, 193, 197, 199, 205, 212, 213, 215, 224, 253, 260, 262, 263, 269, 270, 285, 300, 366, 384, 455, 545, 550, 555
- Цезарь Гай Юлий—257
 Целлер Э. (Zeller Ed.)—57, 63, 481, 540, 568
 Цеппелин Ф.—316, 556
 Циглер Т.—312₁, 555
- Чаадаев П. Я.—82, 85, 86, 98, 493, 568, 569
 Челпанов Г. И.—49
 Чернышевский Н. Г.—221
 Чехов А. П.—82, 205, 354, 355
 Численд—40
 Чичерин Б. Н.—86, 543
- Шааршмидт К.—492, 568
 Шекспир У.—308, 381, 558
 Шеллинг Ф. В.—35, 49, 77, 88, 115, 116, 123, 310, 352, 403, 404, 407, 428, 536, 538, 554, 568
 Шиллер И. Ф.—285, 292, 328, 350, 354, 358
 Шлегель Ф.—107, 568
 Шлейермахер Ф.—485
 Шмоллер Г.—316, 556
 Шопенгауер (Шопенгауэр) А.—24, 26, 31, 39, 59, 63, 93, 98, 154, 292, 455, 480, 535
 Шпетт (Шпет) Г. Г.—144, 411
 Штраус Д. Ф.—216, 246, 550, 552
 Штраус Р.—352
 Шуберт-Зольднер Р. фон—47, 53, 538
 Шуппе (Schuppe) В.—47, 49—54, 59, 409, 538, 539
- Эвридика (*греч. мифол.*)—456, 457
 Эврипид—509, 519, 558
 Эккарт (Экхарт) И.—308, 316, 317, 327, 328
 Энгельс Ф.—157, 548
 Эпикур—23, 535, 539
 Эригена (Эриугена) Иоанн Скотт (Скот)—56, 75, 98, 135, 239, 289, 539, 544, 554
 Эрн (Райская) О. П.—3
 Эрн Ф. К.—3

- Эрос (*греч. мифол.*)—69, 70, 103, 506, 507,
511—515, 517—522, 526, 529, 532, 541
- Эсхил—284, 479, 516
- Эфрос Н.—319
- Шенбах—38
- Юм (Hume) Д.—46, 48, 53, 54, 56, 61, 77,
78, 113, 118, 140—143, 291, 377, 381,
415, 541, 547, 563
- Яковенко Б. В.—5, 87, 99, 100, 103, 104,
143, 418, 541, 543, 547
- Янус (*рим. мифол.*)—349
- Aube В.—238, 551
- Bardenhewer О.—240, 552
- Engelhardt М.—238, 552
- Forscher—492, 501
- Grimm E.—39, 537
- Hardy E.—421
- Hildenfeld—238
- Jamin—237
- Kappes M.—58, 540
- L'Allary—413
- Luynes de—128
- Otto J. C. T.—238, 551
- Ritschl—238
- Robin L.—421
- Semisch—238, 552
- Semler—238
- Tarditi—413

СОДЕРЖАНИЕ

Ю. Шеррер. В. Ф. Эрн

3

БОРЬБА ЗА ЛОГОС

Предисловие	11	Социализм и проблема свободы	157
Размышления о прагматизме	15	Идея катастрофического прогресса	198
Беркли как родоначальник современного имманентизма	35	Филологизирующий астроном	220
Природа философского сомнения	55	Методы исторического исследования и книга Гарнака «Сущность христианства»	245
Нечто о Логосе, русской философии и научности	71	«Историческая церковь»	265
Культурное непонимание	109	Разговор о логике с социал-демократом	271
Исходный пункт теоретической философии	127	Послесловие: На пути к логизму	276

МЕЧ И КРЕСТ

Меч и крест	297	Острые русско-польских отношений	333
Голос событий	299	«И на земли мир»	339
Великое в малом	304	Общее дело	342
От Канта к Крупну	308	Ненужные рыдания	348
Сущность немецкого феноменализма	319	Что такое форсировка?	354
Автономная Армения	329	Налет Валькирий	360

ВРЕМЯ СЛАВЯНОФИЛЬСТВУЕТ

Лекция первая	371	Лекция вторая	385
---------------	-----	---------------	-----

СМЫСЛ ОНТОЛОГИЗМА ДЖОБЕРТИ В СВЯЗИ С ПРОБЛЕМАМИ СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ	401
---	-----

ОСНОВНАЯ МЫСЛЬ ВТОРОЙ ФИЛОСОФИИ ДЖОБЕРТИ	431
--	-----

ВЕРХОВНОЕ ПОСТИЖЕНИЕ ПЛАТОНА	463
------------------------------	-----

Примечания	533
------------	-----

Указатель имен	571
----------------	-----

Эрн Владимир Францевич

СОЧИНЕНИЯ

Редактор Ю. П. Сенокосов
Оформление художника С. Н. Оксмана
Художественный редактор В. В. Масленников
Технический редактор К. И. Заботина

Сдано в набор 24.09.90. Подписано к печати 10.06.91. Формат 84×108^{1/32}. Бумага типографская № 2. Гарнитура «Гарамонд». Печать офсетная. Усл. печ. л. 30,24. Усл. кр.-отт. 30,35. Уч.-изд. л. 32,06. Тираж 50 000 экз. Заказ № 2501. Цена 3 р 70 к.

Набор и фотоформы изготовлены в типографии издательства «Правда». 125865. ГСП, Москва, А-137, ул. «Правды», 24.

Отпечатано в типографии издательства «Калининградская правда». 236000. Калининград обл., ул. Карла Маркса, 18.