Федоръ Куклярскій.

151.2X
K87

ФИЛОСОФІЯ КУЛЬТУРЫ

ИДЕАЛЫ ЧЕЛОВѢЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ ВЪ СВѢТѢ ТРАГИЧЕСКАГО МІРОПОНИМАНІЯ.

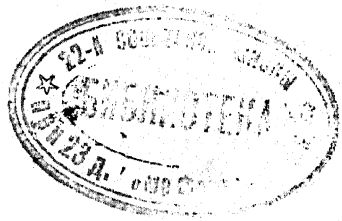
КНИГА ПЕРВАЯ

КУЛЬТУРА и ПОЗНАНІЕ

Инв. № 2412

22-й ... БИБЛИОТЕКА ... 23 д. ...

REDAKCJA SPRAWA POLSKA NIKA



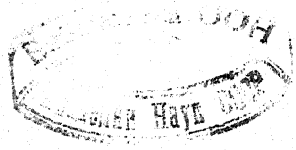


ПЕТРОГРАДЪ.
1917.

11K

„Пров 38"

030
37



Еатерининская типографія. Петроградъ, Звенигородская ул., с. д. № 30.

ПРЕДИСЛОВІЕ.

Пути человѣческой культуры идутъ въ сторону отъ путей подлиннаго познанія.

Волею судебъ мы живемъ въ трагическую, катастрофальную эпоху, смыслъ и значеніе которой неизмѣримы. И мы не можемъ не сдѣлать себѣ единственнаго пожеланія: быть достойными того очищающаго пламени, который снизошелъ къ намъ, уничтожая или закаляя, но во всякомъ случаѣ преображая черты нашего индивидуальнаго и культурно-національнаго облика.

Тысячью проблемъ загорѣлся нашъ духовной кругозоръ, и тѣ малыя и большія свѣтила, которыя, свѣтя намъ до сего времени, казались единственно путеводными— вдругъ померкли, почернѣли.

Великій проблематизмъ долженъ вызвать и величайшія усилія пытливой мысли, ибо послѣдняя всегда тяготѣетъ къ назрѣвшимъ проблемамъ культуры. Естественно, что и авторъ настоящей книги не былъ исключеніемъ и былъ неудержимо вовлеченъ въ образовавшійся бурный круговоротъ переживаній, идей, мыслей, предчувствій. Это тѣмъ болѣе было неизбѣжно для него, что тотъ сдвигъ съ нормальныхъ плоскостей мышленія, который въ на-

стоящее время сталъ обыденнымъ, владѣлъ авторомъ уже много раньше и нашелъ свое выраженіе въ предыдущихъ трехъ его работахъ [1]), въ особенности же—въ послѣдней изъ нихъ.

Отличіе предлагаемой работы отъ многихъ другихъ заключается въ томъ, что авторъ стремился, удачно или неудачно—судить не ему, вдохнуть въ нее тотъ духъ пытливаго исканія, который владѣетъ имъ. Съ этой цѣлью вся работа разбита на цѣлый рядъ книгъ, каждая изъ которыхъ будетъ включать въ себя, подобно настоящей, циклъ мыслей, группирующихся вокругъ однажды опредѣлившихся проблемъ. Причемъ многое, что первоначально будетъ высказано лишь въ самой общей формѣ,—въ дальнѣйшемъ получитъ свое историческое оправданіе и философское обоснованіе.

Настоящая первая книга посвящена характеристикѣ взаимоотношенія познанія и культуры, пути которыхъ весьма часто расходятся, при чемъ первая глава ея носитъ общій характеръ и имѣетъ своей цѣлью обрисовать въ бѣглыхъ чертахъ сущность трагизма культуры, тогда какъ послѣдующія главы преслѣдуютъ уже спеціальную задачу: критическій анализъ той познавательно - логической концепціи, которая въ качествѣ постулируемаго императива обусловливаетъ самыя формы господствующаго мышленія и, являясь conditio sine qua non современной культуры, вводитъ насъ въ пониманіе ея трагическаго духа.

---

[1]) См. Куклярскій. „Философія индивидуализма“. СПБ. 1910 г. „Къ философіи религіознаго бунтарства“. СПБ. 1911 г. и „Осужденный міръ“. СПБ. 1912 года.

Дефекты изложенія, имѣющіе мѣсто въ настоящей книгѣ, обязаны своимъ происхожденіемъ въ большинствѣ своемъ, той необычайной широтѣ заданій, пожертвовать которой въ пользу систематизма авторъ не нашелъ для себя возможнымъ и цѣлесообразнымъ. Систематизмъ менѣе всего отвѣчаетъ умонастроенію трагической эпохи.

I. Современная историческая трагедія.

Прежде, чѣмъ приступить къ изложенію своего пониманія каждаго изъ культурныхъ заданій, выдвинутыхъ назрѣвшей катастрофой,—я предпошлю ему нѣкоторыя вводныя размышленія, характеризующія уголъ зрѣнія, принятый мной за руководящій.

Общая моя задача—обрисовать въ основныхъ чертахъ типъ культуры, которая включала бы въ себя всѣ противорѣчія идей и воленій и въ то же время силою своего духа преодолѣвала бы эту противорѣчивость. Духъ такой культуры неизбѣжно будетъ трагическимъ, ибо санкціонированная власть противорѣчія требуетъ отъ культуры жертвы, равносильной ея гибели. Однако, такая культура—культура трагическаго—осознанная и принятая нами не только какъ специфически русскій fatum, но и какъ общечеловѣческій предѣлъ достиженій—такая культура, преодолѣвая человѣческое, преодолѣваетъ и всю противорѣчивость человѣческаго бытія.

На нашихъ глазахъ потрясена въ нѣдрахъ своихъ европейская цивилизація и не можетъ быть сомнѣнія въ томъ, что это—начало агоніи: томительной и длинной или, наоборотъ, быстрой, сжигающей—покажетъ будущее. Мы теперь знаемъ, что мучившія и раздиравшія ее противорѣчія уйдутъ съ нею въ могилу и только такимъ образомъ преодолѣются. И каждая индивидуальная жизнь говоритъ намъ о томъ же: тоска нашей жизни, ея преда-

тельская паутина, ея безысходные тупики провожаютъ насъ до могилы. Жизнь со всѣми ея идеалами находитъ свое завершеніе только въ смерти—вотъ гдѣ источникъ трагическаго, въ безплодномъ бореніи съ которымъ протекала культурная дѣятельность человѣчества. Личность, народъ, цивилизація ищутъ завершенія своей жизни въ жизни, но находятъ его только въ смерти. Въ этомъ сказывается вѣчно трансцендентная природа идеальнаго.

Только пріятіе, только сознательное утвержденіе такого конца, такого увѣнчанія жизни смертью можетъ быть названо преодолѣніемъ противорѣчія, составляющаго ось нашей жизни. Естественно, что это будетъ и преодолѣніемъ человѣческаго въ себѣ: предѣльно-трагическій подвигъ, долженствующій завершить эволюцію человѣческаго духа. Такъ возникаетъ изъ трагедіи культуры культура трагическаго съ ея откровеніемъ: сознаніе того, что смерть также вездѣсуща, какъ и жизнь придаетъ великій смыслъ и ни съ чѣмъ несоизмѣримую цѣнность культурѣ трагическаго.

Культъ трагическаго, культъ безысходности жизни въ жизни и исхода ея въ смерти—таковъ основной лозунгъ и принципъ русской культуры въ будущемъ. Нужно разъ навсегда оставить всѣ мечты объ общечеловѣческомъ синтезѣ, гармоніи, единствѣ, ибо именно эти мечты предательски поражаютъ въ самое сердце русскую культуру. Однако этимъ я вовсе не утверждаю неосуществимости и абсолютной непріемлемости какого бы то ни было синтеза, но утверждаю, что нуженъ окончательный, универсальный синтезъ; не нуженъ синтезъ временный, скрывающій въ себѣ новый разрывъ, но нуженъ подлинный, послѣдній разрывъ во имя осуществленія завершающаго, универсальнаго синтеза.

Нужна трагедія. Дистанція же между послѣднимъ, трагическимъ разрывомъ и подлиннымъ синтезомъ—это

дистанція между человѣческимъ и нечеловѣческимъ, между человѣкомъ и міромъ. Преодолѣніе этой мучительной для человѣка дистанціи завершитъ культуру трагическаго. Всѣ же quasi—синтезы, всѣ палліативы, стремящіеся объединить человѣчество и устроить гармоническую систему культуры при наличіи игнорируемаго разрыва съ природой,— только затормозятъ великое дѣяніе. Каждая личность, каждый народъ и каждая цивилизація несли до конца возложенное на нихъ бремя, и Россія не можетъ быть исключеніемъ: тѣмъ болѣе, что западно-европейскій опытъ краснорѣчиво убѣждаетъ ее въ неизбѣжной безысходности культа жизни и творческой воли. Изжитый культъ жизни на Западѣ и изживаемый культъ смерти на Востокѣ открыли намъ лишь одну возможность, одну муку: культъ трагическаго. Только такая культура осуществитъ всечеловѣческую миссію: преодолѣніе человѣка. Достоевскій—вотъ живой символъ русскаго духа и русской судьбы. Онъ—прекрасный залогъ того, что русскій духъ не уклонится отъ голгоѳы, уготованной ему исторіей. Для того, чтобы убѣдиться въ томъ, что мы здѣсь имѣемъ дѣло съ велѣніями исторической логики, достаточно бросить два бѣглыхъ взгляда въ сторону востока и запада.

Взглянемъ на западъ: вся цивилизація насыщена волей къ жизни, къ власти, къ творчеству. Западно-европейскій человѣкъ всецѣло погруженъ въ атмосферу человѣческаго самоутвержденія. Со временъ Возрожденія и Реформаціи, когда пала гегемонія обоготворенной церкви, западно-европеецъ все болѣе и болѣе осознавалъ въ самомъ себѣ единственную опору своего существованія и своей культуры. Подобно тому какъ Римско-Католическая церковь начала свое историческое бытіе съ отрицанія міра, а затѣмъ обосновала этимъ отрицаніемъ міра свою божественную власть надъ міромъ, точно также и западно-европейская культура, возникнувъ изъ отрицанія боже-

ственнаго насилія церкви, прочно утвердила на основѣ такого отрицанія собственную власть надъ міромъ и, наконецъ, обожествила культурнаго человѣка. Отсюда эти такъ хорошо знакомыя намъ черты: разумъ, полный творческой энергіи, исходящей отъ воли къ власти, построяющій свой идеальный міръ — въ философіи и побѣждающій реальный міръ—въ наукѣ и техникѣ; религіозная жизнь, раціонализированная и гуманизированная въ цѣляхъ приспособленія ея къ запросамъ автономнаго человѣка и, наконецъ, соціализмъ, предвосхищающій и смакующій полное благополучіе культурнаго человѣка въ будущемъ.

Въ противоположность этому волящему Западу безвольный Востокъ раскрываетъ намъ совсѣмъ иныя черты: вся восточная цивилизація дышетъ „волей“ къ смерти, къ Нирванѣ, къ созерцанію и покою. Разумъ исключительно созерцателенъ, побѣжденъ религіознымъ чувствомъ, культомъ, загипнотизированъ идеей небытія, смерти; чувство смертности—религіозное чувство—владѣетъ жизнью души и тѣла; духъ трансформируется въ нѣчто почти неорганическое, каменѣетъ все въ человѣкѣ и, eo ipso, онъ отождествляется, сливается, по пустотѣ своего бытія, съ небытіемъ. Однако великая привиллегія его при этомъ: созерцаніе—безмятежное, одинокое и вѣчное созерцаніе безъобразнаго, безжизненнаго, пустыннаго и неизмѣннаго бытія—небытія!

Какая же пропасть, какая неизмѣримая дистанція раздѣляетъ эти два міра:—горящій творческимъ огнемъ, созидающій міръ по образу своему—Западъ, и зачарованный смертью, безвольный и почти безсознательный, каменѣющій и вѣчно умирающій—Востокъ! И вотъ, между этими мірами—антиподами лежитъ громадный, сверкающій всѣми цвѣтами, но—увы!—расколотый монолитъ—Россія, непонятое никѣмъ, и непонятное самому себѣ царство сказочныхъ бореній, вѣчнаго поединка умовъ и безмѣрной тоски—по чемъ? по комъ?

Геній русскаго дышетъ въ атмосферѣ противорѣчія Востокъ—Западъ, и величайшая, предѣльная антиномія боретъ его. Естественно, что именно въ сознаніи русскаго должно было зародиться и хотя бы отчасти оформиться то трагическое міропониманіе, которое, будучи обосновано—съ одной стороны—суровой критикой западно-европейскихъ культурныхъ цѣнностей и идеаловъ, а съ другой—не менѣе суровымъ и пытливымъ взглядомъ въ сторону Востока,—укажетъ Россіи ея подлинную миссію въ исторической судьбѣ народовъ и явитъ собой подлинно русское міропониманіе. Громадный трудъ обоснованія такого міропониманія отчасти уже выполненъ. Тѣмъ не менѣе онъ и сейчасъ остается настолько значительнымъ, что дальнѣйшее его выполненіе въ наше время можетъ быть лишь его продолженіемъ, но ни въ коемъ случаѣ не завершеніемъ.

Мертвыя тѣла, великія покойники исторіи: Ассирія, Вавилонія, Персія, Египетъ, Финикія, Греція, Римъ—говорятъ намъ о томъ, что преемственное движеніе культуры шло съ востока на западъ, т. е. въ направленіи того великаго переселенія народовъ, которое вызвало къ исторической жизни антиномію восточнаго созерцанія и западнаго воленія. И въ послѣднее столѣтіе это движеніе продолжилось, породивъ новую американскую культуру. Каковъ же смыслъ этого послѣдняго историческаго акта? Смыслъ этотъ отчасти раскрывается для насъ благодаря многимъ аналогичнымъ историческимъ прецедентамъ: если расцвѣтъ Греціи означалъ конецъ Финикіи и Египта, расцвѣтъ Рима—конецъ Греціи, расцвѣтъ Западной Европы—конецъ Рима, то, повидимому, и расцвѣтъ Америки означаетъ конецъ Западной Европы. Допуская роль чудеснаго въ исторіи, можно было бы сказать, что человѣческая культура подражаетъ солнцу, этому великому источнику жизни. Иначе какъ объяснить избранное народами

направленіе для своего переселенія? Но въ такомъ случаѣ нельзя отрицать и того, что ея концы, предѣлы совпадутъ или уже совпадаютъ (Японія) съ ея началами, съ мѣстомъ ея зарожденія. И такое совпаденіе будетъ весьма симптоматично въ смыслѣ характеристики переживаемой нами эпохи, какъ эпохи, замыкающей кругъ культурной эволюціи.

Какова же при наличіи этой исторической оріентаціи культурная роль Россіи? Отвѣтъ—ошеломляющій отвѣтъ—невольно напрашивается: роль обойденнаго, потусторонняго царства на землѣ. Такъ-ли это?

Отчасти это такъ, но для того, чтобы знать насколько именно такъ обстоитъ судьба Россіи, нужно выяснить, какъ возникла эта обойденность, нужно спросить, не скрыто ли въ этой „обойденности" все будущее величіе Россіи? И прежде всего нужно ввести весьма важный коррективъ въ историческую оріентацію изложеннаго типа, а именно необходимо не упустить изъ виду, что западноевропейское культурное наслѣдіе, какъ это уже опредѣлилось фактически, унаслѣдовано не только Америкой (отъ Англіи), но и Россіей (отъ Германіи), что, слѣдовательно, преемственное движеніе культуры съ востока на западъ, достигнувъ своихъ естественныхъ предѣловъ—океаническихъ береговъ Англіи, хотя и перешагнуло черезъ океанъ—въ Америку и черезъ второй океанъ—въ Японію, все же много раньше другимъ направленіемъ своего поступательнаго движенія избрало уже движеніе съ запада на востокъ. Этого ни въ коемъ случаѣ не должна упускать изъ виду наша историческая оріентація, тѣмъ болѣе, что движеніе на западъ, въ силу власти русскаго надъ пространствомъ, приводитъ культурнаго тріумфатора къ нашимъ восточнымъ берегамъ. Второй поправкой, неизбѣжно слѣдующей за внесеніемъ первой, только что изложенной, въ указанный выше предварительный типъ исторической оріентаціи—будетъ, конечно, слѣдующая. Поскольку исторически сложившійся культур-

ный потокъ, въ силу стихійныхъ условій, въ Западной Европѣ раздвоился, положивъ начало двумъ явно противостоящимъ типамъ культуры—Американскому и Русскому,—постольку же возможное послѣ Великой войны торжество (конечно, только экономическое) американизма надъ европеизмомъ не можетъ само по себѣ ни убѣдить въ подлинности культурной смерти Западной Европы, ни образовать всесторонній культурный пріоритетъ американизма. Пока Россія печальна и полна неизъяснимой культурной грезы, пока Россія не владѣетъ всей сокровищней Западной Европы—до тѣхъ поръ послѣдняя лишь будетъ слушать унылое „memento mori", но не умретъ, не испепелится еще ея охваченное судоргами агоніи тѣло. Только съ тріумфальнымъ будущимъ русской культуры прійдетъ подлинная и окончательная смерть Запада. Но мы не будемъ ликовать! Смертельная грусть будетъ шевелить наше сердце, когда погребальный звонъ и надмогильныя рѣчи коснутся нашего слуха. Ибо—мы скорбно предчувствуемъ это—наша судьба, нашъ fatum тяготѣетъ, неумолимо и вѣчно, надъ нашимъ мятущимся духомъ и „не миновать никому".

Послѣ этихъ замѣчаній умѣстно коснуться нами выстраданной злобы дня, которая, мы предвидимъ это, станетъ злобой столѣтій и наложитъ печать на тысячелѣтія.

Я позволю себѣ здѣсь сказать нѣсколько словъ о содержаніи и объемѣ великаго кризиса, охватившаго насъ не только извнѣ—политически, но и извнутри—психологически, но сдѣлаю это лишь предварительно, оставляя за собой право на послѣднее слово.

Въ вихрѣ событій обнажились, вѣрнѣе—обнажаются, подлинныя судьбы цѣлыхъ народовъ и цивилизацій, обнажаются основные устои, обрисовываются центральныя и типичныя формы историческаго бытія человѣчества. Культура и варварство, востокъ и западъ, наука и жизнь,

творчество и созерцаніе—вотъ темы, достойныя переживаемой нами эпохи и настойчиво, ежечасно выдвигаемыя ею.

Темы громадныя и роковыя для человѣческаго сознанія, которое по большей частью лишь подавляется ими, а не озаряетъ ихъ. Поэтому весь смыслъ напряженныхъ исканій здѣсь лежитъ не на плоскости подлинныхъ достиженій, а на плоскости приближенія къ предѣльной проблемѣ: судьбы человѣческаго міра. Эта проблема есть полножизненный нервъ всѣхъ дѣйствительныхъ и возможныхъ темъ, и все величіе переживаемой нами катастрофы измѣряется лучше всего тѣмъ фактомъ, что этотъ нервъ о б н а ж и л с я. Обнаженность эта почувствовалась и переживается нами трагически, ибо не можемъ мы въ тайнѣ не сознавать, что не исходъ открываетъ намъ переживаемое время, а лишь усугубляетъ безысходность, охватившую нашъ мятущійся духъ. Остро чувствуется и глубинно сознается, что трагическое, владѣя міромъ сейчасъ, бросило гигантскую тѣнь и на будущее, которое обречено на тщетныя попытки освободиться отъ власти мрака, плотно укутавшаго заходящую, ночную Европу.

Вольнымъ и невольнымъ сотрудничествомъ всѣхъ своихъ народовъ, Европа зачала и вскормила у сердца своего могущественный народъ, народъ-гигантъ, мучимаго избыткомъ силъ, накопленныхъ солидарными усиліями культурной Европы. Въ противоположность другимъ народамъ материка, претерпѣвавшимъ свое жизненное несчастье въ мѣру недостаточности своихъ силъ, этотъ народъ-гигантъ, овладѣвъ сердцевиной культурнаго міра и имѣя громадный непочатый запасъ силъ во время одряхлѣнія прочихъ, сталъ стремительно разворачивать ихъ въ усиліяхъ побѣднаго состязанія, какъ духовнаго, такъ и экономическаго, съ окружающими его богатѣйшими народами Европы,—до тѣхъ поръ, пока, опьяненный своимъ культурнымъ владычествомъ, не загорѣлся мечтой о полити-

ческой власти надъ міромъ. Онъ захотѣлъ самолично и автономно владѣть „мѣстомъ подъ солнцемъ". Геній германца, это—геній культурной организаціи. Извѣстно, что германцы—почти идеальные систематики. Въ настоящее время это признается всѣми, ибо слишкомъ разительны тысячи фактовъ, свидѣтельствующихъ объ одномъ и томъ же германскомъ дарованіи, предпосылающимъ всякому творческому аспекту опредѣленную, точно выраженную систему. Безъ особеннаго преувеличенія можно сказать, что даже индивидуальная жизнь каждаго германца въ цѣломъ реализуетъ точную систему съ опредѣленнымъ заданіемъ.

Такой индивидуальный, личный систематизмъ in summa является общимъ фономъ германской культуры и государственности и непосредственно обусловливаетъ и предопредѣляетъ общій характеръ національной системы цѣнностей и идеаловъ. Любопытно выяснить, на какой именно почвѣ была выращена эта удивительная „воля къ системѣ". При разрѣшеніи этого вопроса сразу же замѣчается зависимость его отъ вопроса объ источникахъ германской спеціализаціи, которая по существу и есть главный и постоянный стимулъ, насыщающій волю стремленіемъ къ системѣ. Ибо крайняя спеціализація, отнимая у личности широту кругозора, даетъ ей взамѣнъ того опредѣленность какъ цѣли, такъ и средствъ для ея достиженія. Вѣдь система и есть ничто иное, какъ совокупность средствъ, опредѣленно обусловливающихъ достиженіе цѣли.

Неправильно думать, что германецъ, какъ личность, стертъ съ лица земли и насильственно поглощенъ и порабощенъ государствомъ. Вся мощь Германіи покоится именно на томъ, что этого не случилось. Напротивъ, именно въ лицѣ современнаго германца мы находимъ примѣръ поразительнаго созвучія его самыхъ интимныхъ и глубоко индивидуальныхъ устремленій съ требованіями

національно-государственныхъ заданій и идеаловъ. Въ этомъ отношеніи современный германецъ какъ бы облекаетъ въ плоть и кровь Лейбницевскую „монаду“. Вся же исторія Германіи говоритъ намъ о томъ, что иная крайность,—крайность индивидуализма была до новѣйшаго времени роковымъ дефектомъ ея государственности и общественности. Вѣдь именно крайній индивидуализмъ древнихъ германцевъ, ихъ органическая склонность къ разъединенію, была причиной того, что франки вытѣснили ихъ съ завоеванныхъ германскимъ мечемъ земель Европы и ограничили ихъ дальнѣйшее пребываніе собственно Германіей, Англіей и Скандинавіей. И въ дальнѣйшемъ, до Бисмарка, этотъ индивидуализмъ ярко выражался въ многочисленности германскихъ государствъ. Что же касается религіи, философіи и искусства, то германскій геній здѣсь выявился какъ исключительно индивидуальный. Какъ это ни парадоксально звучитъ, благодаря усвоенному нами противополаганію индивидуальнаго и коллективнаго, но нужно сказать, что именно крайній индивидуализмъ германца конгеніаленъ его современной, государственной и общественной съорганизованности.

Все національно значимое современный германецъ осознаетъ и чувствуетъ какъ свое, какъ личное и в п о л н ѣ индивидуальное достояніе. Интересы государства и личности, такимъ образомъ, совпадаютъ и сосуществуютъ. Здѣсь нѣтъ унизительнаго для самобытной личности самопожертвованія, а есть лишь проэцированіе ея особенностей, регулирумое принципіально оправданной іерархіей культурныхъ цѣнностей. Чѣмъ же объяснить наличіе такой „предустановленной гармоніи“ между личностью германца и германской націей? Полагаю, что объясненіе безъ особеннаго труда дастся намъ, какъ только мы напомнимъ себѣ всю исключительную мощь взлета германскаго культурнаго генія за послѣднія столѣтія. Едва-

ли кто либо можетъ нуждаться въ иллюстрированіи этой мысли. Естественно, что, зачарованный своимъ культурнымъ тріумфомъ, германецъ свыкся съ атмосферой торжества и преклоненія и создалъ культъ германской націи. Почти индифферентный въ религіозномъ отношеніи, онъ обратилъ всю свободную силу чувства на свою націю. Отсюда—германскій мессіанизмъ, такъ значительно напоминающій іудейскій мессіанизмъ послѣднихъ столѣтій до Р. Х., отсюда же—культъ германскаго Бога, при наличіи котораго всякій иной, негерманскій народъ лишается божественнаго покровительства, отсюда же — и страшная ненависть къ Англіи, какъ націи, измѣнившей культурѣ германцевъ.

Такимъ образомъ мы видимъ, что корни всей германской спеціализаціи, а черезъ посредство ея и германской систематики лежатъ въ глубинѣ народной вѣры въ себя, какъ избранную и сверхчеловѣческую націю. Эта вѣра вдохновляетъ каждаго германца, неутомимо несущаго свою песчинку въ сокровищницу будущаго, эта же вѣра владѣетъ душой Вильгельма, постоянно пламенѣя въ ней, какъ „воля къ побѣдѣ“.

Корни германской трагедіи лежатъ въ глубинахъ духовной и экономической мощи Германіи. Она достигла предѣловъ возможнаго для нея, какъ таковой, культурнаго могущества, но и послѣ этого она все же открыла въ себѣ наличіе большого остатка національныхъ силъ, упорно искавшихъ для себя неиспользованныхъ мѣстъ приложенія. Тотъ громадной важности психологическій факторъ, что никакія побѣды не могутъ удовлетворить, окончательно и вполнѣ, побѣдителя, поскольку послѣдній остается самимъ собой и живетъ „волей къ побѣдѣ“— этотъ факторъ сыгралъ выдающуюся роль въ развернувшихся событіяхъ. Именно этотъ факторъ роковымъ образомъ предопредѣляетъ судьбу Германіи,—безразлично, вый-

детъ ли она изъ этой войны побѣдительницей или нѣтъ. При чемъ предрѣшенность ея судьбы всецѣло опредѣляется предрѣшенностью судьбы вообще всей Западной Европы. Германія—это плоть отъ плоти и кость отъ кости западно-европейскаго міра, и никакія искусственныя и надуманныя границы между ними не устоятъ передъ лицомъ ихъ общей судьбы. Возможное недолговременное владычество Германіи сможетъ лишь весьма краснорѣчиво засвидѣтельствовать обреченность западно-европейской цивилизаціи, ибо свободолюбивые народы Европы органически не могутъ заснуть мирнымъ сномъ рабовъ и неминуемо истощать свои силы въ непрерывныхъ войнахъ и возстаніяхъ. Вкратцѣ создавшееся положеніе можетъ быть оформулировано такъ: западно-европейская цивилизація въ своемъ творческомъ движеніи впередъ силою стихійно сложившейся конъюнктуры образовало въ самомъ центрѣ своемъ могущественное государство, послѣднимъ смысломъ усилій котораго является возстановленіе противъ себя прочихъ народовъ Европы съ его роковымъ результатомъ: западно-европейской анархіей.

Въ двухъ словахъ: центро-стремительныя силы Западной Европы, достигнувъ предѣла своего развитія въ Германіи, создали изъ послѣдней очагъ для центробѣжныхъ силъ, обрушившихся на ту же Европу и завершившихъ циклъ ея историческаго бытія.

Переходя къ Россіи слѣдуетъ, прежде всего, сказать что ея положеніе, какъ географическое, такъ и историческое, опредѣленно контрастируетъ съ положеніемъ Западной Европы. Не только соціально-историческій, но и глубоко психологическій смыслъ необходимо вложить въ тотъ фактъ, что Россіи почти невѣдомы ея границы въ пространствѣ: онѣ тонутъ гдѣ то въ безпредѣльныхъ даляхъ и соприкасаются съ загадочными народами и дѣвственными землями. Эта широта и неограниченность русской земли

ярко и выразительно воплотилась въ чертахъ русской психологіи, въ безграничности умственнаго кругозора, въ напряженности исканій и вѣчной неудовлетворенности русскаго человѣка. Его душевная жизнь не вмѣщается ни на одной опредѣленной плоскости переживаній, точно также какъ его мысли органически чуждъ одинъ опредѣленный критерій оцѣнки. Не выкристаллизовываясь въ опредѣленныя, точно выраженныя формы, его душевная жизнь всегда осложняется потоками духовной эманаціи, исходящей какъ съ востока, такъ и съ запада. Неоднократно эти бурные потоки угрожали самобытности русской національности и русскаго духа, но неизмѣнно русскій противопоставлялъ имъ свой даръ преодолѣнія всякой односторонности, или, что то-же, всякой цѣлостности того или иного культурнаго типа. Русскій геній, это—геній преодолѣнія и обличенія типичнаго: въ этомъ величайшая сила и величайшая слабость Россіи. Именно на этой своеобразной и можно сказать, парадоксальной одаренности покоится столь выпукло обрисовавшаяся противорѣчивость и антиномичность русской культуры. Трагедія дуализма, двуликости—специфически русская трагедія, чуждая, въ такомъ громадномъ масштабѣ и такой открытой формѣ, какъ западнымъ, такъ и восточнымъ народамъ. Русская отчужденность отъ народовъ Запада и Востока совмѣщается съ глубокой связью съ ними въ синтетическомъ процессѣ ихъ преодолѣнія, который, однако, не получаетъ завершенія. Отсюда, Россія является страной вѣчныхъ возможностей, но не достиженій, ибо она не имѣетъ единаго національнаго идеала,—ибо власть Европы никогда не освободитъ ее отъ тяготѣнія къ Азіи,—ибо „дѣйственное" въ ней никогда не возобладаетъ надъ ея „созерцательнымъ". Именно передъ Россіей предстала высшая антиномія, объемлющая не тѣ или иные контрадикторные аспекты культуры, какъ

это свойственно западно-европейскимъ народамъ, для которыхъ антиномичность всегда была имманентна европейской культурѣ,—а всю европейскую культуру—съ одной стороны, и все „варварство“ Азіи—съ другой. Русскій антиномизмъ, это—трансцендентный антиномизмъ, т. е. такой антиномизмъ, о безысходность котораго разобьется волна исторіи.

Такимъ образомъ, русскій fatum,—это міровой fatum; судьба Россіи въ то же время и судьба человѣческаго міра. Въ этомъ смыслѣ мы не можемъ быть не фаталистами. Въ сверхчеловѣчности предѣльной антиноміи, роковымъ образомъ предрешающей безплодность русскихъ усилій ее разрѣшить, заключено ничтожество Россіи. Но въ ея безмѣрныхъ стремленіяхъ къ предѣлу человѣческаго—ея неоспоримое и недосягаемое величіе. Россіи не страшенъ ни Западъ, ни Востокъ, ибо преодолѣніе каждаго изъ нихъ предрѣшено ея геніемъ, но тѣмъ фатальнѣе для нея ея двуликость,—ея универсальность, пріютившая въ сердцѣ своемъ вѣчныхъ враговъ. Историческая миссія Россіи полна трагическаго смысла: вѣками будетъ вынашивать она величайшія противорѣчія человѣческаго бытія и познаетъ весь ужасъ безысходности его. Многозначительна для Россіи развернувшаяся предъ нею за послѣдніе годы культурно-политическая картина: Западъ явно изживаетъ себя и народы его безповоротно и стихійно вовлечены въ въ разруху—агонію, а въ громадныхъ царствахъ Востока спокойно горятъ древнія огни смерти. Русскій духъ въ равной мѣрѣ воспринимаетъ и пріемлетъ въ себя какъ зарево западно-европейскаго пожара, такъ и мертвящіе лучи восточнаго солнца. Изъ величія зрѣлища умирающаго и давно мертваго міровъ Россія выноситъ свою пламенную надежду на будущее, трагическое величіе котораго неоспоримо. Пусть же пути ея будутъ достойны ея судьбы!

Взаимоотношеніе культуры и религіи весьма ярко ха-

рактеризуетъ какъ западно-европейскій, такъ и русскій типы культурнаго строительства. Поэтому здѣсь же будетъ умѣстно указать наиболѣе характерныя черты этого взаимоотношенія на Западѣ и въ Россіи.

Религія возникаетъ изъ обоготворенія одухотворенной природы, т. е., другими словами, само зерно религіозности заключаетъ въ себѣ тотъ внутренній антиномизмъ, который впослѣдствіи, въ исторіи лишь раскрывается во всю широту. Ибо одухотворенная природа,—это уже человѣкоподобная природа, а, слѣдовательно, и божество здѣсь имѣетъ два естества, два лика: человѣческій и нечеловѣческій. Въ противоборствѣ этихъ двухъ ликовъ слагается вся діалектика дальнѣйшей религіозной эволюціи. Однако, нужно не забывать, что человѣческій ингредіентъ обожествленія получаетъ свое осознаніе и санкцію только въ новое время, когда источникъ божественнаго стали усматривать въ человѣческомъ духѣ и разумѣ. Первоначальныя же стадіи религіозной эволюціи—всѣ отмѣчены какъ разъ обратнымъ явленіемъ: апоѳеозъ природы былъ тамъ обратной стороной человѣческаго самоумаленія, чувства зависимости, подвластности—и только! Природа надѣлялась всѣми прерогативами неограниченной власти надъ человѣкомъ, и послѣдній не усматривалъ въ себѣ дѣйствующаго религіознаго агента. Другими словами, генетическій анализъ религіозности свидѣтельствуетъ намъ о томъ, что религіозная стихія впервые выявила себя въ формѣ самоотверженнаго оботворенія природы человѣкомъ, и только впослѣдствіи, съ ростомъ человѣческаго духа и самосознанія, человѣкъ открывалъ въ богахъ самого себя, что неминуемо и толкнуло его въ обратную крайность: къ культу только человѣческаго (Контъ, Фейербахъ). Однако, повторяю, эти крайности религіозной эволюціи только обнажаютъ и вырисовываютъ черты той трагической антиноміи, которая насы-

щаетъ собой всю исторію религіозной жизни: антиноміи апоѳеоза человѣка и апоѳеоза природы.

Вся дохристіанская эра религіозной жизни есть, par excellence, религія природы, почти вся христіанская эра—религія человѣка. Съ культурно-исторической точки зрѣнія первая выражаетъ собой власть природы надъ человѣкомъ, вторая—власть человѣка надъ природой. Трагическій аспектъ соприсутствуетъ переживаніямъ какъ страдательнаго безволія первой, такъ и творческой воли послѣдней, самый же характеръ трагическаго рѣзко мѣняется. Тамъ тихая покорность судьбѣ: трагедія безсилія. Здѣсь вызовъ, дерзкій бунтъ: трагедія мощи. Дохристіанская эпоха религіозности, трагически пережитая народами Востока, нашла свое завершеніе и предѣлъ въ трехъ направленіяхъ: въ наиболѣе активномъ, устремленномъ на Западъ — она совершенно выродилась и закончилась чуждымъ ея духу культомъ императоровъ (Римъ); въ Индіи — прочно утвердилась, но предварительно трансформировалась въ спиритуалистическій пантеизмъ съ его чистой созерцательностью и культомъ смерти; наконецъ, въ Китаѣ—зафиксировалась въ своихъ первобытныхъ формахъ и, тѣмъ самымъ, похоронила человѣка подъ всевластными объятіями Неба или Тао,—этого безъобразнаго, космическаго хаоса. Другими словами, дохристіанская религіозность закончила свою историческую миссію или саморазложеніемъ, или омертвѣніемъ культуры народовъ, оставшихся ей вѣрными до конца.

Новая эра—эра обоготвореннаго человѣка, при чемъ обоготвореніемъ человѣческаго субъекта или духа было положено начало царству не отъ природы,—потустороннему, неземному царству. Это царство было задумано и осуществлено въ противовѣсъ тому міру, обоготвореніе котораго кастрировало человѣческій духъ въ дохристіанскую эпоху. Такъ раскрывается смыслъ возвѣщеннаго спасенія. Человѣческое трансформированіе или творчество міра, исхо-

дящее отъ самого человѣка, изъ нѣдръ его освященнаго духа—наполняетъ собой всю новую западно-европейскую культуру. Однако, этотъ путь—путь христіанскаго активизма—не единственный путь христіанскаго освобожденія человѣка отъ власти міра. Здѣсь самоосвобожденіе человѣка достигается порабощеніемъ міра, т. е., иными словами, одной власти, власти природы надъ человѣкомъ, противопоставляется другая власть, власть человѣка надъ природой. Здѣсь нѣтъ свободы ради свободы, но есть свобода ради порабощенія.

Между тѣмъ апокалипсическія настроенія первохристіанъ убѣждаютъ насъ въ томъ, что первоначальный мотивъ христіанства,—это мотивъ отреченія отъ власти надъ міромъ, обреченнымъ на смерть. Здѣсь принципъ свободы выступаетъ во всей своей неприкосновенной чистотѣ: первохристіанское отрицаніе міра было послѣдовательнѣе и радикальнѣе позднѣйшаго, ибо подлинное отрицаніе означаетъ смерть, уничтоженіе и, слѣдовательно, явно несовмѣстимо съ властью. Отъ человѣческаго духа тутъ требовалось лишь пріобщеніе къ внѣмірному, трансцендентному духу, отнимающему у человѣка какое бы то ни было право на творческое отношеніе къ міру. Творческое настроеніе воли было совершенно чуждо первохристіанамъ. Стихія отрицанія, которая всецѣло опредѣляла первохристіанское отношеніе къ міру, не открывала никакого исхода, имманентнаго земной жизни. Первохристіанство и не искало такого исхода, ибо „міръ во злѣ лежитъ“ и „конецъ близокъ“. Именно здѣсь вскрывается смыслъ христіанскаго аскетизма и непріятія міра.

Итакъ мы видимъ, что два потока, творческій и пассивный или, иначе, позитивный и негативный—оба берутъ начало у истоковъ христіанства и въ своемъ противоборствѣ заполняютъ арену европейской культуры. Внутреній антиномизмъ христіанскаго ученія особенно рѣзко выразился

въ эпоху так. наз. среднихъ вѣковъ, въ это кровавое тысячелѣтіе господства „святого сатаны“, когда во имя отреченія отъ міра „намѣстники“ тираннически владѣли міромъ. Ни одна историческая эпоха не вскрываетъ такъ открыто и ярко господства антиноміи, какъ эпоха средневѣковья. Поэтому именно ей я удѣляю въ дальнѣйшемъ особенно почетное мѣсто. Здѣсь же ограничусь нѣсколькими словами. Основной принципъ средневѣковаго католицизма, это—принципъ принужденія. Легкомысленно думать, что этотъ принципъ имѣлъ своимъ основаніемъ лишь произволъ католическаго священства. Напротивъ, рѣдко какой либо другой принципъ имѣлъ такое широкое и глубоко-идейное основаніе, а также и высоко-моральное оправданіе, какъ этотъ принципъ принужденія или насилія во имя осуществленія царства небеснаго на землѣ. Вѣдь именно первохристіанскій аскетизмъ не только оправдывалъ, но и предписывалъ жестокость, необходимую для умерщвленія плоти и спасенія души. Великая концепція „града Божія“ на землѣ, созданная бл. Августиномъ и очаровавшая человѣка своимъ неземнымъ превосходствомъ надъ сокровищами міра—вдохновляла цѣлыя поколѣнія людей на поиски путей для его осуществленія. На встрѣчу ихъ томящемуся духу вышла церковь. Оправдывая именемъ и словами Христа всѣ средства спасенія, она, естественно, не могла не освятить величайшую жестокость, поскольку послѣдняя, „распиная“ плоть человѣка, въ то же время дѣлаетъ его рабомъ церкви. Эта послѣдняя—порабощенность вѣрующаго человѣка—и получила въ концѣ-концовъ преобладающее значеніе для церкви. Опираясь на человѣка, отрекшагося отъ міра и, слѣдовательно, всецѣло отдавшагося церкви, послѣдняя достигла необычайнаго могущества и уже, во имя власти, не останавливалась ни передъ какимъ насиліемъ, оправдывая его все той же проповѣдью „распятія плоти“. Овладѣвъ міромъ во имя отрицанія міра, церковь, сама

осталась не внѣ міра, а въ самомъ мірѣ, т. е. другими словами, отрицая міръ, она монополизировала его въ свою пользу и въ самой себѣ воплотила всѣ мыслимые пороки міра. Эта ея ультра-мірская опороченность явилась результатомъ ея своеобразной операціи надъ міромъ.

Она, такъ сказать, локализировала человѣческую опороченность и вмѣсто словъ евангелія „міръ во злѣ лежитъ", могла сказать „церковь во злѣ лежитъ". Таково и было, приблизительно, credo великаго инквизитора Конрада Марбургскаго. Однако, какъ не послѣдовательна по своему была логика этой церкви негативно-позитивнаго христіанства, все же она должна была столкнуться съ чисто человѣческой волей къ власти. Народы возстали противъ кровожадной узурпаціи власти самообоготворенной церковью. Реформація и Гуманизмъ обоготворили человѣческій духъ и тѣмъ самымъ, выдвинули на историческую арену христіанскій активизмъ въ его чистѣйшемъ видѣ. Отъ такого христіанства оставался лишь одинъ шагъ до „религіи человѣчества". Дальше идти по тому же пути невозможно: онъ весь пройденъ. Христіанскій активизмъ Запада изжилъ себя, оставивъ, однако, послѣ себя богатое наслѣдіе въ видѣ опредѣленныхъ культурныхъ идеаловъ и цѣнностей.

Россія восприняла, конечно, это наслѣдіе, но у нея, кромѣ того, есть свой самобытный религіозный геній, не порвавшій, благодаря византійскимъ вліяніямъ, связи съ религіозной жизнью первохристіанства, а, слѣдовательно, и сохранившій апокалипсическій взглядъ на міръ. Антиномизму религіозному вообще, а въ частности—антиномизму христіанскаго ученія, суждено еще разъ остро вскрыться въ Россіи. Однако, прежде чѣмъ высказать свой взглядъ на религіозныя переспективы, открывшіяся Россіи, я позволю себѣ сдѣлать необходимое отступленіе, въ которомъ коснусь не установленнаго еще мною содержанія нѣкоторыхъ руководящихъ понятій.

По мѣрѣ того, какъ человѣкъ осозналъ себя, какъ духъ, онъ осозналъ природу, какъ матерію и изгонялъ изъ ея существа всякую духовность, кромѣ той, которую вложилъ въ нее самъ въ цѣляхъ трансформированія и приспособленія ея къ своимъ задачамъ и идеаламъ. Но большой вопросъ, какой именно взглядъ можетъ быть признанъ за болѣе правильный: тотъ-ли, дохристіанскій, согласно которому высшая духовность есть наше, человѣческое достояніе? Полагаю, что сама правомочность постановки такой проблемы убѣждаетъ насъ въ томъ, что тривіальная антитеза духъ—природа, при вскрытіи ея смысла генетическимъ анализомъ, не можетъ быть признана законной: подобно тому, какъ двѣ тысячи лѣтъ тому назадъ поколебалась многовѣковая вѣра въ божественную одухотворенность природы, подобно этому же и наша увѣренность въ бездушности природы уже колеблется подлиннымъ геніемъ пытливости. Лейбницъ, Лотце, Фехнеръ, Штернъ и др. уже высказали мысли, явно предвосхищающія крушеніе великой человѣческой иллюзіи. Новѣйшіе принципы классификаціи наукъ, выдвинутые Виндельбандомъ, Риккертомъ и ихъ учениками, также подтверждаютъ необходимость снятія диллемы или антитезы духъ—природа. Да и идея мірового духа, трансцендентнаго и принципіально неантропоморфизированнаго еще далеко не уступила мѣсто идеи автономнаго человѣческаго духа. Однако, антиномизмъ, выражавшійся ранѣе антитезой духъ—матерія (природа), будучи отвергнутымъ, неизбѣжно воскреснетъ въ иной формѣ: человѣкъ—природа. Этотъ антиномизмъ находитъ для себя полное оправданіе со стороны исторіи культуры, ибо, какъ детально выяснилъ Риккертъ, основную ось и ядро культуры составляетъ „самоцѣнность“, каковой является, конечно, прежде всего самъ человѣкъ, но которая по своей сущности столь же мало (или много) духовна, сколь и матеріальна. Сфера специфически-человѣческаго,

такимъ образомъ, стоитъ внѣ и надъ антитезой духъ—матерія. Но если это такъ, то уже никакого смысла нѣтъ въ дальнѣйшемъ удержаніи этой антитезы относительно природы, ибо вѣдь только жажда дистанціи между собой и міромъ побудила человѣка монополизировать духовное въ свою пользу. Теперь же дистанція эта вполнѣ сохраняется, но уже не между гордымъ духомъ и призрѣнной матеріей, а между равновеликими величинами,—иногда божественными, иногда ничтожными.

Таковы черты подлиннаго антиномизма, чуждаго какъ христіанскаго антропократизма, такъ и языческаго физіократизма. Въ свѣтѣ такого антиномизма религіозная проблема вообще и проблема христіанства въ частности встаютъ предъ нами въ новомъ видѣ.

Идея власти—основная религіозная категорія. Въ чувствѣ зависимости—источникъ первобытнаго обоготворенія. Въ охватившей человѣка коллизіи между чувствомъ зависимости отъ міра и стремленіемъ къ освобожденію отъ него—источникъ христіанства. Въ стремленіи къ власти надъ міромъ и чувствѣ властолюбія—источникъ гуманизма съ его „религіей человѣчества". Человѣкъ-рабъ, человѣкъ-бунтарь и человѣкъ-властелинъ—вотъ три универсальныхъ типа религіозности и культуры, въ ихъ соотношеніи съ природой, міромъ. Для довершенія картины необходимо къ этимъ тремъ стадіямъ человѣческаго „прогресса" присоединить, въ обратномъ порядкѣ, три стадіи натуральнаго „регресса": природа-господинъ, природа-бунтарь, природа-рабъ. Все это, конечно, только условная схема, имѣющая значеніе слегка намѣченнаго узора взаимоотношенія культуры и міра, но именно, какъ таковая, она освѣщаетъ лабиринтъ христіанскаго ученія и освобождаетъ его анархическую сущность отъ опредѣленно выкристаллизовавшихся формъ гуманизма, отъ шелухи антропократизма. Нужно опредѣленно сказать, что христіанство

знаменуетъ собой борьбу стихійнаго и человѣческаго началъ и органически чуждо какому бы то ни было „исходу“, успокоенію, монизму, будетъ ли то „Deus sive natura“. Спинозы или „религія человѣчества“ Конта. Это не значитъ, конечно, что новѣйшей западно-европейской культурѣ совершенно чужды боренія стихійнаго съ человѣческимъ, но это свидѣтельствуетъ лишь о томъ, что боренія эти только формально находятся подъ знакомъ христіанства и перенесены на иную плоскость,—плоскость самодовлѣющей человѣчности, обоснованной иллюзіей побѣды надъ природой. Объ иллюзорности этой побѣды я буду еще неоднократно говорить на страницахъ настоящей книги; здѣсь же ограничусь нѣсколькими общими указаніями. Устремленная къ власти надъ міромъ, непрестанно напрягающая свои силы въ направленіи, указанномъ крайней спеціализаціей,—личность западно-европейскаго человѣка, культивируя въ себѣ самостность, санкціонированную культурой, какъ бы сливалась съ послѣдней и неминуемо теряла подлинную цѣльность индивидуально-человѣческаго самосознанія. Пріобрѣтая власть надъ міромъ, человѣкъ терялъ свою человѣчность. Такимъ образомъ создалось парадоксальное положеніе: власть есть, но обладатель ея отсутствуетъ, предикатъ лишенъ субъекта. Между тѣмъ парадоксъ не неразрѣшимъ. Природа владѣетъ современнымъ западно-европейскимъ человѣкомъ нисколько не менѣе, нежели этотъ человѣкъ—природой. Власть человѣка надъ міромъ сосуществуетъ съ властью міра надъ человѣкомъ. Нѣтъ свободы внѣ порабощенія. Отсюда—смертельная тоска личности, закрѣпощенной культурой, а черезъ нее — природой, нашедшая себѣ такое яркое выраженіе въ западно-европейской литературѣ послѣдняго времени. Такъ обнажается иллюзорность „побѣды“ и одновременно вскрывается условность нарисованной выше

схематической картины взаимоотношенія человѣка и природы. Ея возрастающія и убывающія прогрессіи выражаютъ, очевидно, лишь одну сторону грандіознаго явленія исторіи. Признанная и открытая борьба стихійнаго и человѣческаго скрываетъ въ себѣ несознанную и подпольную борьбу ихъ, и тамъ, гдѣ видимо торжествуетъ одно изъ нихъ, другое тайно сводитъ это торжество на нѣтъ. Нѣтъ побѣды внѣ пораженія. Еще разъ, на примѣрѣ западно-европейской культуры, обнаруживается вѣчное торжество антиноміи. Универсальный антиномизмъ, зафиксированный христіанскимъ ученіемъ, можетъ быть трансформированъ, но не можетъ быть превзойденъ, ибо онъ одинъ составляетъ незыблемую ось какъ космическаго и человѣческаго бытія, такъ и ихъ взаимоотношенія и противоборства.

Если вспомнить, что открыто признанный универсальный антиномизмъ я разсматриваю, какъ величайшее достояніе русской культуры трагическаго, то отсюда уже, принявъ во вниманіе только что изложенное, не трудно сдѣлать опредѣленный выводъ: христіанство съ его двуликостью неотдѣлимо отъ существа русской культуры. Выше мы видѣли, что основной язвой римско-католической церкви былъ принципъ принужденія, при чемъ человѣкъ принуждался къ отрицанію міра во имя предоставленія власти надъ міромъ самой церкви. Послѣдняя, такимъ образомъ, отрицая міръ внѣ себя, включала или, вѣрнѣе, внѣдряла его въ самое себя. Такъ, благодаря міровому и мірскому самоутвержденію церкви, первохристіанская идея „отрицанія міра“ потерпѣла крушеніе. Однако остался полножизненнымъ смыслъ заданія: отрицай міръ, утверждая внѣмірное. Такъ какъ подъ „міромъ“ здѣсь разумѣется взаимоутвержденіе человѣка и природы, а подъ внѣмірнымъ ихъ взаимоотрицаніе, то, очевидно, утвержденіе внѣмірнаго означаетъ утвержденіе противоборства человѣка и природы, т. е. утвержденіе трагедіи.

„Если кто приходитъ ко Мнѣ и не возненавидитъ отца своего и матери, и жены, и дѣтей, и братьевъ, и сестеръ, а при томъ и самой жизни своей, тотъ не можетъ быть Моимъ ученикомъ". Такъ отвергаетъ Христосъ все человѣческое. Тацитъ же прямо говорилъ о наличіи здѣсь „ненависти къ роду человѣческому". Еще болѣе опредѣленно Евангеліе говоритъ объ отрицаніи природы. Что же касается утвержденія трагедіи, то оно цѣликомъ заключено въ словахъ: „Не миръ, но мечъ принесъ Я вамъ". Мечъ—блестящій синонимъ трагическаго, а миръ—полная противоположность его. Нѣтъ меча внѣ трагическаго и нѣтъ трагическаго внѣ меча. Наконецъ, Самъ распятый Христосъ есть живое воплощеніе вѣчно трагическаго.

Такъ понимаю я первозданную сущность христіанства. Смыслъ трагическаго, санкціонированнаго христіанствомъ и владѣющаго міромъ, есть единственная и подлинная самоцѣнность, ибо только онъ одинъ возвышается надъ міромъ и только въ немъ одномъ преодолѣвается трагедія. Въ попыткахъ постичь этотъ смыслъ трагедіи долженъ истощить свои лучшія силы русскій религіозный геній. Ибо нѣтъ и не можетъ быть болѣе великаго заданія. Я не стану перечислять всѣ русскія имена, такъ или иначе связавшія себя съ этой темой, но нельзя не упомянуть именъ Гоголя и Достоевскаго, Леонтьева и Розанова, каждый изъ которыхъ по своему приблизился къ постиженію религіозной тайны трагическаго. Точно также нельзя пройти мимо такихъ религіозныхъ явленій народнаго духа, какъ хлысты, скопцы и пр. Въ дальнѣйшемъ я разсмотрю всѣ наиболѣе типичныя явленія русскаго религіознаго генія. Пока же лишь отмѣчу, что явленія эти, въ общемъ, подтверждаютъ установленный выше антиномизмъ русской культуры и симптоматически указываютъ на то, что и въ будущемъ эта культура будетъ неизмѣнно стоять подъ знакомъ трагическаго.

II. Трагедія творческаго познанія.

Проблема познанія—логическая проблема par exellence. Поэтому весь исторически выявившійся специфически-гносеологическій проблематизмъ имѣетъ цѣнность лишь постольку, поскольку онъ, раскрывая свою подлинную, логическую сущность, обосновываетъ неизбѣжность построенія новой логической концепціи. Такъ какъ обсужденіе логической проблемы составляетъ содержаніе второй части настоящей книги, то здѣсь, очевидно, предстоитъ лишь бросить такой ретроспективный взглядъ на проблему познанія, который указалъ бы основной дефектъ гносеологическаго анализа,—дефектъ, обусловливающій его неизбѣжную ограниченность. Однако, предварительно спросимъ: въ чемъ именно усматривается трагедія познанія? Общій отвѣтъ будетъ гласить такъ: въ конфликтѣ между творчествомъ и созерцаніемъ, между творческимъ познаніемъ и созерцательнымъ познаніемъ. Какова же основная особенность творческаго познанія? Активизмъ, приматъ воли, насыщенность сознанія воленіемъ, загипнотизированность разума волей—такъ, различно выражаясь, можно опредѣлить основную черту творческаго познанія. Ограниченность человѣческаго познанія, вскрытая гносеологическими теоріями, имѣетъ своимъ источникомъ имманентность творческаго познанія воленію съ его императивами, санкціонированными традиціонной логической концепціей: черезъ посредство послѣдней человѣческая воля

ограничила человѣческое познаніе. Другими словами, мы имѣемъ здѣсь дѣло не съ ограниченностью, а съ самоограниченіемъ. Разсмотримъ же наиболѣе типичныя гносеологическія теоріи, убѣждающія насъ въ наличіи такого познавательнаго самоограниченія.

Истоки познанія скрыты въ источникѣ религіозности. Первоначальныя формы религіозно-натуралистическаго познанія, чуждыя разрыва между субъектомъ и объектомъ, благодаря поглощенности перваго вторымъ, лишены чертъ специфической человѣчности. Только съ противопоставленіемъ себя природѣ, человѣкъ осознаетъ въ себѣ наличіе субъективности и затѣмъ выявляетъ ее опредѣленнымъ отношеніемъ къ міру. Такъ какъ характеръ этого отношенія опредѣляется противопоставленіемъ человѣческаго нечеловѣческому, то, очевидно, онъ по содержанію своему будетъ соотвѣтствовать тому императиву воли, который вызвалъ самое противопоставленіе и выдѣлилъ человѣка изъ космическаго цѣлаго. Сущность этого императива—въ стремленіи къ власти. Въ сферѣ познанія удовлетворить этому стремленію можно только путемъ идейнаго творчества,—при чемъ такого творчества, которое, съ одной стороны, даетъ оправданіе человѣческой воли къ власти, а съ другой регулируетъ практическое осуществленіе этой власти. Первая задача разрѣшается философіей, вторая—наукой. Гносеологія же является ничѣмъ инымъ, какъ философіей этого двоякаго рода творческаго познанія и, естественно, не могла выйдти за его предѣлы. Оправданіе идейнаго творчества—ея основная задача, разрѣшенію которой, однако, постоянно препятствуетъ противоборствующій элементъ мышленія, обязанный своимъ происхожденіемъ не человѣческому разуму, а эмпирической дѣйствительности, конкретному опыту. Догматическому апріоризму постоянно противоборствуетъ скептическій эмпиризмъ: такъ характеризуются основныя

направленія теоріи познанія, изъ которыхъ первое, какъ положительное, и есть теорія творческаго познанія. Вѣдь только раціонализмъ всегда претендовалъ на абсолютное, достовѣрное знаніе. Эмпиризмъ же, напротивъ, релативизировалъ познаніе и, слѣдовательно, его претензіозность имѣетъ, по сравненію съ первымъ, лишь отрицательное значеніе. Разсмотримъ же ихъ взаимоотношеніе, начиная съ греческаго міровоззрѣнія и перейдя затѣмъ къ новому и новѣйшему.

Въ первѣйшихъ, примитивныхъ стадіяхъ своего развитія гносеологическая мысль включаетъ въ себя въ недифференцированномъ видѣ какъ апріористическій, такъ и эмпирическій масштабы мышленія. Такъ дѣло обстоитъ у элеатовъ и Гераклита, главной познавательной тенденціей которыхъ является стремленіе къ познанію міра, какъ чего то единаго, хотя бы и безформеннаго. При чемъ характерно для апріористическаго момента такого познанія то, что оно удовлетворяетъ этому стремленію къ единству самымъ примитивнымъ способомъ, а именно, принимая нѣчто изъ многообразія опыта за подлинно сущее и все собой проникающее: воду, воздухъ, огонь и т. д. Специфическую же особенность эмпирическаго и скептическаго моментовъ такого познанія составляетъ аргументація софистики, указывавшая на неадэкватность произвольно обсолютизированныхъ понятій конкретной дѣйствительности въ ея многообразіи. Только въ идеализмѣ Платона впервые встаетъ предъ нами подлинный апріоризмъ, при чемъ опирается онъ въ своихъ построеніяхъ, главнымъ образомъ, на выдвинутую діалектикой Сократа санкцію общезначимости, какъ подлинно опредѣляющую цѣнность познанія. Именно въ этомъ привнесеніи въ теоретическое познаніе практической санкціи и превознесеніи ея какъ верховнаго критерія познанія, сказывается и выразительно обрисовывается торжество воли надъ сознаніемъ. Начиная съ Сократа творче-

скій активизмъ сознанія находитъ для себя постоянную опору въ императивѣ общезначимости,—императивѣ, смыслъ котораго, при всей его неопредѣленности, явно не вмѣщается на плоскости теоретическаго. мышленія, ибо послѣднему совершенно чужда цѣнность. Общезначимое лишь постольку является критеріемъ познанія, поскольку оно опредѣляетъ его въ его цѣлостности, но именно постольку же оно стоитъ внѣ его, какъ такового, т. е., выражаясь терминомъ Канта, транцендентально ему. Естественно, что характеромъ общезначимаго легче всего было надѣлить такую сферу познанія, которая, въ противоположность воспріятію и представленію, не имѣетъ ощутимыхъ точекъ соприкосновенія съ конкретной, эмпирической дѣйствительностью. Путемъ изолированія функціональности разума отъ эмпиріи не трудно было въ дѣтищѣ такого изолированнаго сознанія усмотрѣть подлинную дѣйствительность и, затѣмъ, надѣливъ познаніе или, вѣрнѣе, признаніе ея признакомъ общезначимости, противопоставить такой общезначимый міръ незначимому или малозначимому и, слѣдовательно, иллюзорному an sich міру эмпиріи.

Такова конструкція ученія Платона, при чемъ онъ не ограничивается тѣмъ, что ему даетъ понятіе съ его степенью отвлеченности, а идетъ дальше—въ сферу еще большей оторванности отъ конкретнаго міра,—въ царство идей, какъ первообразовъ понятій. Только послѣ построенія такого оторваннаго отъ земли царства идей Платонъ неудачно пытается, въ цѣляхъ пріобщенія его къ эмпирическому міру, разсматривать многообразіе послѣдняго, какъ результатъ идейнаго творчества, являющагося, прибавимъ мы, лишь проэцированнымъ во внѣмірную сферу человѣческимъ творчествомъ и создающаго, согласно Платону, предметность по образу идей. У послѣдней, такимъ образомъ, не отнимается всякая дѣйствительность,

но признается лишь ея производность и малоцѣнность. Явно творческій характеръ Платоновской концепціи исключаетъ всякую возможность сомнѣнія въ томъ, что апріоризмъ по самому существу своему базируется на разрывѣ съ конкретной природой путемъ привнесенія въ свое творчество специфически-человѣческаго, оцѣночнаго критерія. Здѣсь человѣческое познаніе санкціонируется человѣческой волей и, такимъ образомъ, образуется тотъ замкнутый кругъ специфической человѣчности, который впослѣдствіи никому не удается переступить. Зафиксированная общезначимость, черезъ посредство соотвѣтствующей логической концепціи, торжествуетъ.

Идеалистическое и этическое ученіе Платона не вызвало въ Греціи никакой равновеликой отповѣди со стороны другого направленія теоріи познанія—эмпиричекаго и, тѣмъ самымъ, закончило собой греческую философію. Единственный шагъ въ сторону эмпирическаго міра сдѣлалъ Аристотель, приблизя царство идей къ землѣ путемъ разсмотрѣнія идей, какъ формъ предметовъ, имманентныхъ чувственному міру. Однако, поскольку идеи сохранили присущую имъ по Платону общезначимость, постольку и Аристотелевское внѣдреніе ихъ въ эмпирію явно насильственно для послѣдней. Поэтому упомянутый шагъ въ сторону эмпиріи сдѣланъ былъ лишь съ цѣлью такого преодолѣнія пропасти между идеей и міромъ, которое спасало бы идею отъ упрека въ ея ирреальности. У Платона еще сохраняется сознаніе дистанціи между плодомъ человѣческаго творчества—идеей и эмпирическимъ міромъ, у Аристотеля же эта дистанція окончательно затушевывается и, такимъ образомъ, создается твердая увѣренность въ подлинности такого познанія. Сообразно этому Аристотель трансформируетъ идеи Платона въ опредѣленные формальные принципы во главѣ съ принципомъ энтелехіи и полагаетъ, что содержаніе опыта вполнѣ отвѣчаетъ требованіямъ этихъ

принциповъ. Въ цѣляхъ же полнаго оправданія всѣхъ формъ, осуществляющихъ опредѣленную іерархію цѣлей, онъ принужденъ былъ признать еще особую „форму формъ", идея которой весьма аналогична Платоновской „идеѣ добра". Опредѣляя Бога „мышленіемъ мышленія" или „формой формъ", Аристотель морализуетъ не только познаніе, но и весь міръ. Изъ этого видно, что формы мышленія для него имѣли также морально-религіозное оправданіе. Характерно, что аналогичное оправданіе пытается обосновать и современный видный теоретикъ Загвартъ, причемъ послѣдній, какъ это мы увидимъ ниже, не отрицаетъ опредѣленной приматности воли при установленіи формальныхъ логическихъ принциповъ. Устраненіе дуализма Платона, при сохраненіи и, такъ сказать „матеріализаціи" самаго „духа" идеализма, сдѣлало Аристотеля одновременно и основателемъ логики, и родоначальникомъ современной науки.

Что касается позднѣйшихъ греческихъ ученій, напр. стоицизма, неоплатонизма и т. под., то они не вышли за предѣлы, установленные Платономъ и Аристотелемъ и нѣкоторую самостоятельность проявили лишь на плоскости этическаго мышленія, подготовляя въ общемъ почву для христіанскаго ученія.

Только на зарѣ новаго времени эмпиризмъ сказалъ свое слово, которое, однако, по существу своему лишь подтверждало власть апріоризма надъ человѣческимъ мышленіемъ. Кризисъ пережитъ лишь въ области научной методологіи; вмѣсто второстепеннаго значенія у Аристотеля индуктивный методъ получаетъ, хотя и не въ своей чистой формѣ, господствующее положеніе и становится базисомъ всякаго научнаго познанія. Протестъ Бэкона противъ Аристотелевской силлогистики во многомъ аналогиченъ протесту самого Аристотеля противъ потусторонняго „царства идей" Платона. Однако, подобно тому какъ Аристотель въ конечномъ итогѣ лишь реализовалъ силу идеи,

точно также и Бэконъ, не смотря на провозглашеніе чистаго опыта и индуктивнаго метода единственными принципами научнаго познанія, принужденъ былъ не выходить за предѣлы такой реализаціи этихъ принциповъ, которая согласуется съ требованіями общезначимости. Бэконъ систематически аппелируетъ къ показаніямъ опыта, ставя, однако, послѣднія подъ контроль опредѣленныхъ идей или „гипотезъ". Неудачная попытка Бэкона свидѣтельствуетъ лишь о несовмѣстимости его претензіи на чистый эмпиризмъ съ установившимся идеаломъ научнаго познанія, осуществляющаго опредѣленныя идейныя заданія, а не просто обобщающаго эмпирическія данныя. Насколько не отвѣчала умонастроенію эпохи эмпирическая философія Бэкона, видно изъ того, что она осталась въ тѣни вплоть до настоящаго времени.

Что же касается апріоризма, то онъ, послѣ слабой попытки Бэкона сблизитъ человѣческое сознаніе съ голой эмпиріей, съ высоко поднятой головой выступаетъ въ системахъ Декарта и Спинозы. Онтологизмъ при этомъ играетъ главную, руководящую роль, ибо внѣмірный Богъ, поддерживающій человѣческое міропониманіе и надѣленный обсолютно-моральными достоинствами, требовалъ сознательнаго пріятія Себя, какъ обсолютно общеобязательной идеи. Въ этомъ направленіи и движется мысль Дэкарта, для котораго принудительная необходимость мыслить абсолютное является гарантіей и лучшимъ доказательствомъ наличія воздѣйствія самого Бога на наше сознаніе. Отсюда прирожденность идеи Бога. Въ тоже время Декартъ устанавливаетъ прирожденность такихъ идей, какъ идея самосознанія въ ея извѣстной Декартовской формулировкѣ и математическія идеи (математическій аксіоматизмъ), изъ которыхъ первая обусловливаетъ возможность опредѣленнаго внутренняго опыта, а послѣднія обосновываютъ экспериментальную оріентацію во внѣшнемъ опытѣ. Апріористи-

ческій принципъ общезначимости у Декарта получаетъ необходимое дополненіе въ лицѣ принципа самоочевидности. Аргументація чрезвычайно проста: вѣдь только самоочевидное общеобязательно. При этомъ совершенно игнорируется вопросъ о происхожденіи такой вдругъ открытой самоочевидности нѣкоторыхъ истинъ, а для обоснованія ея устанавливается новый типъ познанія: интуитивный. Самоочевидность базируется на интуитивизмѣ, а послѣдній, въ свою очередь, базируется на самоочевидности нѣкоторыхъ принциповъ. Въ формулѣ „cogito ergo sum“ рѣзче всего сказывается самодовлѣющая человѣчность (антропократизмъ) мышленія, ибо монополизированное человѣкомъ мышленіе здѣсь становится неотъемлемымъ признакомъ бытія. Въ согласіи съ этимъ принципомъ эмпирическая дѣйствительность не лишалась бытія лишь постольку, поскольку она удовлетворяла требованіямъ этого или однородныхъ съ нимъ принциповъ. Такъ, бытіе природы утверждалось лишь постольку, поскольку это отвѣчало математическимъ „императивамъ“. Изъ всего этого мы видимъ, насколько радикальны были тѣ методы, посредствомъ которыхъ человѣческое творческое сознаніе изгоняло изъ міра все лишенное специфической человѣчности. Возвеличивающее человѣка оно воплотило въ образѣ и идеѣ божества, а умаляющее человѣка—въ идеѣ мертвой природы.

Однако и этотъ дуализъ оказался недостаточнымъ для онтологическаго міровоззрѣнія, поскольку послѣднее пыталось вполнѣ оправдать идею Бога въ его безконечности. Божественная субстанція не знаетъ предѣловъ и, слѣдовательно, неминуемо сливается со всѣмъ міромъ.

Природа и человѣкъ съ этой точки зрѣнія разсматриваются, какъ конгломератъ аттрибутовъ и модусовъ субстанціи. Такова крайне раціоналистическая концепція Спинозы, имѣющая значеніе лишь въ качествѣ заключи-

тельнаго аккорда апріоризма въ его онтологическомъ устремленіи.

Крайній апріоризмъ ученія Декарта и Спинозы вызвалъ отповѣдь со стороны эмпиризма въ лицѣ Локка. Послѣдній, прежде всего, отрицаетъ ту самодовлѣющую интуицію, которая у Декарта вполнѣ гарантировала объективную достовѣрность нѣкоторыхъ основныхъ принциповъ. Только такая интуиція, которая объективируетъ свое содержаніе въ согласіи съ ощущеніями, выражающими воздѣйствіе объектовъ на нашу душу—получаетъ у Локка признаніе и право на достовѣрность.

Такая достовѣрность, однако, по самому существу своему, была нѣсколько гипотетической и во всякомъ случаѣ была несравнима съ обсолютной самоочевидностью апріоризма: въ этомъ и сказывается оппозиція Локка апріоризму. Ученію о врожденныхъ идеяхъ также былъ нанесенъ почти смертельный ударъ перенесеніемъ признака врожденности лишь на способности, обусловливающія возникновеніе нѣкоторыхъ центральныхъ идей. Въ ученіи Локка опредѣленно сказывается скептическая тенденція всякаго эмпиризма новаго времени. Однако, даже эта тенденція не могла вполнѣ побѣдить загипнотизированнаго апріоризмомъ умонастроенія эпохи, что и сказывается въ проведенной Локкомъ классификаціи чувственныхъ качествъ на „первичныя“ и „вторичныя“, изъ которыхъ первыя якобы отображаютъ подлинныя объективныя свойства предметности, а вторыя—свойства нашихъ органовъ чувствъ.

Телеологическій апріоризмъ Лейбница во многомъ возрождаетъ концепцію Аристотеля. Противопоставляя многообразію конкретнаго міра нѣчто обсолютно-простое и самодавлѣющее, Лейбницъ полагаетъ, что мы необходимо должны мыслить данность этой простой субстанціи. Послѣднее обстоятельство, согласно Лейбницу, свидѣтельствуетъ о наличіи и въ многообразіи конкретнаго міра

соотвѣтствующихъ простыхъ субстанцій или „монадъ". Основной категоріей Лейбницевской монадологіи является понятіе цѣли, согласно которой и въ силу „предустановленной гармоніи" конструируется міръ „монады". Естественно, что такая конструкція нисколько не способствовала примиренію отвлеченнаго понятія съ голой эмпиріей. Своеобразный физико-спиритуалистическій атомизмъ лишь затушевываетъ проблему разрыва духа и природы, ибо каждая „монада" несетъ съ собой проклятіе того же раздвоенія, которое свойственно и міру въ цѣломъ. Идеи телеологизма и онтологизма неизбѣжно придаютъ этому міропониманію идеалистическій и антропократическій характеръ. Однако, не смотря на все это, системѣ Лейбница не чужды такія черты, которыя могутъ, при интерпретаціи ихъ опредѣленнаго типа, послужить обоснованію пониманія природы, органически чуждаго творческому умонастроенію.

Величайшей эмпирической и въ то же время скептической оппозиціей апріоризму въ новое время является философія Давида Юма, усмотрѣвшаго, прежде всего, полную шаткость и иллюзорность познанія, основаннаго на интуиціи. Только на чисто человѣческой вѣрѣ обосновываетъ онъ устанавливаемую апріористами связь между субъектомъ и объективнымъ внѣшнимъ міромъ. Особенно отрицательнымъ по отношенію къ апріоризму является Юмовскій анализъ основныхъ научныхъ понятій: субстанціи и причинности.

Съ точки зрѣнія Юма содержаніе понятія субстанціи образуетъ рядъ сосуществующихъ идей, а содержаніе понятія причинности рядъ послѣдовательно данныхъ идей. Одновременность и послѣдовательность впечатлѣній—объективная сторона познанія; привычная ассоціація идей—субъективная сторона его. Такіе результаты произведеннаго Юмомъ анализа основныхъ понятій, признанныхъ апріоризмомъ за безусловно и объективно достовѣрныя, свидѣ-

тельствуютъ о томъ, что Юмомъ владѣла ограничительная по отношенію къ претензіямъ творческаго разума тенденція. Аппеляція къ человѣческой вѣрѣ и привычкѣ, какъ чисто субъективнымъ факторомъ познанія ни въ коемъ случаѣ не можетъ претендовать на оправданіе творческой тенденціозности человѣческаго сознанія и ужъ никакъ не можетъ быть приравнена къ тѣмъ твердынямъ апріоризма, на которыя опирались въ своей аргументаціи Декартъ и Спиноза. Это тѣмъ болѣе характерно для скептическаго эмпиризма Юма, что та же тенденція релативистическаго порядка руководила и его критикой раціоналистической морали. Послѣдняя базируется у него на субъективномъ чувствѣ симпатіи, а не на незыблемыхъ и свыше санкціонированныхъ нравственныхъ законахъ. Во всѣхъ сферахъ человѣческаго самосознанія и творчества Юмъ нашелъ пробелы, чуждыя той обосновывающей санкціонарности, которая одна только и могла питать человѣческую иллюзію объ объективной достовѣрности основныхъ принциповъ интеллектуальной культуры. Юмовскій субъективизмъ и критическій скептицизимъ указалъ на ограниченность человѣческаго познанія, не усмотрѣвъ, однако, ея источника въ присущей человѣческому разуму творческой тенденціозности, отнимающей у него право на объективное познаніе.

Своей критикой претензіознаго апріоризма Юмъ подготовилъ почву для критицизма Канта, во многомъ считавшагося въ своей критикѣ догматизма съ аргументаціей Юма. Вполнѣ опредѣленно установившееся у Юма отрицательное отношеніе къ метафизикѣ, выходящей за предѣлы возможнаго, при наличіи творческой тенденціозности, познанія—является также одной изъ чертъ, опредѣляющихъ духъ критицизма.

Величіе Канта измѣряется не только поразительной универсальностью его умственнаго кругозора, но и своеоб-

разной глубиной его мысли, явившей собой для всего новѣйшаго мышленія величайшій ферментирующій факторъ. Сложное многообразіе Кантовскаго міра мысли получало многократныя и самыя различныя интепретаціи, выдвигая каждый разъ лишь нѣкоторыя тенденціи критицизма и вскрывая лишь небольшую часть сокровищъ этого міра противорѣчій.

Поэтому то или иное пониманіе системы Канта никогда не должно быть слишкомъ претензіознымъ, ибо оно всегда будетъ весьма субъективнымъ. Въ этомъ—неизмѣримая сила и мучительная слабость концепціи Канта.

Желая постичь сложный строй кантовскаго міропониманія, нужно, прежде всего, уяснить себѣ то догматическое зерно его ученія, которое было неизмѣнной опорой разрушительнаго критицизма. Слѣдя за эволюціей мысли Канта, мы видимъ, что и въ до критическій, и въ критическій періоды ея такимъ догматическимъ зерномъ ученія неизмѣнно является субъективное, религіозно - моральное убѣжденіе Канта въ безусловной незыблемости основныхъ идей морали и религіи. Этотъ неизмѣнно сопутствующій кантовскому мышленію догматизмъ нашелъ для себя вполнѣ опредѣленное выраженіе въ пониманіи Кантомъ задачи философіи, при чемъ въ до-критическій періодъ онъ видитъ ее въ научномъ обоснованіи морально-религіознаго убѣжденія, а въ критическій періодъ—въ ограниченіи области знанія во имя безграничности морально-религіозной вѣры,—въ замѣнѣ метафизики вещей „метафизикой знанія“. Переломъ въ умонастроеніи произошелъ послѣ тщетной попытки утвердить мораль и религію на основѣ теоретическаго познанія, при чемъ немаловажную роль сыгралъ нанесенный раціонализму ударъ со стороны скептицизма Юма.

Изъ опредѣлившейся задачи философіи непосредственно вытекаютъ тѣ пути, какіе избрала мысль Канта для

ея разрѣшенія. Такъ какъ основнымъ, опредѣляющимъ моментомъ всякаго теоретическаго познанія является тотъ моментъ апріорности его, который обусловливаетъ возможность общезначимости и необходимости сужденія, то, слѣдовательно, то или иное рѣшеніе проблемы познанія стоитъ въ непосредственной зависимости отъ результата анализа апріорности: отъ выясненія ея объема и содержанія. Въ чрезвычайномъ расширеніи объема понятія „апріорности" исчезаетъ то содержаніе его, которое для всякаго раціоналиста - догматика было залогомъ объективности теоретическаго познанія. Именно апріорность, согласно Канту, обусловливаетъ данное намъ человѣческое міропониманіе и міровоспріятіе. Что касается послѣдняго, т. е. человѣческаго міровоспріятія, то апріорность его есть неизбѣжное послѣдствіе апріорности пространства и времени,— этихъ формъ чувственнаго синтеза. Такое міровоспріятіе является специфически человѣческимъ способомъ воспріятія міра: предметность не объективно реальна, но лишь общезначима для человѣческаго сознанія.

Реальность и общезначимость, такимъ образомъ, несовмѣстимы, ибо первой совершенно чужда апріорность, а вторая, наоборотъ, только въ ней и получаетъ свое, правда чисто-человѣческое, оправданіе. Признать пространство и время единовременно и апріорными формами нашего воспріятія и реальными формами дѣйствительности Кантъ не могъ, благодаря а л о г и ч н о с т и антиномій пространства и времени.

Естественно, что и вся природа съ ея закономѣрностью, съ точки зрѣнія такого апріоризма, есть не болѣе, ни менѣе какъ продуктъ человѣческой организаціи. Возможность познанія законовъ природы, т. е. возможность естествознанія покоится на той апріорности функціи нашего сознанія, которая сама изъ себя предварительно предписываетъ эти законы природѣ: человѣкъ ловитъ, такъ ска-

зать, свою собственную тѣнь! Другими словами, теоретическій разумъ познаетъ лишь то, что самъ создаетъ.

Эта мысль полностью выражаетъ творческую природу человѣческаго сознанія: оно безсильно выйдти за предѣлы своего творчества. Подлинная дѣйствительность, міръ „вещей въ себѣ" абсолютно непознаваемъ для человѣческаго сознанія, ибо послѣднее со всей своей разносторонней функціональностью навѣки заключено въ себѣ, имманентно себѣ. Съ этимъ приходится вполнѣ согласиться, поскольку рѣчь идетъ о творческомъ разумѣ человѣка, ибо творческая тенденція, санкціонированная традиціонной логической концепціей, несовмѣстима съ тѣмъ антиномизмомъ, въ которомъ Кантъ усмотрѣлъ признакъ полной отчужденности апріорнаго отъ реальнаго.

Примѣненный Кантомъ способъ разрѣшенія антиномій—утвержденіе тезисовъ и отрицаніе антитезисовъ,—съ его этическимъ обоснованіемъ, явно допускаетъ насиліе теоріи этикой. Кантъ признаетъ необходимость и общезначимость антиномій и въ то же время отрицаетъ ихъ познавательное значеніе. Поскольку традиціонная логика является для него въ данномъ случаѣ орудіемъ ограниченія теоретическаго познанія, постольку же сама антиномичность является орудіемъ расширенія практическаго, волевого познанія.

Указанныя черты критицизма обрисовываютъ его волюнтарно-этическую сущность. Гносеологическое заданіе, таившееся въ апріоризмѣ и выдвинутое скептицизмомъ Юма, можетъ получить вообще лишь двоякое разрѣшеніе. Первое изъ нихъ, обоснованное Кантомъ, формулируется такъ: признается власть воли надъ теоретическимъ сознаніемъ и, слѣдовательно, утверждается творческое сознаніе, но лишь постольку, поскольку оно не выходитъ за предѣлы своего творчества и не претендуетъ на достовѣрное и

объективное знаніе; въ то же время признается власть воли надъ практическимъ сознаніемъ, но уже безъ всякаго ограниченія послѣдняго.

Другими словами, одно и то же признаніе власти моральной воли заставляетъ Канта отрицать чрезмѣрныя претензіи теоретическаго разума и утверждать тѣ же претензіи практическаго разума. Ибо въ первомъ случаѣ воля не оправдывается сознаніемъ, а во второмъ случаѣ та же воля оправдывается собой и изъ себя.

Второе разрѣшеніе вышеуказаннаго гносеологическаго заданія формулируется вкратцѣ такъ: не признается власть воли надъ чисто теоретическимъ сознаніемъ и отрицается творческая тенденція сознанія съ ея ограничительной ролью; одновременно признается полная власть воли надъ практическимъ и творческимъ сознаніемъ, которая и сказывается въ ограниченности такого сознанія. Говоря кратко: не теоретическое познаніе ограничено при неограниченномъ практическомъ познаніи (Кантъ), а теоретическое познаніе ограничено при ограниченности практическаго познанія. Кантъ ограничилъ теоретическое познаніе во имя безграничности практическаго познанія и вѣры. Между тѣмъ правомоченъ какъ разъ обратный ходъ мысли: ограниченіе практическаго познанія и вѣры во имя безграничности теоретическаго, чистаго познанія, чуждаго какъ творческихъ тенденцій, исходящихъ отъ воли, такъ и традиціонно-логической санкціи этихъ тенденцій. По ту сторону творческаго сознанія и логики творчества лежитъ созерцательное сознаніе и логика созерцанія: послѣдняя находится подъ знакомъ релативизма и антиномизма. Обоснованіе ея отчасти составитъ задачу второй части этой книги, отчасти — дальнѣйшихъ книгъ настоящаго труда.

Въ системѣ Канта гносеологическая мысль достигаетъ своего высшаго напряженія и возможнаго для нея

завершенія. Вся послѣдующая философія представляетъ изъ себя или болѣе или менѣе неудачную интерпретацію гносеологическихъ принциповъ Канта, и въ такомъ случаѣ это—чуждая оригинальности философія кантіанцевъ, или не менѣе неудачную попытку возврата къ апріоризму, и въ такомъ случаѣ это—раціоналистическій и панлогическій догматизмъ, нашедшій себѣ столь яркое выраженіе въ системахъ Фихте, Шеллинга и Гегеля.

Противорѣчія Кантовской концепціи и понынѣ остались полножизненными, ибо внѣ этихъ противорѣчій немыслима и западно-европейская культура. Сущность послѣдней—въ творческой тенденціозности, но имено эта тенденціозность, владѣя умомъ западнаго человѣка, обусловила его побѣды и пораженія,—побѣды, поскольку рѣчь идетъ о преображеніи и трансформированіи міра, и пораженія, поскольку рѣчь идетъ о подлинномъ познаніи міра. Подъ знакомъ примата творческой воли проходитъ предъ нами вся исторія западно-европейской цивилизаціи. Всѣ противорѣчія ея, вытекающія отсюда, нашли свое полное и окончательное выраженіе въ геніѣ Канта, открыто признавшаго пріоритетъ воли и, тѣмъ самымъ, лишившаго человѣческій разумъ его идеала. Все видимое западно-европейское культурное торжество куплено цѣной гибели этого идеала. Невидимая же (до послѣдняго времени) гибель ея имѣетъ свой источникъ въ преображенномъ, но не познанномъ мірѣ. Самодовлѣющее человѣческое творчество новаго міра безъ знанія даннаго міра неизбѣжно и катастрофально должно было пресѣчься противоборствующими силами послѣдняго. Погруженный въ ночь незнанія и въ то же время загипнотизированный волей къ власти надъ міромъ,—культурный тріумфаторъ на пути своемъ столкнулся съ всеохватывающей и всеопредѣляющей властью антиноміи. Согласно этой антиноміи побѣды и пораженія всегда сосуществуютъ. Всякая культура, осознан-

ная и обоснованная по ту сторону мірового антиномизма, несетъ на себѣ проклятія своего отпаденія и неизбѣжно гибнетъ отъ собственныхъ побѣдъ.

Борьба съ міромъ возможна и до извѣстной степени осуществима, но борьба съ трагическимъ смысломъ міра и невозможна и неосуществима. Система Канта обнажила трагедію творческаго познанія, указала на несовмѣстимость его съ подлиннымъ познаніемъ міра и, ео ipso, подвела отрицательный итогъ западно-европейской культурѣ. У культуры самодовлѣющей человѣчности онъ отнялъ идеалъ подлиннаго познанія міра. Культура утеряла свое идеальное оправданіе, и человѣкъ съ его волей къ власти былъ предоставленъ самому себѣ. Теперь мы воочію убѣждаемся въ катастрофальности такой чисто человѣческой воли къ власти надъ міромъ.

III. Сущность антиномизма.

Въ себѣ и вокругъ себя мы находимъ кромѣ міра въ цѣломъ, также и міръ въ противорѣчіи. Міръ, какъ цѣлое и міръ, какъ противорѣчіе — сосуществуютъ и, тѣмъ самымъ de facto осуществляютъ высшую антиномію цѣлаго и противорѣчиваго, синтетическаго и анархическаго, содружества и борьбы. Двѣ основныхъ тенденціи человѣческаго духа, изъ которыхъ первая—объединяетъ міръ, а вторая—разъединяетъ его, могутъ быть охарактеризованы: первая—какъ познавательная, вторая — какъ творчески-волящая. Отсюда для человѣческаго, творчески настроеннаго сознанія, является неизбѣжнымъ слѣдующій выводъ: міръ, познанный какъ единый, ирреаленъ, а міръ подлинный, дифференцированный противоборствомъ антагонистическихъ силъ, непознаваемъ. Для разума міръ ирреаленъ, для воли міръ необъеденимъ. Противорѣчіе убиваетъ нервъ творческаго познанія, точно также какъ единеніе, лишая волю стимулловъ къ борьбѣ, убиваетъ и опустошаетъ самую сердцевину воленія. Другими словами, все жизненное для воли—смертельно для познанія. Культивирующая противорѣчивость воля лишаетъ познаніе его творческой основы, конструирующей цѣльный образъ міра. Пораженіе человѣческаго сознанія обусловлено, такимъ образомъ, властью воли.

Но не менѣе роковую роль играетъ и сознаніе въ жизни воли. Воля обремененная и отравленная сознаніемъ

въ мѣру такого отравленія, лишается мотивовъ къ дѣятельности, отрывается отъ непосредственныхъ истоковъ своей мощи и, наконецъ, совершенно разрушается. Творческое устремленіе, свойственное всякому выявленію воли, нуждается въ опредѣленности направленія и точки приложенія, а эта опредѣленность, въ свою очередь, предполагаетъ наличіе односторонности, оправданной сознаніемъ. Но такое оправданіе возможно лишь тогда и постольку, когда и поскольку сознаніе безпрекословно выполняетъ заданія творческой воли, т. е. когда оно играетъ лишь вторичную и гетерономную роль въ жизни воли. За этими предѣлами мы имѣемъ дѣло уже или съ властью сознанія надъ волей, или съ трагическимъ конфликтомъ сознательнаго и волюнтарнаго началъ жизни духа: и въ томъ, и въ другомъ случаяхъ воля лишается своего типично-творческаго характера и является либо волящимъ сознаніемъ, либо трагической волей. Послѣдняя есть оборотная сторона трагическаго познанія, въ которомъ звучитъ тотъ же трагическій аккордъ конфликта воли и познанія. Этотъ то трагическій конфликтъ воли и сознанія насыщаетъ какъ первую, такъ и второе неразрѣшимымъ антиномизмомъ: первую—динамически, а второе—статически. Только тамъ, гдѣ отсутствуетъ этотъ конфликтъ,—отсутствуетъ, по крайней мѣрѣ, актуально, и антиномизмъ, и власть противорѣчія. Другими словами, внѣ антиноміи мы можемъ мыслить лишь внѣмірное, ибо міръ, какъ таковой, включаетъ въ себя, неизбѣжно и всегда, противорѣчіе жизни и смерти, человѣка и природы, страданія и блаженства и т. д. Только начала и концы явленій міровой исторіи чужды антиномизма, но они въ то же время чужды сознанію и переживанію; послѣднее обусловлено ихъ тренсцендентно—идеальной природой.

Подлинное познаніе міра должно быть противорѣчивымъ, антиномическимъ. Только создавая иллюзію единства

міра, а не познавая его, творческій разумъ избѣгаетъ антиноміи и оріентируетъ мысль на плоскости, формально санкціонированной традиціонной логикой.

Такимъ образомъ, сущность антиномизма—въ отсутствіи единства, обусловленномъ противоборствомъ антагонистическихъ тенденцій. Такъ какъ, однако, такое противоборство, заполняя собой міръ, оставляетъ, хотя бы формально, неприкосновеннымъ единство міра, то очевидно, предѣльнымъ выраженіемъ мірового антиномизма будетъ антиномія разъединенія и единства: реальнаго и имманентнаго міру разъединенія и идеальнаго, трансцендентнаго міру единства. Въ реальномъ мірѣ нѣтъ ничего, что, будучи самимъ собой, въ то же время не было бы чуждо самому себѣ. Эта мысль можетъ тысячекратно интерпретироваться и конкретизироваться, каждый разъ варіируя объектность своего приложенія. Такъ, бытіе міра чуждо самому себѣ постольку, поскольку въ немъ всегда и вездѣ имѣетъ мѣсто небытіе; жизнь, насыщенная смертью, каковой она всегда и является, также отчуждается отъ себя этимъ соприсутствіемъ въ ней смертнаго и смертельнаго; человѣкъ, стремящійся освободить свою чисто человѣческую самостность отъ власти стихійнаго и аморальнаго, неизмѣнно и фатально обрекается на претерпѣваніе все новыхъ и новыхъ доказательствъ наличія въ немъ и надъ нимъ власти природы. Вскрывая во всякой вещи и всякомъ явленіи ихъ двуликую самопротиворѣчивость, мы усматриваемъ въ нихъ воплощеніе и конкретизацію антиноміи того или иного порядка.

Внѣ противорѣчія нѣтъ подлиннаго познанія. Съ точки же зрѣнія творческаго сознанія, руководимаго волей черезъ посредство синтетическаго устремленія, пріемлемо только обратное положеніе: познаніе возможно лишь внѣ противорѣчивости. Согласно такому пониманію, возможное для человѣка познаніе ограничено именно тѣмъ

предѣломъ, за которымъ начинается противорѣчіе. Великая заслуга Канта въ томъ, что онъ опредѣленно и окончательно установилъ адэкватность двухъ моментовъ: момента возникновенія претензіи на подлинное познаніе міра и момента противорѣчивости познанія. Но для Канта такая адэкватность была отрицательнымъ признакомъ, ограничивавшимъ человѣческое познаніе непротиворѣчивымъ феноменолизмомъ. Ограниченность творческаго познанія Кантомъ была распространена на всю область познанія, при чемъ правомочный принципъ такого распространенія онъ усмотрѣлъ въ незыблемости логическаго закона противорѣчія. Между тѣмъ правомочность этого закона имманентна лишь творческой природѣ разума, который и постулируетъ его въ противовѣсъ противорѣчивому многообразію конкретной реальности. Смыслу этого закона явно противорѣчитъ „алогичность“ подлинной дѣйствительности.

Возвратить познанію его идеалъ знанія подлиннаго міра—такова задача будущей философіи. Однако философіи при этомъ необходимо окончательно порвать связь съ пріемами и методами творческаго осознанія міра. Мало того—предварительно долженъ быть пережитъ кризисъ самимъ умонастроеніемъ философа; должно недвусмыслено поставить и рѣшить вопросъ о томъ, что предпочтительнѣе для философа: непротиворѣчивое незнаніе или противорѣчивое познаніе?

Первое, питая человѣческую иллюзію о единствѣ міра, успокаиваетъ и умиротворяетъ человѣческій духъ и даетъ ему ту жизненную опору, опираясь на которую онъ оріентируетъ себя въ мірѣ. Однако такое умиротворяющее значеніе иллюзіи сохраняетъ свою силу лишь внѣ критицизма, ибо послѣдній неминуемо и невозвратно оголяетъ иллюзорность иллюзіи и, тѣмъ самымъ, вскрываетъ непроходимую пропасть между нею и познаніемъ.

Второе—противорѣчивое познаніе—имѣетъ мѣсто лишь

тамъ, гдѣ сознаніе окончательно сломило власть иллюзіи надъ собой, ибо только внѣ иллюзіи возможно трагическое умонастроеніе. Это трагическое умонастроеніе находится въ полномъ контактѣ съ переживаніями трагическаго человѣка, о которомъ я и скажу здѣсь нѣсколько словъ.

Трагическое, владѣя космическимъ и человѣческимъ бытіемъ, прдопредѣляетъ и индивидуальную судьбу, сознательное пріятіе которой создаетъ трагическаго человѣка. Такой человѣкъ, углубленный въ себя, непрестанно бесѣдуетъ съ собой и вкушаетъ отъ ядовитыхъ плодовъ подлиннаго познанія. Послушаемъ же нѣкоторыя рѣчи, обращенныя имъ къ самому себѣ. Это, пожалуй, будетъ наиболѣе цѣлесообразно въ смыслѣ характеристики переживаній трагическаго человѣка.

„Загадочна и безконечно сложна связь между силой твоей и безсиліемъ твоимъ. Развѣ не въ томъ мощь твоя, что ты упорно и неуклонно идешь путемъ, однажды избраннымъ тобой? И однако-же, не въ этой ли неуклонности пути твоего скрыто вѣчное и позорное безсиліе твое? Съ каждымъ шагомъ на пути своемъ не уничтожаешь-ли ты, одну за другой—всѣ возможности возврата на иной, противоположный путь, который открылъ бы тебѣ новые, еще невѣдомые горизонты? Такъ мощь твоя и безсиліе твое вѣчно питаютъ другъ друга. Ибо никогда не оставитъ тебя антагонизмъ между созерцаніемъ твоимъ и творчествомъ.

И далѣе:

„Странное сіяніе исходитъ изъ души твоей. Мертвѣетъ все, на что падаютъ его мрачные, его загадочные лучи. А самъ ты, расточая смерть вокругъ себя и ежеминутно сгорая на собственномъ пламени, остаешься неуязвленнымъ. Ибо судьба твоя—въ твоихъ рукахъ, и никому не дано завладѣть ею. Не въ этомъ-ли—вѣчное проклятіе твое? Нѣтъ ничего ужаснѣе, какъ жить съ

широко открытыми глазами, и видѣть каменистую пустыню тамъ, гдѣ другимъ грезится плодородіе.

И далѣе:

„Можно ли жить, когда на всей жизни твоей лежитъ печать вѣчнаго проклятія, когда всякій порывъ, всякая надежда и всякая мысль твоя заранѣе обречена на безплодіе. Невозможно. Но вопреки всему, наперекоръ всему, ты живешь этой невозможной жизнью и, будучи мертвымъ, не умираешь. Кто—ты?

И далѣе:

„Иллюзіи, иллюзіи и иллюзіи... Никогда, чтобы ты не чувствовалъ, не предпринималъ, не думалъ—ты не теряешь сознанія иллюзорности всего, и потому твое „я“ все болѣе погружается въ полумракъ получувствъ, полужеланій и полумыслей. Духъ твой блуждаетъ въ полужизни—полу-смерти, и терзается, и тоскуетъ... но нѣтъ и не можетъ быть исхода для томленія его!

И далѣе:

„Это вѣчное раздумье, эта безысходность сердца твоего и сознанія!—все дальше и дальше увлекали тебя они отъ береговъ жизни, пока ты, наконецъ, не почувствовалъ и душу свою, и міръ какъ пустыню, укутанную покровами вѣчной ночи.

Пробилъ часъ твой—и ты не говоришь болѣе о себѣ, какъ живомъ духѣ, забываешь жизнь, оставляешь все, умираешь для всего, не проклинаешь болѣе и не ищешь исхода:—только непомѣрная тоска и безпредметныя грезы владѣютъ тобой. Въ царство окаменѣнія вошелъ ты,—въ царство, имя которому „Востокъ“. Пора, давно пора заглянуть человѣку въ темныя глубины Азіи, ибо—это могила человѣчества зіяетъ тамъ, и зоветъ его, и тоскуетъ по немъ. И не миновать никому. Изъ мрака Азіи возсталъ ты къ жизни и въ немъ же суждено затеряться вѣчно

рвущейся, тщетно связываемой нити жизни твоей. Скорбнымъ путемъ тоски и мятежа достигъ ты своей родины, но—увы!—твоя родина стала твоей могилой. Идти некуда: отовсюду зоветъ тебя могила твоя!

И далѣе:

„Ужасенъ fatum иронiи, тяготѣющiй надъ твоимъ творческимъ духомъ: плодомъ его творческихъ устремленiй является, главнымъ образомъ, и прежде всего, его самораспятiе. Для самого себя уготовливается имъ голгофа, и не столько путемъ творческаго самоистощенiя, сколько путемъ фатальнаго возрожденiя враждебнаго ему, разрушительнаго для него начала жизни. И въ то же время у тебя есть опредѣленное сознанiе, что иная судьба творческихъ тенденцiй твоего духа лишила бы тебя всѣхъ возможностей творчества.

Такъ говоритъ самому себѣ трагическiй человѣкъ.

Можно ли прибавить что-либо къ сказанному?

Каждая минута сумеречнаго бытiя трагическаго человѣка заключаетъ въ себѣ ту муку безысходности, которая царитъ въ судьбѣ народовъ и цивилизацiй, человѣчества и космоса. Этотъ субъективный аспектъ трагическаго вполнѣ и безъ остатка вмѣщаетъ въ себя универсальную трагедiю: въ этомъ его симптоматическая значимость.

Антиномизму въ переживанiяхъ соотвѣтствуетъ антиномизмъ умонастроенiя или, другими словами, антиномизмъ созерцанiя. Созерцательный взглядъ на самого себя и весь міръ конструируетъ противорѣчивое міропониманiе, какъ единственно возможное для трагическаго человѣка. Въ этой противорѣчивости, адэкватной многообразiю внутренняго и внѣшняго опыта, онъ усматриваетъ наиболѣе полное осознанiе смысла трагедiи.

Подобно тому какъ индивидуальное творчество обусловливаетъ антиномизмъ общечеловѣческаго, коллективнаго сознанiя, заполняя его противостоящими и противо-

борствующими, индивидуальными и групповыми, идейными тенденціями,—точно также индивидуальное созерцаніе обусловливаетъ антиномизмъ индивидуальнаго сознанія, включающаго въ себя всѣ антагонистическія ферменты коллективнаго сознанія: въ первомъ случаѣ противорѣчіе выявляется надъиндивидуально, во второмъ—индивидуально.

Изъ этого слѣдуетъ неизбѣжная фиктивность всякаго преодолѣнія противорѣчія индивидуальнымъ сознаніемъ, ибо послѣднее, въ сущности, лишь коллективизируетъ противорѣчивость и само, со всей своей индивидуальной цѣлостностью, образуетъ лишь одну изъ противоборствующихъ тенденцій коллективнаго сознанія. Такая индивидуальная цѣлостность составляетъ ось всякаго полножизненнаго воленія, которое нуждается, прежде всего, въ противоборствующей внѣшней силѣ духовнаго или матеріальнаго порядка.

Индивидуальное сознаніе, фиктивно преодолѣвшее антиномію, по своему содержанію является дополнительной, санкціонирующей и регулирующей, функціей такой полножизненной воли. Однако, поскольку оно, являясь функціей воли, имѣетъ творческій характеръ и не лишено большой жизненной цѣнности,—постольку же оно не можетъ претендовать на подлинное знаніе и навсегда лишено познавательнаго идеала. Такое сознаніе можетъ быть охарактеризовано, какъ научное сознаніе, ибо именно оно наиболѣе полно осуществляетъ идеалъ научнаго міропониманія.

Тѣмъ самымъ оно лишается типически-философскихъ чертъ сознанія, изъ которыхъ основной является автономность сознанія.

Философское или, что то же, подлинное познаніе реализуемо лишь для созерцательнаго, антиволюнтарнаго сознанія, весь смыслъ усилій котораго лежитъ на плоскости чистой теоріи. Противорѣчивость, имманентная инди-

видуально-философскому сознанію, обусловливаетъ антиномизмъ всякаго подлинно-философскаго міропониманія. Послѣднее имѣетъ тѣмъ большую познавательную цѣнность, чѣмъ больше оно объемлетъ противоборствующихъ идейныхъ тенденцій коллективнаго сознанія.

Идеальнымъ типомъ философскаго міропониманія явится такимъ образомъ, такое міропониманіе, которое включитъ въ себя всѣ антиномизированныя идейныя тенденціи, въ индивидуально выраженномъ противоборствѣ которыхъ и постигается полный смыслъ трагическаго.

IV. Цѣнность и ограниченность мистическаго познанія.

Общеизвѣстенъ фактъ мистическаго умонастроенія русскаго человѣка,—не только интеллигента, почти всѣ интеллектуальныя цѣнности котораго были плодомъ такого умонастроенія, но и русскаго народа, „богоискательство“ котораго, исчерпывая или почти исчерпывая духовную жизнь народа, придавало послѣдней ярко выраженную окраску мистическаго міровоззрѣнія. Въ то же время, однако, это мистическое умонастроеніе за послѣднія столѣтія находило для себя серьезнаго антогониста въ лицѣ западно-европейскаго раціонализма, и если за мистикой все же оставался извѣстный культурный пріоритетъ, то объясняется это, въ значительной степени, весьма низкой оцѣнкой интеллектуальныхъ достиженій Запада. Русская мистика, отличающаяся чрезвычайно широкими заданіями и преодолѣвающая неосознанной силой своего духа всякую раціоналистическую односторонность, всегда чувствовала и сознавала представшую ей альтернативу: или самой у н и з и т ь с я до логической прямолинейности Запада, или п о д н я т ь до себя и приспособить къ своимъ высшимъ заданіямъ мысль Запада съ ея достиженіями.

Такая диллема предстала передъ интеллектуальной совѣстью русскаго далеко не случайно; напротивъ, ея корни лежатъ въ глубинахъ непочатыхъ возможностей

какъ раціонально-логическаго, такъ и мистико-алогическаго познанія. Нѣкоторое обнаженіе этихъ корней и составитъ тему настоящей главы.

Всматриваясь въ существо мистическаго умонастроенія и переживанія, и пытаясь охарактеризовать его на основаніи его обыденнаго выявленія, мы легко отмѣчаемъ, прежде всего, такія общія черты, какъ тяготѣніе къ безконечному и таинственному, довѣрчивая аппеляція къ неоформленному началу своего духа, постоянная погруженность въ созерцаніе божественнаго и т. д.—все черты, явно обнаруживающія ирраціональную природу мистика. На ряду съ этимъ, однако, имѣетъ мѣсто и громогласно выраженная претензія на подлинное знаніе, какъ монополизированное достояніе мистика. Особенно претензіозно настроены въ этомъ отношеніи представители такъ называемой спекулятивной мистики, какъ Эккехартъ, Беме и др. Главнѣйшими объектами мистическаго воззрѣнія являются душа и Богъ, при чемъ вся напряженность исканія сосредоточена на устраненіи волнующей мистика дистанціи между первой и вторымъ: въ полномъ преодолѣніи этой дистанціи усматривается высшій идеалъ мистическаго познанія. Естественно, что необходимымъ условіемъ успѣшнаго приближенія къ преодолѣнію антиноміи „душа—Богъ“, съ точки зрѣнія мистика, должно быть, прежде всего, извѣстнаго рода, идущее въ извѣстномъ направленіи, трансформированіе человѣческаго духа.

Что же играетъ рѣшающую роль,—роль „центра тяжести“, опредѣляющаго направленіе трансформаціи человѣческаго духа,—у современнаго мистика? Въ разрѣшеніи этого вопроса должно заключаться прямое указаніе того фактора мистическаго познанія, который обусловливаетъ наличіе именно такого, а не иного, уклона мысли въ сферѣ современнаго мистическаго міровоззрѣнія и, тѣмъ са-

мымъ, даетъ самое существенное для характеристики мистицизма вообще.

Вдумавшись въ сущность исканій и достиженій мистики прошлаго и настоящаго времени, не трудно прійдти къ вполнѣ опредѣленному рѣшенію вышеуказаннаго вопроса: такую рѣшающую роль несомнѣнно играетъ человѣческая мораль. Будетъ-ли это индійская Веданта, мистицизмъ Александрійскаго періода (Филонъ, Плотинъ, Ямвлихъ) гностицизмъ, мистика Гуго, Бонавентуры, Эккехарта, или это будетъ новѣйшій мистицизмъ Баадера, Беме, Соловьева—у всѣхъ моральный факторъ сыгралъ подавляющую роль: всюду на путяхъ человѣческой души къ Богу находился и руководилъ одинъ и тотъ же императивъ человѣческой морали. Устремленіе къ сліянію съ божественнымъ духомъ не побуждало или, вѣрнѣе, не могло вполнѣ побудить къ разрыву съ чисто человѣческимъ, санкціонированнымъ моралью, стремленіемъ къ самоутвержденію въ мірѣ. Наоборотъ, послѣднее, за небольшимъ исключеніемъ, разсматривалось, какъ общеобязательная ступень, предваряющая утвержденіе души въ Богѣ. Санкціонируя идею божественнаго всѣми высшими, идеальными требованіями человѣческой морали, полное удовлетвореніе которыхъ и составляло содержаніе этой идеи, человѣкъ, естественно, полагалъ свое высшее назначеніе въ достиженіи наиболѣе высокихъ степеней своей нравственной чистоты.

Однако, несмотря на такую иллюзію „гармоніи“ божественнаго и человѣческаго, въ исторіи мистическихъ ученій есть не мало страницъ, посвященныхъ тому отъ времени до времени звучавшему диссонансу въ этой „гармоніи“, который особенно мучительно переживался средневѣковьемъ. И неизмѣнно диссонансъ заглушался вновь воскресающимъ стройнымъ хоромъ любящихъ человѣческое „во имя“ божественнаго, или наоборотъ. Вспышка

трагическаго переживанія мучительнаго отпаденія затушевывалась угодливыми учеными-схоластами, изощрявшими свой ratio въ нужномъ имъ направленіи. Борьба человѣческаго и божественнаго въ душѣ мистика не могла быть равной и не будетъ равной до тѣхъ поръ, пока человѣческое самоутвержденіе, во всѣхъ его чувственныхъ и интеллектуальныхъ формахъ, явно доминируетъ надъ прочими запросами живого духа.

Что же касается другой черты мистическаго созерцанія, а именно его алогическаго характера, то нельзя отрицать, что именно благодаря ей чрезмѣрно претензіозный западноевропейскій раціонализмъ долженъ былъ все же чувствовать наличіе какой то чуждой ему и ограничивающей его стихіи мысли. Съ мистицизмомъ онъ тѣмъ болѣе долженъ былъ постоянно считаться, что самъ далеко не всегда былъ чуждъ мистическому умонастроенію и въ своихъ концепціяхъ нерѣдко, незамѣтно для самого себя, переступалъ грань логическаго постиженія.

За послѣднее же время такъ наз. интуиція явно обозначила сильный уклонъ мысли въ сторону алогическаго и мистическаго познанія. Достаточно указать такихъ мыслителей какъ Джемсъ, Бергсонъ, Лосскій и др., чтобы убѣдиться въ томъ, что мы имѣемъ здѣсь дѣло не съ случайнымъ „вивихомъ“ мысли, а съ явленіемъ, имѣющимъ глубоко лежащіе корни въ общей европейской культурѣ духа. Такова въ общихъ чертахъ характеристика мистическаго познанія. Какова же его цѣнность?

Критерій познавательной оцѣнки мистическаго знанія можно почерпнуть лишь изъ той сферы противоборства волящаго или творческаго начала духа съ созерцательнымъ его началомъ, которая уже дала намъ возможность установить подлинную цѣнность творческаго познанія. Напомнимъ уже данную нами формулировку этого критерія: степень подлинности познанія обратно пропорціональна

степени привнесенности въ него элементовъ воленія или творчества. Другими словами, воленіе исключаетъ знаніе.

Только что данная характеристика мистическаго познанія указала на то, что извѣстныя намъ, за небольшимъ исключеніемъ, мистическія ученія неизмѣнно находятся подъ знакомъ человѣческой морали, успѣшно борющейся со всѣми прочими тенденціями духа.

А такъ какъ, съ другой стороны, человѣческая мораль есть наиболѣе полное выраженіе человѣческаго воленія, то отсюда уже не трудно сдѣлать опредѣленный выводъ: мистическое познаніе весьма ограничено человѣческимъ воленіемъ.

Эта ограниченность его, прежде всего, сказывается въ молчаливомъ признаніи мистиками той же ограниченности раціональнаго познанія традиціонной логикой, которая составляетъ отличительную черту самихъ раціоналистовъ. И тѣ, и другіе одинаково признаютъ, что раціональное исчерпывается его традиціонно-логическимъ содержаніемъ. Противопоставленіе мистическаго раціональному у мистиковъ не идетъ дальше противопоставленія себя Аристотелю. Отсюда—полная невозможность отождествленія „алогическаго“ съ мистическимъ.

Какъ „алогическое“ не исчерпывается „мистическимъ“, а заключаетъ въ себѣ, кромѣ того, логику иного порядка, иной концепціи, точно также и „мистическое“ не исчерпывается алогическимъ, а скрываетъ въ себѣ, какъ возможность, иную мистику,—мистику болѣе высокаго полета, болѣе широкаго охвата. Ибо высшія формы раціональнаго постиженія оставляютъ для мистики болѣе глубинные объекты достиженія. Антиномизація раціональнаго познанія неизбѣжно ведетъ къ антиномизаціи, хотя и неоформленной логически, сознанія мистическаго: передъ изощреннымъ взоромъ мистика вскрывается расколъ и противоборство тамъ, гдѣ онъ до того, загипнотизированный и ограничен-

ный прямолинейностью раціональнаго устремленія, усматривалъ полное, ненарушимое единство.

Такъ, напримѣръ, мистика божественнаго единства смѣняется мистикой бого-демонской распри за судьбы міра. Трагическое переживаніе этой распри образуетъ и выявляетъ обликъ высшаго мистико-религіознаго генія.

Передъ духовнымъ взоромъ преображеннаго мистика открываются новыя дали, новые еще невѣдомые горизонты, созерцаніе которыхъ безслѣдно убиваетъ сонъ души, погруженной въ единство: идиллію спящаго слѣпца смѣняетъ трагедія провидца міровыхъ судебъ.

Это, повидимому, неожиданное расширеніе заданій и достиженій мистическаго познанія является въ сущности лишь послѣдовательнымъ шагомъ впередъ послѣ уже раскрытаго въ предыдущихъ главахъ краха творческаго сознанія, правомочнаго въ сферѣ человѣческой практики, но совершенно безсильнаго въ мірѣ подлинныхъ познавательныхъ достиженій.

Душа мистика стремится поглотить міръ и хочетъ въ свою очередь, быть поглощенной Богомъ, но ни первое, ни второе заданіе она не можетъ выполнить до тѣхъ поръ, пока тѣнь человѣка ложится между нею и объектами ея тяготѣній. Подлинно божественное и подлинно міровое чужды чертъ чистой человѣчности, выражающихъ человѣческое самоутвержденіе, а потому и не могутъ быть уложены на „прокрустово ложе“, уготовленное для нихъ человѣкомъ.

Такъ возникаетъ необходимость созданія новой концепціи морали, новаго понятія „долга“. Основное положеніе, изъ котораго возникнетъ и обоснуется такая мораль преодолѣнія человѣка можетъ быть вкратцѣ формулировано такъ: человѣческая мораль далеко не исчерпываетъ моральное законодательство и по отношенію своему къ послѣднему играетъ чисто узурпаторскую роль. Абсо-

лютизируя себя въ своей самооцѣнкѣ, моралистъ не останавливается передъ тѣмъ, чтобы „притянуть за волосы“ все противоборствующее ему.

Заключенная въ кругъ „самости“, человѣческая мораль обречена на совершенно безуспѣшныя попытки преодолѣнія дистанціи между человѣкомъ и міромъ, ибо только преодолѣніе человѣка открываетъ пути въ міръ.

Такая космическая мораль преодолѣнія человѣка должна базироваться на основѣ познанія, далеко выходящаго за предѣлы творческаго трансформированія міра, составляющаго кардинальное заданіе какъ всякаго творческаго познанія, такъ и всякой творческой мистики. Для этой новой морали человѣческая мораль является весьма проблематическимъ объектомъ критики, ибо ея законы, объемлющіе міровую жизнь и смерть, явно расходятся съ законами человѣческаго самоутвержденія.

Поскольку подлинно—созерцательное познаніе вскрываетъ противоборство человѣка и природы, какъ основную творческую категорію мірозданія и противоборство бытія и небытія, какъ основную созерцательную категорію его-же,—постольку же для морали, чуждой человѣчности, приматъ бытія и человѣчности или, что то-же, приматъ человѣческаго бытія является совершенно непріемлемымъ постулатомъ. Не человѣческое самоутвержденіе включаетъ въ себя самоутвержденіе міровое, а наоборотъ—послѣднее включаетъ въ себя первое, и, слѣдовательно не можетъ быть сомнѣнія въ томъ, отъ кого и по отношенію къ кому можетъ исходить ограниченіе. Только высшая мораль, обоснованная подлиннымъ созерцаніемъ міровыхъ судебъ, можетъ продиктовать законъ, ограничивающій предѣлы человѣческаго самоутвержденія, ибо только отъ неограниченнаго можетъ исходить подлинное ограниченіе. Въ постиженіи

неограниченнаго заключаются какъ универсальное познаніе, такъ и санкціонированная имъ мораль мірового самоутвержденія и самоотрицанія.

Что касается послѣдняго, то болѣе понятнымъ оно станетъ впослѣдствіи,—по мѣрѣ дальнѣйшаго изложенія идей антиномическаго міропониманія, составляющаго неисчерпаемую тему всѣхъ работъ автора.

Все же здѣсь изложенное имѣло въ виду лишь указать, что не морализмъ мистическаго міровоззрѣнія, какъ таковой, подлежитъ отрицанію, а только чисто человѣческій морализмъ, неправомочно претендующій какъ на роль основной оси познанія, такъ и на роль всемогущаго религіознаго зодчаго. Ибо религіозная символика, также какъ и раціональное познаніе и моральная мистика, далеко не исчерпываются тѣми мотивами творческаго экстаза, которые проистекаютъ изъ скуднаго источника человѣческаго воленія. Есть другой источникъ,—міровой источникъ воленія, но приблизиться къ нему можно лишь трагическимъ преодолѣніемъ человѣческаго самоутвержденія. Въ исторіи многоцвѣтнаго христіанскаго ученія есть немало примѣровъ, когда томящійся духъ человѣческій пытался приблизиться къ этому источнику, и эти „касанія міровъ иныхъ“ заслуживаютъ особаго аналитическаго изслѣдованія. Такое изслѣдованіе производить здѣсь было бы неумѣстно. Поэтому я предпочту коснуться нѣсколько иной темы,—темы, охватившей за послѣднее время значительное число умовъ и въ этомъ охватѣ весьма преображенной по сравненію съ аналогичной темой древности. Я имѣю въ виду индійскую религіозно-мистическую мудрость въ ея современномъ аспектѣ. Тема эта заслуживаетъ особаго вниманія потому, что именно въ этой индійской мистикѣ особенно выпукло обрисовались положительныя и отрицательныя стороны того мистическаго міропониманія, которое хотя и получило свое существенное содержаніе отъ императивовъ человѣ-

ческой морали и не можетъ быть разсматриваемо независимо отъ человѣческаго творчества, тѣмъ не менѣе включаетъ въ себя также наиболѣе искренне выраженную, унаслѣдованную отъ древности тенденцію мистическаго духа къ самоосвобожденію.

Исходнымъ пунктомъ индійской мистической мысли, изложенной въ Жнани-Іогѣ, является постулируемая идея абсолютнаго единства реальности. Аргументація ея при этомъ чрезвычайно несложна. Указывая на нераскрытую раціональнымъ изслѣдованіемъ таинственность какъ „мертвой“ природы, такъ и „живыхъ“ организмовъ и полагая, что за покровами этой тайны скрыто нѣчто сущностное и бытійственное, индійская мистика настаиваетъ на томъ, что въ основѣ всѣхъ преходящихъ явленій лежитъ единая, абсолютная реальность, эманирующая изъ себя все многообразіе космическихъ явленій. Подтвержденіе своей фундаментальной аксіомѣ она находитъ во всей исторіи человѣческой мысли, всегда построявшей концепцію единой реальности. Только въ пониманіи содержанія этого сущностнаго единства имѣли и имѣютъ мѣсто разногласія между философскими концепціями,—въ общемъ остающимися вѣрными своей монистической тенденціи.

Мысль о единственности основы всего существующаго признается неизбѣжнымъ заключеніемъ человѣческаго разума и человѣческой вѣры. Не смотря на эту убійственную привязанность къ идеѣ человѣческаго существованія, которая, какъ мы видимъ, ставится въ основу всего индійскаго міропониманія, индійская мистика, въ дальнѣйшемъ своемъ развитіи, пытается вывесть сознаніе въ сферу чисто космическаго бытія. Ея заданія, такимъ образомъ, явно не отвѣчаютъ ея постулируемой идеѣ.

Вернемся, однако, къ дальнѣйшему изложенію индійскаго мистицизма.

Признавъ единство существованія за неотразимый постулатъ человѣческаго разума и желая, затѣмъ, опредѣлить содержаніе этого реально-единаго, индійская мистика, отворачиваясь отъ матеріализма, вступаетъ на путь ярко выраженнаго спиритуализма и, не пытаясь опредѣлить понятія „духъ“, отождествляетъ его съ абсолютомъ и Богомъ. Послѣдній также не опредѣляется, а просто отождествляется со „всѣмъ“: „онъ есть Все“. Далѣе слѣдуетъ цѣлый рядъ отождествленій такого рода, какъ духъ—жизнь—бытіе—единый существующій и т. д. Грубость всей этой аргументаціи бросается въ глаза, и не заслуживала бы даже такого бѣглаго изложенія, если бы въ ней не обрисовывался самый скелетъ претензіозной человѣческой морали.

Гораздо большій интересъ и большую цѣнность представляютъ нѣкоторыя отдѣльныя развѣтвленія индійской мистической идеологіи, такъ, напримѣръ, ученіе о вездѣсущности жизни. Ученіе это старается использовать ту сторону раціональнаго постиженія, которая тщательно затушевывалась раціонализмомъ, а именно, въ противовѣсъ научной идеологіи съ ея матеріализаціей космоса, оно вступаетъ на путь открытаго панпсихизма и всеохватывающаго витализма.

Индійскому мистику весь міръ являетъ себя живымъ, и только живымъ, все же именуемое „смертью“ для него означаетъ лишь перемѣну формъ жизни. Другими словами въ смерти здѣсь усматриваются лишь такіе моменты трансформаціи жизни, которые скрываютъ за собой нарождающіяся стадіи дальнѣйшей эволюціи жизни. Базируясь на такихъ ученыхъ, какъ Бурбанкъ, Геккель, Ферворнъ, Бозъ и др. и пользуясь всегда лишь тѣми сторонами ихъ міропониманія, которыя обращены лицомъ къ индійскому мистику, послѣдній, слѣдуя, въ обратномъ порядкѣ, за эволюціей органическихъ и неорганическихъ формъ, откры-

ваетъ элементы жизни и духа въ формахъ кристаллизаціи и даже въ гипотетическомъ „міровомъ веществѣ“, именуемомъ эфиромъ.

Подобно тому, какъ ученый, придерживающійся атомистической теоріи мірозданія, находитъ элементы матеріальности въ выявленіяхъ человѣческаго духа, точно также индійскій мистицизмъ находитъ жизнь въ самой безжизненной матеріи. Ихъ концепціи вполнѣ тождественны въ одномъ отношеніи: оба универсализуютъ, безмѣрно расширяютъ объемъ опредѣленнаго понятія, дѣлая это за счетъ его содержательности. Вся разница между ними лежитъ на плоскости выбора нужнаго имъ понятія.

Въ своемъ дальнѣйшемъ развитіи этотъ мистическій витализмъ переходитъ въ волюнтаризмъ,—въ ученіе о единой творческой волѣ, заполняющей собой весь міръ.

Съ этой точки зрѣнія міровая воля, какъ единственно и подлинно существующая, скрывается за всякимъ могуществомъ,—безралично, будетъ ли онъ физическимъ или психическимъ, человѣческимъ или нечеловѣческимъ.

Въ свѣтѣ такого міровоззрѣнія человѣческая „воля къ власти“ или, другими словами, человѣческое самоутвержденіе имѣетъ за собой авторитетъ автономной и абсолютной „воли цѣлаго“. Такимъ образомъ, здѣсь совершенно исключается моментъ отпаденія человѣческаго съ его самостью отъ мірового съ его всеобъемлемостью. И, тѣмъ не менѣе, какъ мы увидимъ сейчасъ, не только не исключается, но дѣлается обязательнымъ сліяніе человѣческаго самосознанія съ самосознаніемъ космическимъ, міровымъ.

Содержаніемъ „Раджа-Іоги“ является мистическое ученіе объ особомъ, индивидуальномъ культѣ души вообще и самосознанія—въ частности. Основной темой этого ученія слѣдуетъ считать тему объ отношеніи индивидуальнаго „я“ къ міровому „я“, при чемъ зіяющая пропасть между послѣдними, согласно ученію можетъ быть превзой-

дена путемъ преодолѣнія личной ограниченности. Проблема множественности индивидуальныхъ „я“ здѣсь рѣшается простой аппеляціей къ абсолютному, ихъ соединенность съ которымъ также реальна, какъ ирреальна, иллюзорна ихъ самостность. Необходимо только снять покровы, отдѣляющія наше сознаніе отъ обсолютнаго всеединства мірового духа. Именно такое полное возобновленіе связи нашего духа съ абсолютомъ и составляетъ идеалъ соотвѣтствующей культуры души. Тутъ то и выявляется во всей своей своеобразной мощи паѳосъ индійскаго мистицизма. Послушаемъ, напримѣръ, іога Рамачараку: „Солнца и міры несутся по пространству, при чемъ ихъ частицы непрестанно измѣняются и движутся. Химическое соединеніе и разложеніе никогда не прекращается, повсюду происходитъ работа созиданія и разрушенія. Новыя соединенія атомовъ и міровъ образуются и разлагаются непрестанно. Вдумавшись въ это единство начала энергіи, размышляйте о томъ, что, при всѣхъ этихъ перемѣнахъ формъ, „Я“—ваша реальная сущность—вы—остаетесь неизмѣннымъ, вѣчнымъ, непобѣдимымъ, неразрушимымъ, неуязвимымъ, реальнымъ и постояннымъ среди этого измѣняющагося міра формъ и силъ. Вы выше всего этого, и міръ вращается вокругъ васъ—вокругъ духа“. Такъ реализуется, согласно этому ученію, тождество нашего „я“ съ великимъ „я“ вселенной.

Этимъ мы закончимъ наше бѣглое изложеніе индійскаго мистическаго ученія, такъ ярко характеризующаго ограниченность мистическихъ путей познанія.

V. Логика творческаго сознанія, ея задачи и границы.

Послѣдующимъ страницамъ необходимо предпослать нѣсколько пояснительныхъ словъ, т. к. видимая парадоксальность моихъ логическихъ воззрѣній можетъ вызвать у читателя слишкомъ поспѣшное недовѣріе. Весьма важнымъ представляется здѣсь же указать, что логическая проблема, какъ таковая, до настоящаго времени оставалась въ тѣни, и мракъ, окружающій ее со всѣхъ сторонъ, не могъ разсѣяться въ силу рокового гипноза традиціонной логической постулировки. Логическое до настоящаго времени было лишь критеріемъ, но никогда—объектомъ критики, ибо послѣдняя съ точки зрѣнія логическаго самогипноза не можетъ выйти за предѣлы традиціонно-логическаго. Надѣюсь, однако, что послѣдующія страницы укажутъ на возможность такого подъема критики надъ традиціонно-логической концепціей,—подъема, весьма труднаго и опаснаго, но открывающаго невѣдомые горизонты безграничнаго царства мысли. Именно поэтому на послѣдующія страницы необходимо смотрѣть лишь какъ на первыя путевыя замѣтки путника, пролагающаго еще невѣдомые путь въ дѣвственное царство познанія.

Самая постановка логической проблемы требуетъ отъ насъ, прежде всего, нѣкотораго опредѣленія логики, ея заданій, границъ и цѣнности. Не вдаваясь въ разсмотрѣ-

ніе и критику всей пестрой массы дефиниций логическаго постулированія, я считаю возможнымъ опредѣлить логику, какъ „науку“ о постулатахъ и принципахъ оформленія конкретно даннаго содержанія познанія во всемъ его многообразіи. Эти постулаты и принципы должны удовлетворять идеалу полноты оформленія, т. е. такого оформленія, которое охватывало бы всякое дѣйствительное и возможное познаніе. Не слѣдуетъ при этомъ упускать изъ виду, что конкретно данное познаніе неоднородно по своему существу и включаетъ въ себя какъ знаніе творческое, волевое, такъ и знаніе безвольное, созерцательное. Научное познаніе можно предварительно отнести къ типу творческаго познанія, а философію—къ типу созерцательнаго познанія.

Традиціонная логика не удовлетворяетъ упомянутому идеалу полноты оформленія конкретнаго познанія. Неудовлетворенность эта отвѣчаетъ характеру традиціонно-логической постулатности, которая не исчерпываетъ всѣхъ возможностей постулированія, заложенныхъ въ сферѣ идеальной постулатности, а лишь односторонне использываетъ нѣкоторыя изъ этихъ возможностей. Подобное же односторонне искаженіе претерпѣваетъ и сфера логическихъ принциповъ, регулирующихъ de jure лишь научное познаніе, но не законно претендующихъ на ту же роль въ сферѣ философскаго познанія. Поэтому идея логики теряетъ свой единый смыслъ, а логическая теорія неизбѣжно распадается на теорію логики творческаго сознанія и теорію логики созерцательнаго сознанія.

Логика творчества имѣетъ императивный характеръ; ея законы, регулируя познаніе, устремляютъ его къ цѣлямъ, выдвинутымъ творящей волей. Логика же созерцанія имѣетъ санкціонарный характеръ и потому съ ея стороны конкретно-данное познаніе оформляется не путемъ регулирующей императивизаціи, а путемъ универ-

сализующей санкціонарности. Отсюда возникаетъ двоякое заданіе: логикѣ творчества должны быть указаны предѣлы, логика же созерцательнаго познанія должна быть создана.

Послѣдующая критика современной логической теоріи базируется до извѣстной степени на томъ симптоматичномъ расколѣ, которымъ насыщена въ настоящее время эта теорія. Я имѣю въ виду психологическій методъ обоснованія логической теоріи—съ одной стороны, и принципы чистой логики—съ другой. Можно вполнѣ согласиться съ психологизмомъ, поскольку онъ утверждаетъ приматность воли надъ сознаніемъ, но лишь въ томъ смыслѣ, что воля заставляетъ сознаніе (традиціоннаго логика) использовать въ цѣляхъ реализаціи лишь одну изъ возможностей постулированія, т. е. въ смыслѣ избранія волей опредѣленнаго мотива или опредѣленной тенденціи осознанія, а не въ смыслѣ—какъ это утверждаетъ психологизмъ—созданія волей, при посредствѣ сознанія, аксіомъ логики,—созданія, яко-бы исчерпывающаго всѣ возможности сознательнаго оформленія конкретно-даннаго познанія. Точно также можно согласиться съ адептами чистой логики, утверждающими самодовлѣющій характеръ логическаго сознанія, разсматриваемаго an sich, но никоимъ образомъ нельзя согласиться съ положеніемъ, что современная логическая концепція отражаетъ въ себѣ все это сознаніе, а не опредѣленную его сторону.

Анализируя современную, общезначимую логическую постулатность, я нахожу ея источникъ и ея единственное право на существованіе въ ея возможности.

Однако, аналогичный анализъ вскрываетъ также наличіе иной возможности, а, слѣдовательно, и иного порядка постулатности, изъ нея реализуемой (обратная логика).

Практическая непригодность послѣдней (съ человѣческой точки зрѣнія) ни для чистаго логика, ни для меня не

имѣетъ никакого иного значенія, кромѣ того, которое присуще и практически цѣлесообразной, традиціонной логикѣ: обѣ суть отвѣты сознанія на требованія воли въ услугѣ, но первая даетъ отрицательный, а вторая—положительный отвѣтъ. Раскрытіе возможности и нѣкоторой правомочности „обратной логики" имѣетъ также значеніе преддверія къ логикѣ созерцанія, которая дѣйствительно исчерпываетъ всѣ возможности постулированія, заложенныя въ логическомъ сознаніи.

Что-же представляетъ изъ себя эта сфера постулированія? Постулированіе есть ничто иное, какъ форма реакціи сознанія субъекта на воздѣйствіе объекта, при чемъ реакція эта можетъ быть дѣятельной, и въ такомъ случаѣ мы имѣемъ дѣло съ постулатностью творческаго сознанія, и—созерцательной, и въ такомъ случаѣ она есть достояніе созерцательнаго сознанія. Въ постулатахъ сказывается тотъ методъ, съ которымъ сознаніе реагируетъ на воздѣйствіе міра.

Каково воздѣйствіе—такова и реакція, такова и постулатность. Человѣческій субъектъ, вызываемый объектомъ на борьбу, подчиняетъ свое сознаніе воли, которая и эксплуатируетъ его постулаціонную функцію въ своихъ интересахъ, т. е. въ интересахъ побѣды. Нечеловѣческій субъектъ поступаетъ аналогичнымъ образомъ.

И только въ случаѣ скрещенія въ познающемъ субъектѣ какъ человѣческаго, и не человѣческаго мотивовъ творчества—возникаетъ логика созерцанія, логика безкорыстнаго, незаинтересованнаго или, что то-же, всѣмъ заинтересованнаго сознанія.

По вопросу о происхожденіи современной логики нужно сказать, что подлиннымъ создателемъ ея является Сократъ, т. е. какъ разъ тотъ самый человѣкъ, который по праву можетъ претендовать на имя создателя человѣческаго моризма.

Предоставленное самому себѣ сознаніе (софисты) „запуталось“ въ лабиринтѣ своего воззрѣнія на міръ, тогда какъ выдвинутый Сократомъ практическій критерій цѣнности мышленія заключилъ функціональность сознанія въ предѣлы, санкціонированные моральнымъ идеаломъ, тождественнымъ, по мысли Сократа, съ идеаломъ подлиннаго знанія. Сократъ отказался отъ физики и космологіи, какъ отъ безплоднаго умствованія, ведущаго сознаніе къ безднѣ противорѣчивости и, естественно, создалъ идеалъ современной логики, — идеалъ непротиворѣчивости, приближеніе къ осуществленію котораго не могло, конечно, не совершаться за счетъ полноты теоретическаго знанія.

Съ одной стороны, Сократъ ограничилъ познаніе „самопознаніемъ“, съ другой—расширилъ его до „всеобщаго и безусловнаго“. Другими словами, у Сократа ограниченное знаніе претендуетъ на безграничное значеніе,—на безусловную цѣнность. Такое ограниченіе теоретическаго познанія во имя его практическаго возвеличенія было, очевидно, удовлетвореніемъ требованій моральной воли.

Недостаточность и шаткость традиціонной логической концепціи весьма ярко сказалась въ сферѣ философскаго творчества, судьбы котораго были фатальнымъ образомъ предопредѣлены тираніей, исходившей отъ этой прокрустовой концепціи.

Именно она, эта концепція, втиснула въ свои весьма ограниченныя предѣлы безграничный міръ философскаго творчества, и принудила послѣднее осуществлять свои заданія только коллективнымъ, надъиндивидуальнымъ путемъ. Каждое же изъ индивидуальныхъ выявленій философско-творческихъ тенденцій заранѣе обрекалось логической властью на однобокость, односторонность, а, слѣдовательно, и было непріемлемо въ качествѣ „общезначимаго“ и „истиннаго“. Отсюда—имѣющее мѣсто въ настоящее время

явно-выраженное превосходство исторіи философіи надъ той или иной системой философіи. Ибо только въ исторіи философіи въ ея цѣломъ мы находимъ данныя, свидѣтельствующія о выходѣ философскаго сознанія за предѣлы весьма тѣснаго традиціонно-логическаго міра мысли. Захватывающая картина трагическихъ бореній философскаго мышленія съ ярко выраженной собственной противорѣчивостью, съ напряженными исканіями какого то выхода,—эта картина должна, наконецъ, заставить призадуматься всѣхъ легковѣсныхъ глашатаевъ и защитниковъ современнаго логизма. Тѣмъ легче должны открыться глаза на положеніе вещей, что сами апологеты современнаго сократизма слишкомъ ужъ обнажаютъ центральный нервъ своей концепціи и выражаютъ это въ формѣ, рѣзко подчеркивающей условность логики творчества.

Въ подтвержденіе сказаннаго я ограничусь лишь приведеніемъ нѣсколькихъ замѣчательныхъ и симптоматичныхъ воззрѣній одного изъ крупнѣйшихъ представителей примирительнаго логическаго ученія, пытающагося обойти подводные камни чистаго психологизма и логицизма. Я имѣю въ виду, конечно, Зигварта.

„Прежде всего,—говоритъ Зигвартъ,—потребности и нужды жизни подчиняютъ себѣ мышленіе и ставятъ ему такія цѣли, которыя берутся и преслѣдуются сознательно. Логическое мышленіе предполагаетъ хотѣніе истинно мыслить, и оно имѣетъ смыслъ лишь для тѣхъ, кто сознаетъ въ себѣ это хотѣніе, и для той области мышленія, какая подчинена этому хотѣнію... Возможность установить критеріи и правила необходимаго и общезначимаго прогрессированія въ мышленіи покоится на способности различать объективно необходимое мышленіе отъ не необходимаго, и способность эта обнаруживается въ непосредственномъ сознаніи той очевидности, какая сопутствуетъ необходимому мышленію. Опытъ этого сознанія и вѣра въ

его надежность есть постулатъ, дальше котораго идти невозможно (?)...

Лейбницъ правъ, что система законовъ находитъ свое послѣднее основаніе въ системѣ цѣлей. Въ плоскости этого разсмотрѣнія идея Бога получаетъ свое естественное содержаніе отъ того идеала, къ которому стремится наше собственное хотѣніе какъ въ теоретической, такъ и въ практической области.

Цѣль, мысль о которой движетъ насъ, какъ живая сила, находить себѣ гарантію въ томъ случаѣ, если она уже осуществлена, какъ послѣднее и безусловное основаніе міра, если міръ познанъ въ своей сущности абсолютной интеллигенціей, потому познанъ, что онъ осуществляетъ только мыслимыя ею цѣли и опредѣленъ этими послѣдними какъ въ цѣломъ, такъ и въ отдѣльности. И именно на такое абсолютно единое основаніе, господствующее надъ множествомъ вещей и всѣмъ ихъ теченіемъ, и указываютъ послѣднія слѣдствія методическихъ предпосылокъ. Ибо если бы изслѣдованіе причинныхъ законовъ захотѣло остановиться на указанномъ множествѣ субстанцій, которыя въ своей сущности заключаютъ въ себѣ отношеніе къ другимъ,— то само это внутреннее отношеніе было бы величайшей загадкой, если бы нельзя было предположить основанія этого отношенія, которое одно связываетъ съ другимъ.

Идея Бога образуетъ ту предпосылку, безъ которой вообще немыслимо никакое хотѣніе познавать въ собственномъ и строгомъ смыслѣ... Методологическое право метафизики искать въ идеѣ Бога послѣдняго единаго завершенія какъ для теоретическаго познанія, такъ и для практической достовѣрности лежитъ въ той же самой плоскости, какъ и принципы всѣхъ научныхъ методовъ, которыя повсюду содержатъ идеальныя предпосылки. Пока дѣло идетъ только о томъ, чтобы осуществить эти принципы по отношенію къ даннымъ объектамъ,

пока мы останавливаемся только на своихъ субъективныхъ требованіяхъ понять данное намъ и достигнуть увѣренности относительно нашихъ человѣческихъ цѣлей,—до тѣхъ поръ мы остаемся въ предѣлахъ конечнаго. Но разъ мы спрашиваемъ относительно дѣйствительнаго права этихъ требованій и предметомъ своего изслѣдованія дѣлаемъ отношеніе субъективнаго къ объективному, идеала къ дѣйствительности,—то возникаетъ потребность въ послѣднемъ и безусловномъ основаніи... Ни идея добра, ни идея истиннаго не можетъ быть показана, какъ сама собой реализующаяся естественная сила, которая господствовала бы надъ естественнымъ ходомъ вещей, не встрѣчая себѣ сопротивленія. Вѣдь дѣйствительный ходъ вещей порождаетъ какъ заблужденіе, такъ и зло...

Но т. к. само познаніе осуществляется только благодаря хотѣнію, полагающему въ качествѣ цѣли идею истины, то именно въ этомъ кроется предѣлъ (?) для тѣхъ требованій, какія могутъ предъявляться къ все объемлющей и завершающей метафизикѣ со стороны тѣхъ основоположеній, которымъ мы слѣдуемъ въ познаніи сущаго.

Ей нельзя поставить во имя логическихъ методовъ задачу вырвать тотъ корень, изъ котораго выростаетъ самая логика: нельзя требовать отъ нея, чтобы она уничтожила самостоятельность хотѣнія".

Каждая изъ вышеприведенныхъ строкъ „Логики" Зигварта весьма краснорѣчиво свидѣтельствуетъ о той роковой безднѣ, къ которой подошла современная логическая теорія съ ея своеобразной гиперкритикой и безплодными попытками предотвратить гибельные результаты внутренней расколотости.

Я не стану углубляться въ критическій анализъ основоположеній логической теоріи Зигварта, хотя такой анализъ, несомнѣнно, былъ бы весьма плодотворенъ, но не могу не остановить вниманіе читателя на одномъ харак-

терномъ и довлѣющемъ себѣ принципѣ обоснованія логической постулатности, принятомъ Зигвартомъ за руководящій. Я имѣю въ виду „непосредственное сознаніе той очевидности, какая сопутствуетъ необходимому мышленію“ и которая, добавлю я, будучи признана конечнымъ аппеляціоннымъ принципомъ логической обоснованности, отнюдь не обосновываетъ правомочность традиціонной логической концепціи, а, наоборотъ, изобличаетъ ея сугубую недостаточность въ отношеніи оформленія конкретно даннаго познанія и требуетъ построенія новой, объемлющей все познаніе, логической теоріи.

Въ подтвержденіе этого достаточно разсмотрѣть то отношеніе, въ которомъ стоитъ указанный критерій самоочевидности къ области научнаго и философскаго познанія. Едва-ли нужно оговариваться, что очевидность въ данномъ случаѣ имѣетъ въ виду индивидуальное сознаніе лишь постольку, поскольку переживаніе имъ этой очевидности находится въ полномъ контактѣ съ переживаніемъ ея коллективнымъ сознаніемъ, но упоминаніе объ этомъ весьма важно въ виду той роли, какую оно играетъ въ правильности постановки проблемы.

Изслѣдуя область научнаго и философскаго познанія въ ихъ отношеніи къ указанному критерію очевидности, мы не можемъ не усмотрѣть между ними весьма существеннаго контраста. Въ то время какъ отличныя другъ отъ друга типы переживанія очевидности въ научномъ познаніи послѣдовательно протекаютъ во времени, въ области философскаго познанія явно противоположные, полярные типы переживанія этой очевидности сплошь да рядомъ сосуществуютъ и не смотря на это не являются вовсе исключительнымъ достояніемъ индивидуальнаго сознанія, а также и коллективнаго, хотя послѣднее въ такомъ случаѣ лишается своей цѣлостности. Другими сло-

вами, въ наукѣ противорѣчивыя переживанія очевидности мысли о данномъ объектѣ послѣдовательно протекаютъ во времени; въ философіи же эти противорѣчія просто сосуществуютъ. Или, еще кратче, научная противорѣчивость динамична, философская противорѣчивость статична.

Сдѣланный анализъ противорѣчивой очевидности диктуетъ намъ вполнѣ опредѣленный выводъ, который можетъ быть формулированъ такъ: если разнотипному научному переживанію очевидности мысли о данномъ объективѣ присуща послѣдовательность во времени, то естественно, что присущая ему противорѣчивость никогда не переживается одновременно и слѣдовательно, не нуждается въ соотвѣтственномъ логическомъ оформленіи; наоборотъ, разъ противорѣчивость разнотипнаго философскаго переживанія очевидности мысли о данномъ объектѣ сосуществуетъ, то, слѣдовательно, она нуждается въ соотвѣтственномъ логическомъ оформленіи и санкціонированіи своего содержанія и требуетъ для себя особой, выходящей за предѣлы традиціонной логики, постулатности.

Именно это заданіе пытается выполнить логика созерцательнаго познанія, бѣглыя очертанія которой читатель и найдетъ на послѣдующихъ страницахъ. Созданіе же этой новой логической концепціи въ ея полномъ объемѣ требуетъ напряженной работы цѣлаго поколѣнія смѣлыхъ умовъ.

VI. Возможность построенія новой логической концепціи.

Считаю необходимымъ еще разъ подтвердить, что послѣдующія страницы вовсе не являются плодомъ претензіозной попытки законченнаго построенія новой логической теоріи, а наоборотъ, должны быть разсматриваемы какъ нѣкоторый рядъ намековъ на возможность такого построенія, при чемъ все значеніе нижеизложеннаго исчерпывается той импульсирующей силой, которая можетъ вызвать у читателя соотвѣтствующее, благопріятное дѣлу умонастроеніе. Прежде чѣмъ коснуться тѣхъ или иныхъ частныхъ проблемъ, встающихъ на путяхъ отъ традиціонно-логическаго гипноза къ построенію новой логики, я въ схематическихъ очертаніяхъ обрисую ея смутный обликъ. Итакъ спросимъ, прежде всего, какъ возможна эта логика созерцанія или, какъ ее еще можно назвать, синтетическая логика? Наличіе чего она предполагаетъ? Она предполагаетъ наличіе полной реализаціи въ сознаніи логическихъ мотивовъ сознанія, при чемъ наличіе не только логики творчества, но также и той „обратной логики", о которой я уже упоминалъ и которую можно охарактеризовать какъ логику разрушенія. Объектами ея синтеза должны быть какъ принципы оформленія творческаго познанія, такъ и принципы оформленія разрушительной работы сознанія.

Но какъ возможна логика разрушительнаго познанія, и можно ли говорить о ея наличіи? Что эта логика имѣетъ

силу и свое особое значеніе въ процессѣ познанія,—объ этомъ свидѣтельствуетъ фактъ постояннаго разрушенія постулатовъ, аксіомъ, гипотезъ и тезисовъ, имѣвшихъ въ свое время полновѣсную научную силу. Какъ оформить эту разрушительную дѣятельность сознанія, ниспровергающаго только что торжествовавшихъ кумировъ? Логика разрушительнаго познанія, логика скептицизма—этотъ скрытый до настоящаго времени факторъ эволюціи сознанія—въ новой логической теоріи долженъ получить открытое право на существованіе и, такимъ образомъ, совершенно изгнать изъ сознанія область „алогичнаго“ въ обычномъ пониманіи этого термина. Единственная алогичность, получающая полное право на существованіе въ этой теоріи, это алогичность воли, которая, раздробляясь на волю къ творчеству и волю къ разрушенію, пользуется какъ положительнымъ, такъ и отрицательнымъ полюсами сознанія, при чемъ въ первомъ случаѣ мы имѣемъ логику творчества, а во второмъ—логику разрушенія.

Принципы или законы этой „обратной логики“ или логики разрушенія противорѣчатъ законамъ аристотелевской логики; оформляемая ими область конкретно даннаго мышленія включаетъ въ себя всѣ градаціи нигилизма и скептицизма: послѣдній не устаналъ повторять всякому сужденію: „возможно обратное“. Значеніе „обратной логики“ особенно ярко сказывается въ исторіи философіи, гдѣ почти всѣ утвержденія находили себѣ отрицаніе, и наоборотъ.

Въ то время какъ постулатомъ, оформляющимъ, черезъ посредство „законовъ“, сознательное творчество, является абсолютизація бытія, выражающаяся въ логикѣ положеніемъ: „а есть а“,—постулатомъ, оформляющимъ сознательное разрушеніе (или разрушительную функціональность сознанія) является обсолютизація небытія: „а не есть а“.

Такимъ образомъ, наиболѣе характерное для аналитической логики лежитъ на методологической плоскости: она вся базируется на методѣ обсолютизаціи. Въ этомъ вся ея практическая сила, но въ этомъ же все ея теоретическое, познавательное безсиліе.

Наоборотъ, методъ логики созерцанія или синтетической логики, это—релативистическій методъ. При чемъ объектами ея ралативизаціи являются, прежде всего, постулаты аналитической логики, затѣмъ—законы этой логики, затѣмъ—категоріи и, наконецъ, всѣ руководящія понятія вообще, поскольку подобное заданіе не выходитъ за предѣлы логики. Только при наличіи этого метода синтетическая логика можетъ съ успѣхомъ удовлетворить требованіе объ исчерпывающемъ оформленіи всего многообразія конкретнаго мышленія.

Однако, возникаетъ вопросъ: на что можетъ опираться такая всеохватывающая релативизація? Имѣетъ-ли свой постулатъ логика созерцанія? Такой постулируемой мыслью для нея является положеніе, что аналитическая логика въ ея цѣломъ (т. е. и логика творчества, и логика разрушенія) исчерпала всѣ возможности оформленія конкретнаго познанія и что, слѣдовательно, у синтетической логики остается только одно заданіе: синтезъ формъ логическаго анализа. Вмѣсто полярныхъ законовъ анализа, руководимаго волей къ творчеству и волей къ разрушенію, синтетическая логика выдвигаетъ законы, санкціонирующіе противорѣчивость и антиномизмъ познанія.

Такова въ общихъ чертахъ схема заданія, надъ выполненіемъ котораго предстоитъ въ будущемъ поработать цѣлому ряду мыслителей. Въ дополненіе къ этой общей схемѣ я могу здѣсь дать небольшой рядъ размышленій надъ проблемами болѣе частнаго характера.

Всякому логическому изслѣдователю въ настоящее

время предоставляются на выборъ два пути, изъ которыхъ каждый sui generis чрезвычайно труденъ.

Первый изъ этихъ путей беретъ своей исходной точкой догматизированные постулаты и принципы логики. Ходъ мысли изслѣдователя, избравшаго этотъ путь, опредѣлится тенденціей къ исчерпывающему конкретность истолкованію зафиксированныхъ постулатовъ, при чемъ предполагается за несомнѣнное, что сфера этой постулатности можетъ и должна покрыть безъ остатка сферу конкретнаго (вообще или же только конкретнаго мышленія).

Этотъ путь—полемическій par excellens, ибо интерпретированіе предоставляетъ слишкомъ много свободы для индивидуальнаго сознанія.

Полной противоположностью ему является второй путь,—путь сознанія, скептически настроеннаго по отношенію именно къ основнымъ, „незыблемымъ“ постулатамъ логики. Задачей изслѣдователя, избравшаго этотъ, повидимому, рискованный путь будетъ показать недостаточность традиціонныхъ постулатовъ логики и установить, въ какой именно сферѣ конкретнаго мышленія эта недостаточность особенно сильно, фатально для нея, сказывается. Такому изслѣдованію чужда всякая полемика, кромѣ полемики противъ „незыблемаго“. Мысль, которая непрерывно санкціонируетъ подобный замыселъ, можетъ быть формулирована слѣдующимъ образомъ: нѣтъ и быть не можетъ такихъ незыблемыхъ постулатовъ, которые не выдержали бы очной ставки съ міромъ конкретнаго мышленія. Возникающая при этомъ переоцѣнка принциповъ формальной логики, должна, очевидно, базироваться на опредѣленномъ фактѣ недостаточности ихъ въ смыслѣ обслуживанія всѣхъ требованій конкретно даннаго, живого познавательнаго процесса. Какимъ же образомъ можетъ быть установленъ этотъ фактъ?

Единственный цѣлесообразный путь здѣсь таковъ:

нужно показать, что современное знаніе включаетъ въ себя цѣлый рядъ положеній или „истинъ“, не имѣющихъ значимости гносеологическаго характера въ силу неполученія той логической санкціи, которой по праву они домогаются.

Тогда выяснится, что логикѣ нужно считаться не только съ общностью разума,—не только съ тѣмъ, что связываетъ индивидуальныя сознанія въ ихъ творческой функціональности, но и съ тѣмъ, что разъединяетъ и антагонизируетъ ихъ и, eo ipso, обусловливаетъ констатируемый нами фактъ надъиндивидуальнаго антиномизма.

Сужденія „природа есть механизмъ“ и „природа есть личность“—оба въ равной степени нуждаются въ логической санкціи; но современная формальная логика можетъ дать ее лишь одному изъ нихъ и обязана лишить ея другого, т. к. въ силу взаимоотрицанія понятій „механизмъ“ и „личность“ она не можетъ нарушить законъ противорѣчія.

Вполнѣ понятно соотношеніе между логикой, какъ областью формъ, въ которыхъ протекаетъ конкретное мышленіе и творчествомъ сознанія, какъ областью содержанія, оформляемаго логикой. Первая даетъ функціональности сознанія ея формы, а второе—ея содержаніе. Отсюда возникаютъ двѣ задачи, разрѣшить которыя во всемъ ихъ объемѣ возможно будетъ лишь въ болѣе или менѣе отдаленномъ будущемъ: 1. Критика логическихъ формъ съ точки зрѣнія содержанія сознанія. 2. Критика содержанія сознанія съ точки зрѣнія логическихъ формъ.

Каждая изъ этихъ критикъ подготовляетъ осуществленіе положительнаго тезиса, а именно: первая констатируетъ недостаточность аристотелевскихъ формъ и указываетъ на необходимость, въ цѣляхъ полноты оформленія содержанія сознанія, построенія новыхъ формъ; вторая показы-

ваетъ избытокъ творческаго содержанія сознанія,—избытокъ, выходящій за предѣлы существующихъ логическихъ постулатовъ, и требуетъ логической санкціи для всего содержанія сознанія. Общая формула для всего заданія гласитъ: реформа формы во имя полноты оформленія содержанія сознанія. По этому поводу можетъ быть лишь одно серьезное возраженіе, а именно, могутъ сказать, что я изгоняю область алогичнаго, абсолютизирую логическое начало и т. д.

На это я отвѣчу, что положеніе современой логики весьма шатко и неопредѣлимо именно потому, что, съ одной стороны, не могутъ указать точныхъ границъ логизма, а съ другой—постоянно и горячо говорятъ о всемогуществѣ логики—о томъ, что ей подвластно все содержаніе сознанія, т. к. содержаніе безъ оформленія совершенно аннулируется (а оформленіе, вѣдь, и есть задача логики!).

Будучи послѣдовательными, они должны были бы признать, что поскольку не разъобщимы содержаніе и форма познанія (функціональность сознанія), постольку же не разъобщимы, неразъединимы логика и творчество. Иначе говоря, тамъ, гдѣ есть творчество—тамъ есть и логика этого творчества.

Рѣчь идетъ, конечно, о сознательномъ творчествѣ, а таковое есть всюду тамъ, гдѣ есть сужденіе, какъ таковое. Нѣтъ сужденія внѣ формы и, слѣдовательно, нѣтъ алогичнаго сужденія.

Историческій опытъ съ очевидностью показалъ, что поскольку традиціонная форма сужденія удовлетворяла требованіямъ практики и науки, постольку же она не могла удовлетворить требованій философскаго сознанія. И тамъ, гдѣ указывалось до сего времени на банкротство содержанія, нужно видѣть лишь банкротство формы. Не съ банкротствомъ философіи имѣемъ мы дѣло, а лишь съ банкротствомъ традиціонной логики.

Изслѣдуя вопросъ о томъ, представляетъ ли изъ себя логика нѣчто цѣльное и однородное или же въ ней переплелись разнородные мотивы, нуждающіеся въ извѣстномъ расчлененіи и опредѣленномъ разграниченіи подвластныхъ имъ областей мышленія, мы не можемъ, прежде всего, не замѣтить той безплодности споровъ о природѣ логики, которые не только не стихаютъ, но все болѣе разгораются. Очевидно, эта длительная безплодность пререканій по поводу того, напримѣръ, имѣетъ ли логика теоретическій или практическій характеръ, зависитъ ли она отъ психологіи или нѣтъ и т. д.,—обусловлена скрытой отъ спорящихъ причиной.

Именно причина эта и парализуетъ всякую нашу попытку рѣшить вышепоставленный вопросъ въ смыслѣ утвержденія цѣльности логики; ибо послѣдняя никакъ не могла бы вызвать такое обостреніе спора, да и самый вопросъ едва-ли могъ бы имѣть мѣсто.

Напротивъ, вполнѣ объяснимымъ является и споръ и его ожесточенность, если признать, что логика по самой природѣ своей дуалистична, что можно говорить лишь о двухъ, а не объ одной, логикахъ. Первая изъ нихъ можетъ быть названа аналитической логикой, т. к. она находится подъ бдительной опекой воли и обусловливаетъ эволюцію познанія въ направленіи, заключенномъ, такъ сказать, какъ возможность, въ, соотвѣтствующимъ образомъ, опредѣленномъ понятіи „логическаго“. Вторую я именую синтетической логикой, т. к. она регулируетъ жизнь сознанія, поскольку оно довлѣетъ себѣ и, вмѣстѣ съ тѣмъ, выводитъ познаніе за предѣлы анализа, имманетнаго понятію „логическаго“ въ указанномъ опредѣленіи его,—въ сферу синтеза всѣхъ тенденцій сознанія, санкціонируемыхъ и культивируемыхъ аналитической логикой.

Къ этому слѣдуетъ еще добавить, что ту же самую роль, какую въ аналитической логикѣ играетъ понятіе

„общезначимости“, — въ синтетической логикѣ играетъ понятіе „всеобъемлющаго“.

Однако, это тождество ихъ ролей не идетъ дальше чисто формальной стороны дѣла; по существу-же, благодаря разнородности задачъ аналитической и синтетической логикъ, между ними очень мало общаго: понятіе „общезначимости“ является нормой, регулирующей сознаніе въ выявленіи его при посредствѣ или, вѣрнѣе, руководствѣ творческихъ (волевыхъ) тенденцій, тогда какъ понятіе „всеобъемлющаго“ характеризуетъ лишь санкціонирующую функцію сознанія и не предполагаетъ ничего, кромѣ в с е у т в е р ж д е н і я (всеотождествленія) путемъ релативизаціи постулатовъ, претендующихъ на „общезначимость“.

Иллюстрируя эту мысль, можно сказать, что логикъ-аналитикъ надѣляетъ каждаго изъ путниковъ всѣмъ необходимымъ въ долгомъ и тернистомъ п у т и, избранномъ имъ въ силу преслѣдуемой цѣли (математика, физика, химія и т. д.), а логикъ-синтетикъ возводитъ путника на господствующую надъ пространствомъ возвышенность и увеличиваетъ остроту его зрѣнія до предѣла, необходимаго для с о з е р ц а н і я путей и путниковъ, расходящихся у его ногъ по радіусамъ (философія).

Въ первомъ случаѣ мышленіе удовлетворяетъ требованіямъ жизни человѣка или нечеловѣка (въ послѣднемъ случаѣ только к а к ъ в о з м о ж н о с т ь); во второмъ-же случаѣ оно удовлетворяетъ требованіямъ познавательнаго „инстинкта“. Характернымъ для аналитической логики является то обстоятельство, что именно она наиболѣе совершенно оформляетъ утилитарно настроенное сознаніе, и представляетъ собой ключъ ко всякаго рода практицизму.

Содержаніе сужденія, оформляемаго ею, выражается въ формѣ опредѣленнаго утвержденія или отрицанія, тогда какъ синтетическая логика или логика теоретическаго познанія имѣетъ дѣло съ сужденіями, совмѣщающими въ

себѣ, въ своемъ содержаніи и утвержденіе, и отрицаніе. Однако, это не исключаетъ того, что и чисто теоретическое сужденіе можетъ включать въ себя извѣстный ингредіэнтъ практическаго порядка.

Вообще же по вопросу о привходящихъ въ сферу чистотеоретическаго сужденія элементовъ минимально практическаго порядка, неизбѣжно выражающихся въ немъ въ формѣ утвержденія или отрицанія, нужно сказать, что такого рода „практичность“ можетъ быть вполнѣ имманентна теоретическому сознанію, а именно въ тѣхъ случаяхъ утвержденія и отрицанія, когда они имѣютъ своей цѣлью только обоснованіе чисто теоретическаго сужденія въ моемъ смыслѣ, ибо отрицательность или утвердительность такихъ сужденій имѣетъ только формальную значимость,—только значеніе временной и внѣшней фиксаціи представленія одной изъ сторонъ объекта, отвлеченной отъ того цѣлостнаго его состава, который получаетъ свое адэкватное выраженіе лишь въ сужденіи чисто теоретическаго содержанія. Въ этомъ отношеніи не безполезно провести аналогію между отношеніемъ гетерономныхъ (указанныхъ выше) внѣшне или формально практическихъ, утвердительныхъ и отрицательныхъ сужденій къ чисто теоретическимъ, философскимъ сужденіямъ—съ одной стороны и—отношеніемъ научнаго сужденія къ философскому сужденію вообще—съ другой. И въ томъ и въ другомъ случаѣ мы видимъ, что сужденіе практическаго характера, обслуживая чисто теоретическое сознаніе, неминуемо теряетъ свою логическую и практическую однобокость.

Брентано и Бергманъ подготовили ту позицію, которую синтетическая логика занимаетъ въ вопросѣ о логической цѣнности утвержденія и отрицанія: если утвержденіе и отрицаніе суть волевыя функціи, привносящія въ подлинный, теоретическій составъ (связь представленій) сужденія нѣчто чуждое ему и затемняющее его, то критика

теоріи сужденія приводитъ къ построенію теоріи чистаго или философскаго сужденія, исключающаго изъ себя какъ утвержденіе, такъ и отрицаніе.

Но какъ осуществить такое исключеніе? На этотъ вопросъ нетрудно отвѣтить: поскольку въ сужденіи отрицаніе несовмѣстимо съ одновременнымъ утвержденіемъ того-же и въ томъ же смыслѣ, постольку единовременное включеніе въ составъ сужденія и утвержденія и отрицанія должно лишить его и утвердительнаго и отрицательнаго характера.

По ученію Зигварта (Л. I—136) отрицательное сужденіе опосредствовано и обусловлено предварительной попыткой образовать утвердительное сужденіе или, по крайней мѣрѣ, мыслью объ утвержденіи.

Но вѣдь тотъ же обусловленный характеръ имѣетъ и утвердительное сужденіе, ибо актъ утвержденія имѣетъ опредѣленную значимость лишь постольку, поскольку онъ отвергаетъ мысль о возможности отрицанія. Утверждать что либо, не отрицая въ то же время чего либо, это значитъ—ломиться въ открытую дверь: такъ, если мы утверждаемъ, „что человѣкъ смертенъ“, то мы этого достигаемъ лишь послѣ разсмотрѣнія альтернативы „смертенъ—безсмертенъ“,—разсмотрѣнія, завершающагося, въ силу всего наличнаго и бывшаго опыта, утвержденіемъ смертности и отрицаніемъ безсмертности. Очевидно, что при отсутствіи такой альтернативы, мы имѣли бы только аналитическое сужденіе.

Остается еще сказать нѣсколько словъ о томъ незыблемомъ законѣ традиціонной логики, который, съ точки зрѣнія синтеза логическихъ формъ, явно не исчерпываетъ конкретнаго многообразія мышленія и оставляетъ мѣсто для закона, прямо противостоящаго ему.

Если, какъ учатъ антипсихологисты и обсолютисты въ родѣ Гуссерля, у основныхъ законовъ логики нѣтъ и быть не можетъ никакого обоснованія, то для появленія

какого-либо новаго подобнаго закона нужна, очевидно, лишь возможность, осуществленіе которой можетъ идти въ разрѣзъ (поскольку мы вращаемся въ мірѣ идеальнаго) со всѣми антропологическими и психологическими критеріями оцѣнки. При этомъ не обязательна никакая связь между этимъ новымъ закономъ и прочими основными законами, кромѣ связи ихъ въ смыслѣ равно правомѣрной реализаціи открывшихся возможностей. Необходимо глубоко вдуматься въ тотъ неоспоримый фактъ, что изъ сопоставленія двухъ представленій о N-ой вещи можно всегда извлечь какъ элементы, обусловливающіе сходство ихъ, такъ и элементы, обусловливающіе ихъ контрастность.

Неизбѣжная данность послѣдней вытекаетъ изъ текучей природы всякаго представленія, содержаніе котораго можетъ обѣдняться, при отсутствіи репродукціи, или обогащаться, при усиленной репродукціи, но не можетъ быть вполнѣ зафиксировано въ тотъ или иной моментъ своей данности сознанію, т. е. не можетъ быть абсолютно тождественно самому себѣ. Всякая аппеляція къ непосредственно данной очевидности закона тождества весьма двусмыслена и шатка.

Непосредственно мы воспринимаемъ данную вещь A, но мы органически не можемъ воспринять ея тождества или различія самой себѣ. Точно также и законъ тождества не можетъ быть непосредственно очевиденъ для нашего сознанія, ибо оно приходитъ къ нему лишь посредствомъ соотвѣтственнаго силлогизма:
вещь A имѣетъ въ N моментъ рядъ признаковъ: K,O,P,R.
вещь A имѣетъ въ S моментъ рядъ признаковъ: K,O,P,R.
Слѣд., вещь A есть вещь A:=A=A.

Не только о непосредственной очевидности, но и объ адэкватности этого силлогизма дѣйствительности не можетъ быть и рѣчи, ибо признаки K, O, P, R выбраны и зафиксированы сознаніемъ произвольно, благодаря требованію

закона, а не потому, что ими исчерпывается in concreto данная вещь А. Въ ней несомнѣнно всегда найдется такой рядъ признаковъ В, С, Д, Е, который, принадлежа вещи А въ N моментъ, не будетъ уже принадлежать ей въ S моментъ. Поэтому всегда есть возможность, выбирая и фиксируя (по требованію уже обратнаго закона, а именно закона контраста) этотъ рядъ признаковъ В, С, Д, Е получить силлогизмъ контрадикторнаго характера:
вещь А имѣетъ въ N моментъ рядъ признаковъ В, С, Д, Е,
вещь А не имѣетъ въ S моментъ этихъ признаковъ.
Слѣдов., вещь А не есть вещь А; А не=А.

Единственно, что мы можемъ сдѣлать, это—не односторонне, подъ диктовку закона тождества или закона контраста, опосредствовать воспріятіе данной вещи, а двусторонне опосредствовать его и учесть затѣмъ какъ субъективный, такъ и объективный факторы опосредствованія во всей широтѣ ихъ воздѣйствій и противодѣйствій этому процессу.

Именно такимъ путемъ, и только такимъ, мы вступимъ въ область синтетической логики, характеризующейся свободой отъ законовъ аналитической логики, безразлично—будетъ ли то законъ тождества, или законъ котраста. Для нея всѣ постулаты и законы аналитической логики, наравнѣ со всѣмъ конкретнымъ матеріаломъ, логически (аналитически) оформляемымъ, играютъ роль частично, но не окончательно оформленнаго матеріала. Задача синтетической логики—завершить процессъ оформленія путемъ дополнительнаго оформленія какъ формъ, такъ и матеріала.

Психологическій анализъ сознанія прежде всего вскрываетъ функціональный дуализмъ его, который можетъ быть формулированъ слѣдующимъ образомъ: жизнь сознанія протекаетъ по равнодѣйствующей, образованной функціей отождествленія и функціей различенія.

Только въ той мѣрѣ мы можемъ признать тождество А самому себѣ, въ какой мы уже признали его различіе себѣ, ибо иначе отпадаетъ самый матеріалъ для отождествленія.

Процессъ отождествленія ,предполагаетъ наличіе результатовъ процесса различенія e vice versa.

Не потому, что психологія имѣетъ пріоритетъ надъ логикой (какъ могутъ подумать антипсихологисты), а просто потому, что мы органически безсильны искоренить изъ сознанія одинъ изъ этихъ факторовъ,—мы принуждены признать право на существованіе обоихъ факторовъ и въ области логики.

Однако, по причинѣ психологическо-телеологическаго характера (скрытый или открыто выраженный утилитарный взглядъ на познаніе), одна изъ этихъ функцій систематически изгоняется изъ логики и логической санкціи не получаетъ, хотя, вмѣстѣ съ тѣмъ, пытаются разсматривать догматизированные существующіе логическіе законы, какъ законы, санкціонирующіе и оформляющіе цѣлокупную функціональность сознанія. Не трудно убѣдиться въ томъ, что подобная попытка, продиктованная желаніемъ скрыть произволъ, должна оказаться неудачной передъ лицомъ безпристрастнаго анализа существующихъ законовъ тождества, противорѣчія и т. д.

Ибо во всѣхъ этихъ законахъ съ явной очевидностью поддерживается и санкціонируется тенденція сознанія къ отождествленію, но ни въ коемъ случаѣ не тенденція къ различенію. Ибо поскольку существуетъ несомнѣнная контрадикторность между функціями отождествленія и различенія, постольку же та же контрадикторность должна имѣть мѣсто и въ формулированіи или, вѣрнѣе, конструированіи логическихъ законовъ, санкціонирующихъ каждую изъ этихъ тенденцій сознанія. И если законъ тождества формулируется, какъ „все, что есть, то есть“, то законъ различенія долженъ формулироваться

какъ „все, что есть, того нѣтъ“. Подобно тому, какъ абсолютное тождество А самому себѣ есть чисто идеальное тождество, для конкретнаго мышленія, имѣющее лишь регулятивно - нормативное значеніе, — подобно этому же абсолютное различіе А самому себѣ должно разсматриваться лишь какъ всецѣло идеальное построеніе,—лишь какъ регулятивный факторъ мышленія.

Главнѣйшее возраженіе, съ которымъ выступали и выступаютъ противъ всякой попытки мысли уйти изъ подъ абсолютной власти законовъ аналитической логики вообще и противъ закона противорѣчія — въ частности, формулируется такъ:

Всякая такая попытка несетъ на себѣ печать все той же логической, всеоформляющей санкціи и, слѣдовательно, заранѣе обречена лишь на подтвержденіе и фактическое оправданіе могущества логическихъ законовъ.

Однако, при ближайшемъ разсмотрѣніи, вся убѣдительность этой аргументаціи оказывается утѣшительной кое для кого, но по существу безплодной иллюзіей. Въ самомъ дѣлѣ, когда наша мысль осуществляетъ предначертанія императивовъ традиціонной логики? На этотъ вопросъ не трудно отвѣтить лишь тогда, когда объектомъ ея утвержденія не является объектъ ея отрицанія; лишь тогда, когда связь между опредѣленными предикатомъ и субъектомъ имѣетъ характеръ необходимости, исключающей возможность такой же связи между тѣмъ же субъектомъ, но „обратнымъ“ предикатомъ, или тѣмъ же предикатомъ, но „обратнымъ“ субъектомъ (подъ словомъ „обратный“ я разумѣю противоположный по смыслу, противорѣчащій, полярный — однимъ словомъ то, что въ логикѣ обозначается какъ А и не—А.

Такъ, логическое законодательство вполнѣ торжествуетъ не только тогда, когда мы высказываемъ сужденія: „человѣкъ смертенъ“, „міръ существуетъ“, но и тогда, когда мы говоримъ, что „человѣкъ безсмертенъ“, „міръ не

существуетъ". Торжествуетъ оно и тогда, когда утвержденіе и отрицаніе, заключенныя въ нашихъ сужденіяхъ, направлены противъ него самого,—противъ законовъ логики, если эти сужденія не лишены по своей формѣ традиціонно логическаго характера.

Такъ сужденія: „мышленіе не подчинено законамъ логики", „законы логики—догматизированныя фикціи" и т. д.— всѣ эти сужденія по существу имѣютъ содержаніемъ своимъ нѣчто такое, что свидѣтельствуетъ о наличности здѣсь все того же ига традиціонной логики, а именно всѣ они *или* нѣчто утверждаютъ („фиктивность") *или* нѣчто отрицаютъ („подчиненность"), что вполнѣ отвѣчаетъ требованіямъ упомянутой логики. Всѣ подобныя попытки протеста toto genere обречены, конечно, на неудачу. Но было бы поспѣшно на основаніи этого горькаго опыта заключить о полнѣйшей неприкосновенности великихъ идоловъ логически мыслящихъ.

Напротивъ, достаточно лишь проанализировать содержаніе такихъ сужденій, какъ: „міръ существуетъ и не существуетъ", „человѣкъ есть природа и не есть природа", какъ мы увидимъ, что по типу этихъ же сужденій можно построить сужденіе, которое одновременно будетъ и de facto осуществленнымъ протестомъ противъ гегемоніи традиціонныхъ логическихъ законовъ, и de jure совершенно неуязвимымъ для апологетовъ современной логики.

Такое сужденіе можетъ быть формулировано такъ (хотя я не настаиваю на этой именно его формулировкѣ):

Законы традиціонной логики, господствуя не господствуютъ. Кажущаяся парадоксальность этого сужденія нисколько не умаляетъ его значенія, которое лежитъ на плоскостяхъ какъ теоріи, такъ и практики. Творческое сознаніе, какъ насыщенное волей, находится подъ несомнѣнной властью законовъ логики, играющихъ здѣсь роль санкціонирующихъ и регулирующихъ императивовъ. На-

оборотъ, познающее сознаніе, функціональность котораго обособлена отъ всѣхъ или почти всѣхъ волевыхъ тенденцій, не можетъ не видѣть въ традиціонныхъ законахъ логики лишь половинчатость въ дѣлѣ оформленія конкретнаго потока мышленія, не можетъ не видѣть недостаточность ихъ для осуществленія такого познанія даннаго объекта, которое игнорировало бы то конституированіе его, которое продиктовано творческому сознанію волей.

Кромѣ логики, эта ограниченность творческаго осознанія объекта весьма выпукло обрисовывается въ области математическаго знанія. Необходимость математическихъ истинъ имманентна той функціи сознанія, которая породила ихъ, но остается вопросъ: не включаетъ ли въ себя это сознаніе и иной функціи, выявляющейся въ творчествѣ истинъ, необходимость которыхъ явно противорѣчитъ необходимости указанныхъ математическихъ истинъ. Математическія построенія не довлѣютъ себѣ, не могутъ быть разсматриваемы какъ продукты чисто интеллектуальной функціи, ибо антиномизмъ функціональности сознанія неизбѣжно запечатлѣвается и на всякомъ математическомъ построеніи. Возьмемъ положеніе: двѣ совпадающія линіи равны между собой. Равенство двухъ линій здѣсь постулируется путемъ абсолютизаціи сходства. Но вѣдь можно воспользоваться иной формой абсолютизаціи (никакихъ эмпирическихъ препятствій къ тому не встрѣтится), а именно абсолютизаціей разницы. Если исходить не изъ абсолютизаціи сходства, а изъ абсолютизаціи разности, то абсолютное совпаденіе линій сдѣлается невозможнымъ и непредставимымъ. Если же человѣческій умъ въ данномъ случаѣ использовалъ абсолютизацію перваго рода и, тѣмъ самымъ, сдѣлалъ невозможной абсолютизацію второго типа,—абсолютизацію контраста—то произошло это въ силу соотвѣтствующихъ ирраціональныхъ стимуловъ: чело-

вѣку выгодно было абсолютизировать равенство, ибо уравненіе есть одинъ изъ факторовъ, и пожалуй—важнѣйшій, упорядоченія и нивеллировки дѣйствительности.

Съ абсолютной разницей человѣку нечего дѣлать, она ему не нужна, мало того—она вредна, она запутываетъ умъ въ лабиринтахъ реальнаго, распыляетъ это реальное и дѣлаетъ его недоступнымъ для человѣческаго произвола.

Что характерно для положенія математика, отражающаго удары подобной критики, это—отсутствіе у него возможности аппелировать къ наглядному представленію, хотя послѣднее, вообще говоря, является для математики весьма цѣннымъ санкціонирующимъ началомъ. Возможности этой аппеляціи онъ лишенъ въ силу того обстоятельства, что наглядное представленіе совершенно въ равной степени отвѣчаетъ или, если угодно, не отвѣчаетъ требованіямъ математическаго конструированія самаго разнотипнаго характера. Свое „да“ наглядное представленіе, говоримъ тамъ, гдѣ имѣетъ мѣсто лишь приближеніе къ математическому осуществленію абсолютнаго заданія, а вовсе не тамъ, гдѣ утверждается чистая математическая абсолютность. Въ зависимости отъ того, какой изъ ирраціональныхъ мотивовъ будетъ имѣть преобладающее значеніе для сознанія, послѣднее соотвѣтственно найдетъ въ наглядномъ представленіи опору для своей тенденціи къ абсолютизаціи.

Этимъ я закончу настоящую главу.

Прекрасно сознавая, всю недостаточность моей настоящей аргументаціи въ пользу созданія новой логической концепціи и полагая, что въ этомъ направленіи необходима работа многихъ умовъ, я пытался лишь слегка обнажить тѣ корни, нынѣ культивируемаго познанія, которые скрыты въ глубинахъ творческаго сознанія, обосновывающаго господствующій западно-европейскій типъ культуры.

VII. Антагонизмъ культуры и познанія.

„Вещь нисколько не болѣе такая, чѣмъ иная"—такъ формулировалъ Демокритъ свой основной гносеологическій принципъ. Какъ въ тѣ отдаленныя времена эта формула наиболѣе ярко выражала умонастроеніе, опозиціонно настроенное по отношенію къ сократизму, точно также и въ настоящее время именно она можетъ быть признана почти идеальнымъ выраженіемъ того духа подлиннаго познанія, которому противостоитъ и противоборствуетъ духъ современной культуры. Я не стану здѣсь характеризовать послѣднюю, т. к. во-первыхъ это отчасти уже имѣло мѣсто на предыдущихъ страницахъ, а во-вторыхъ потому, что тотъ идеалъ противорѣчиваго познанія, черты котораго нѣсколько вскрыты критическимъ анализомъ традиціонно—логической концепціи и который въ дальнѣйшемъ еще болѣе уяснится читателю,—этотъ идеалъ слишкомъ ярко контрастируетъ съ духомъ культуры, продуцированной творческой волей.

Въ цѣляхъ болѣе отчетливой обрисовки антагонизма творческаго воленія и созерцательнаго познанія, вполнѣ достаточно охарактеризовать послѣднее. Предыдущее изложеніе позволяетъ намъ, прежде всего, сдѣлать два вывода, получающіе свое дальнѣйшее обоснованіе въ аргументаціи настоящей главы. Первый изъ этихъ выводовъ можетъ быть формулированъ такъ: самоутвержденіе и самоотрицаніе творческаго субъекта обратно

пропорціонально самоутвержденію и самоотрицанію познающаго субъекта. Поэтому релативизмъ, какъ ученіе, выражающее предѣлъ утвержденія познающаго субъекта, правомоченъ лишь въ теоріи и созерцаніи, но отнюдь не въ жизни и творчествѣ.

Второй выводъ заключенъ въ положеніи, что философскій взглядъ на вещи—это именно и есть внутренно противорѣчивый взглядъ. Если эта внутренняя противорѣчивость не всегда имѣла мѣсто въ индивидуальномъ сознаніи философа, то зато она составляетъ несомнѣнную принадлежность философскаго мышленія въ цѣломъ. Въ виду того, что подлинное или философское познаніе органически не могло уложиться въ тѣ узкія рамки, которыя созданы волей въ цѣляхъ успѣшнаго культурнаго строительства,—оно неизбѣжно должно было вылиться въ рядъ индивидуально-замкнутыхъ, одностороннихъ концепцій, каждая изъ которыхъ реализовала ту или иную возможность творчества, предопредѣленную господствомъ традиціонныхъ логическихъ формъ. Вывесть философское мышленіе за предѣлы индивидуальныхъ заданій можно будетъ лишь тогда, когда оно освободится отъ гнета традиціоннаго логическаго формализма.

Взглянемъ же еще разъ на тѣ особенности этого формализма, подъ броней которыхъ укрываются его подгнившія основанія. Современный взглядъ на логику приписываетъ ей, съ одной стороны, нормативный характеръ, а съ другой—источникъ ея общихъ основныхъ предпосылокъ (законы), усматриваетъ въ природѣ самаго мышленія. Другими словами, защищается взглядъ, что предписанія или нормы логики суть апріорныя начала познанія. Но не перестаютъ-ли, eo ipso, эти нормы быть самими собой, не измѣняютъ ли они самому содержанію понятія „норма“. Вѣдь та или иная норма обусловливается цѣлеполаганіемъ и, слѣдовательно, не можетъ разсматриваться, какъ нѣчто первичное и само-

довлѣющее. А теряя первичность, она теряетъ свою апріорность, ибо именно первичность является основнымъ признакомъ послѣдней.

Въ силу этихъ соображеній, возникаетъ диллема: или признать за логикой нормативный характеръ, и, въ такомъ случаѣ, отрѣшиться отъ приписыванія апріорности общимъ предпосылкамъ или законамъ логики; или не разсматривать логику, какъ нормативную науку, но зато удержать за ея законами столь существенный признакъ апріорности.

И то и другое рѣшеніе диллемы явно не благопріятствуетъ традиціонной логикѣ, т. к. именно ей необходимо было бы сохранить за собой и цѣлеполаганіе и апріорность. И не имѣя никакой возможности пожертвовать своимъ телеологизмомъ, она принуждена лишиться апріорности.

Шаткость современной логики весьма ясно засвидѣтельствована крайней недостаточностью теоріи сужденія.

Сужденіе обычно опредѣляется, какъ предложеніе, въ которомъ нѣчто утверждается или отрицается, но такъ ли это? достаточно ли полно это опредѣленіе сужденія? Не отрицая достаточности этого опредѣленія для сужденій научнаго и практическаго характера, слѣдуетъ категорически отвергнуть его въ томъ случаѣ, если имѣется въ виду сужденіе философскаго характера.

Всесторонне изслѣдуя и анализируя философское творчество въ его исторической эволюціи, нельзя не придти къ заключенію, что весь ходъ этой эволюціи, а также (и наиболѣе всего) результаты ея съ несомнѣнностью свидѣтельствуютъ о полнѣйшей недостаточности сужденія, взятаго и понятаго въ вышеприведенной его формулировкѣ. Философское сознаніе непрестанно чувствовало догматизированную форму сужденія, какъ тиски для себя, уродующія всякое выявленія его тенденцій. Несовмѣстимость и неадэкватность философской идеи и формы

суждения и были причиной той неоправдывавшейся ничѣмъ вопіющей противорѣчивости между идеями, которая почти единогласно клеймится какъ профанами, такъ и философами.

Разсмотрите высказыванія о мірѣ въ цѣломъ, о жизни въ цѣломъ, о человѣчествѣ въ цѣломъ, о природѣ въ цѣломъ и т. д., и вы убѣдитесь въ томъ, что ни одно изъ этихъ высказываній не можетъ быть одновременно признаннымъ (при современныхъ логическихъ критеріяхъ и постулатахъ) и истиннымъ, и имѣющимъ традиціонную форму сужденія. Отсюда и вытекаетъ задача, разрѣшеніе которой чрезвычайно важно въ смыслѣ опредѣленія послѣдующихъ судебъ философскаго познанія: каковы причины несоотвѣтствія формы и содержанія философскаго сужденія?

Въ противовѣсъ утвержденію абсолютистовъ, согласно которому „ничто не можетъ быть, не будучи такъ или иначе опредѣлено“ (истина въ себѣ по этому ученію образуетъ необход. коррелатъ бытія въ себѣ), слѣдуетъ сказать, что ничто не можетъ вполнѣ быть, только быть, ибо ничто не можетъ быть вполнѣ опредѣлено такъ или иначе, но обязательно (въ той или иной степени) *и* такъ, *и* иначе (я имѣю въ виду, конечно, чисто теоретическую дефиницію, ибо извѣстно, что практически только утвердительное или только отрицательное сужденіе является господствующимъ и руководитъ поведеніемъ человѣка).

Поэтому „истина въ себѣ“, равно какъ и „бытіе въ себѣ“ суть лишь фикціи, иллюзіи творческаго сознанія, поскольку оно, претендуя на объективность, живетъ въ сущности подъ властью волевыхъ импульсовъ, эксплуатирующихъ сознаніе, заставляющихъ его работать на себя и отнимающихъ у него, съ помощью логики Аристотеля, право на свободное существованіе.

Подлинная сфера познанія, это—философія. Всѣ остальныя, такъ наз., „области знанія“ должны быть уже отне-

сены къ сферѣ воленія, по отношенію къ которому они могутъ разсматриваться лишь какъ придатки, играющіе служебную роль. Но и сама философія только тогда сможетъ претендовать на подлинное знаніе, когда философское сознаніе окончательно освободится отъ гипноза воли, находящаго свое выраженіе въ традиціонныхъ логическихъ законахъ.

Поэтому и гносеологическія заданія должны быть пересмотрѣны, а затѣмъ отчасти и отвергнуты, какъ отпадающія при расширеніи заданій логическихъ. Ибо само возникновеніе гносеологіи стало возможно лишь, благодаря урѣзыванію со стороны воли, черезъ посредство традиціонной логики, компетенціи философскаго сознанія. Передъ философскимъ сознаніемъ, устремленнымъ только на подлинное познаніе и освобожденнымъ отъ гнета современной логики, совершенно не встанутъ тѣ гносеологическіе вопросы, которые возникли на почвѣ ограниченія сознанія со стороны воли.

„Невозможно подлинное познаніе подлинной дѣйствительности". Что собственно означаетъ это положеніе? Значитъ ли это, что наше познаніе, какъ неизбѣжно ограниченное и относительное, не способно охватить „суть" бытія? Или, наоборотъ, само бытіе, какъ ограниченное небытіемъ и, слѣд., относительное по самому существу своему, не можетъ удовлетворить абсолютистическихъ требованій сознанія. Другими словами: познаніе-ли „неспособно" быть абсолютнымъ или бытія нѣтъ абсолютнаго?

Отвѣтъ: и то и другое, т. е. и познаніе и бытіе чужды аболютности, ибо познанію присуще незнаніе, а бытію присуще небытіе. Здѣсь мы подходимъ къ проблемѣ, одна постановка которой можетъ вызвать значительныя потрясенія въ современной гносеологической теоріи.

Необходимо изслѣдовать вопросъ: что или кто ограничиваетъ человѣческое познаніе? Только послѣ того, какъ намъ удалось бы доказать (а этого никто еще и не пы-

тался доказывать), что здѣсь не имѣетъ мѣста человѣческое самоограниченіе, предполагающее возможность самоосвобожденія—только послѣ такой неудачи передъ нами не окажется иного пути, кромѣ примиренія съ своей незавидной судьбой и использованія данныхъ намъ жалкихъ возможностей. Но что, если тутъ есть самоограниченіе во имя такихъ жизненныхъ инстинктовъ и идеаловъ, отказъ отъ которыхъ, освободивъ наше сознаніе, eo ipso, подорвалъ бы самые корни нашей жизни? Что если передъ нами диллема: или познаніе или жизнь?

Быть можетъ, вслѣдъ Копернику и Канту, необходимо перевернуть проблему: не чѣмъ и почему ограничено человѣческое познаніе, а какъ и почему ограничилъ человѣкъ свое познаніе? Ключъ къ рѣшенію этой проблемы нужно искать не внѣ человѣка, а въ самомъ человѣкѣ. Намекъ на рѣшеніе этой проблемы въ смыслѣ самоограниченія мы находимъ въ слѣдующихъ замѣчательныхъ словахъ Гете: „Двигаясь впередъ, духъ человѣка все болѣе чувствуетъ необходимость, обрѣтая—терять: ибо какъ съ истиннымъ такъ и съ ложнымъ связаны необходимыя условія бытія".

Для осуществленія всеобъемлющаго и подлиннаго познанія необходимо, чтобы это познаніе было созерцаніемъ всего субъективно-объективнаго динамизма, заключающаго въ себѣ, съ одной стороны, движеніе мысли къ истинѣ и обнаженіе „истинной" реальности, а съ другой—движеніе мысли ко лжи и обрѣтеніе „ложной" реальности. Только созерцающее сознаніе можетъ стать по ту сторону этого субъективно-объективнаго динамизма.

Проникающее все современное міропониманіе противорѣчіе между научнымъ, философскимъ и религіознымъ взглядами на міръ должно быть включено въ каждую изъ этихъ областей познанія. Тогда будетъ имѣть мѣсто тра-

гическое міропониманіе, а не трагическій конфликтъ между тремя родами міропониманія. Только трагическое міропониманіе можетъ быть названо подлинно-философскимъ міропониманіемъ, ибо незавершаемое противоборство полярныхъ стихій мышленія есть самый явный признакъ его философскаго характера.

Вотъ почему величайшимъ порокомъ философскаго познанія является какая-бы то ни было абсолютизація, подобно тому какъ такимъ-же порокомъ является для жизни и познанія, какъ средства жизни,—релативизація. Методъ философіи—релативистическій, методъ науки—абсолютистическій. Абсолютизаціи требуетъ инстинктъ и воля, но отнюдь не сознаніе, которое постоянно созерцаетъ шаткость и условность „абсолютовъ". Въ самомъ дѣлѣ, непосредственный человѣкъ, говоря о смерти, жизни, человѣкѣ, добрѣ, Богѣ и т. д., имѣетъ въ виду только смерть, только жизнь, только человѣка, только добро, только Бога и т. д. И это вполнѣ понятно: онъ не можетъ стремиться къ чему-то, что не есть только добро, не можетъ молиться кому-то, кто не есть только Богъ, не можетъ любить кого-то, кто не есть только человѣкъ, онъ не можетъ жить безъ такой опредѣленности, онъ вѣритъ въ нее [1]).

Сущность сознанія—отождествленіе; сущность воли—различеніе. Но такъ какъ между волей и сознаніемъ нѣтъ пропасти, а есть взаимодѣйствіе, то сознаніе постоянно привноситъ въ функціонирующую волю элементъ отождествленія, а воля, въ свою очередь, даетъ сознанію постоянно привходящій элементъ различенія. Для чистаго сознанія, А вполнѣ равняется не—А, тогда какъ для чистой воли А вполнѣ различается отъ не—А. Между этими двумя полюсами вращается весь циклъ существующихъ и возможныхъ

[1]) Трудно представить себѣ судьбу человѣчества, вдругъ усмотрѣвшаго въ природѣ нѣчто себѣ тождественное (или просто себя).

идей и дѣйствій. Поскольку теоретически отстаивается сходство, постольку же практически отстаивается контрастъ. Поэтому всякое разграниченіе, разобщеніе и, какъ слѣдствіе этого, всякій антагонизмъ есть дѣло воли и практическаго разума и, слѣдовательно, совершенно не можетъ имѣть мѣсто тамъ, гдѣ сознанію чужды практическіе мотивы.

Такая тенденція подлиннаго познанія къ сліянію и отождествленію противоборствующихъ въ жизни и практикѣ началъ реальности влечетъ за собой полную переоцѣнку понятій „иллюзіи“ и „правды“, „знанія“ и „незнанія“.

Иллюзія также универсальна и всеобъемлюща, какъ и правда: нѣтъ истины внѣ иллюзіи, ибо нѣтъ бытія внѣ небытія; нѣтъ иллюзіи внѣ истины, ибо нѣтъ небытія внѣ бытія. Точно также: нѣтъ постиженія и знанія внѣ тайны и незнанія, нѣтъ незнанія внѣ знанія.

Въ раціональномъ всегда имѣетъ мѣсто ирраціональное, и, наоборотъ: ирраціональное не можетъ быть вполнѣ свободно отъ элементовъ раціональнаго. Мало того, именно у предѣловъ высшаго познанія открываются нашему духовному взору величайшія познавательныя прозрѣнія ирраціональнаго. Именно у этихъ предѣловъ познаніе преодолѣваетъ альтернативу утвержденія — отрицанія. Сужденіе, включающее въ себя и утвержденіе и отрицаніе, тѣмъ самымъ, становится по ту сторону ихъ. Основной же принципъ такого построенія сужденія можетъ быть формулированъ такъ: я вѣрю и не вѣрю, знаю и не знаю, что всякое „есть“ означаетъ и „нѣтъ“. Поэтому для меня пріемлемо только „есть—нѣтъ“, но никогда—только „есть“ и никогда—только „нѣтъ“.

Будетъ ли это религіозная символика, гдѣ божественному противостоитъ демоническое или научная, постула-

тика, гдѣ атому противостоитъ ощущеніе, или филосфская идеологія, гдѣ духу и бытію противостоятъ матерія и небытіе, или моральная идеологія, гдѣ человѣческому противостоитъ нечеловѣческое, или гносеологическая концепція, гдѣ истинѣ протовостоитъ ложь—всюду для меня возможно лишь одно отношеніе: одновременное утвержденіе и отрицаніе, но никога—только утвержденіе или только отрицаніе. Говоря кратко, только исключающіе другъ друга субъекты могутъ быть соединены предикатомъ „есть".

Рядомъ съ теоріей знанія, и въ дополненіе къ ней, должна быть построена теорія незнанія. Область философіи—раціонализмъ и раціональный ирраціонализмъ здѣсь незнаніе получаетъ раціональную санкцію отъ знанія. Область науки—ирраціонализмъ и ирраціональный раціонализмъ: здѣсь знаніе получаетъ ирраціональную санкцію отъ незнанія.

„Міръ" есть тотъ образъ, который запечатлѣвается въ нашемъ сознаніи, какъ результатъ внутренняго и внѣшняго опыта; знаніе есть осознаніе этого опыта. Поскольку этотъ опытъ имѣетъ отрицательный, по своимъ результатамъ, характеръ, т. е. поскольку онъ не даетъ намъ образа и матеріала для осознанія, постольку мы говоримъ о небытіи міра, и постольку же въ наше знаніе міра вплетается, видимо и невидимо, незнаніе его. Но именно такое знаніе, проникнутое, насыщенное незнаніемъ или—что тоже—такое незнаніе, насыщающее, заполняющее собой знаніе и можетъ „по праву" претендовать на имя сферы высшаго просвѣтленія.

Съ виду парадоксальное „я не знаю того, что знаю" должно стать лозунгомъ всякаго подлиннаго философа, который долженъ не уставать повторять его въ противовѣсъ, а отчасти въ дополненіе, лозунгу ученаго: „я знаю то, чего не знаю" (болѣе ѣдкая аналогичная формула: „я хочу видѣть знаніе тамъ, гдѣ его нѣтъ"). У перваго мы находимъ

отказъ (in principio) отъ знанія, которымъ онъ de facto обладаетъ, во имя незнанія, ограничивающаго, если не дискредитирующаго, собой знаніе; у второго, mutatis mutandis, мы находимъ претензію на знаніе тамъ, гдѣ его нѣтъ (de facto). Въ первомъ случаѣ, подчеркивается моментъ безволія, созерцанія, самоосвобожденія, во-второмъ—моментъ воленія, самоутвержденія, самоплѣненія...

Главный гносеологическій вопросъ о значимости познанія (или раціональнаго) нужно дополнить вопросомъ о значимости незнанія (или ирраціональнаго). Только при наличіи такой очной ставки раціональнаго и ирраціональнаго возможно рѣшеніе гносеологической проблемы. Ибо только въ такомъ случаѣ можетъ быть вполнѣ установлено, что значимость познанія отчасти покоится на незнаніи, а значимость незнанія отчасти покоится на познаніи, а именно: гетерономное познаніе покоится на автономномъ незнаніи, а гетерономное незнаніе покоится на автономномъ познаніи. Высшая абстрактная мысль—послѣдняя мысль, должна обнять и учесть все многообразіе конкретности во всей противорѣчивости и многосложности взаимоотношеній ея элементовъ. Но подобно этой конкретности такая мысль должна включить въ себя всю бездну самоутвержденія и самоотрицанія. Формулирована такая мысль можетъ быть слѣдующимъ образомъ: бытіе и небытіе, жизнь и смерть и тождественны другъ другу, и въ то же время различны.

Между бытіемъ и небытіемъ нужно одновременно поставить *и* знакъ равенства, *и* знакъ неравенства.

Именно въ такой „мысли“ встрѣчаются сознаніе съ безсознательнымъ. Такая „мысль“ нуждается въ ковычкахъ, ибо въ ней мыслимаго не больше, чѣмъ немыслимаго.

Если знаніе не есть бытіе, то оно можетъ разсматриваться какъ небытіе. Въ такомъ случаѣ вполнѣ

понятно, почему подлинное знаніе (философское знаніе) подрываетъ довѣріе къ бытію (вѣдь оно возникаетъ на мѣстѣ крушенія наивнаго реализма) какъ конкретно данному міру и затѣмъ дедуцируетъ бытіе изъ себя (Кантъ, идеализмъ).

Вѣдь это отрываніе субъекта отъ даннаго ему бытія есть единственное подлинное дѣло философіи на протяженіи вѣковъ!

Однако, знаніе, разсматривая бытіе, какъ свое дѣтище, не признаетъ за нимъ подлинности и строитъ гипотезу о скрытомъ, иномъ, автономномъ (вещь въ себѣ) бытіи, которое, однако, въ свою очередь не можетъ не оказаться для критики измышленіемъ сознанія, ибо не засвидѣтельствовано и органически не можетъ быть засвидѣтельствовано какимъ-либо постороннимъ сознанію, трансцендентнымъ путемъ. Это объясняется тщетностью каждой попытки сознанія растворить въ себѣ безъ остатка безсознательное (бытіе). Остатокъ всегда получается и играетъ крупную роль въ жизни сознанія, налагая на него печать извѣстной тенденціозности (которая и образуетъ, надо полагать, всю систему категорій).

Изъ этого слѣдуетъ, во-первыхъ, что сознанію (знанію) нужно отказаться отъ стремленія къ самоабсолютизаціи путемъ полнаго растворенія въ себѣ безсознательнаго (незнанія), а во-вторыхъ, признать извѣстную правомѣрность незнанія, признать за послѣднимъ также право нѣкотораго растворенія въ себѣ знанія. О томъ, какъ логически оформить такую связь знанія съ незнаніемъ — было сказано раньше.

Итакъ, мы приходимъ къ выводу, что познаніе и незнаніе не только чужды другъ другу, но и крѣпко спаяны между собой, такъ что тамъ, гдѣ неизбѣжно обрывается всякое познаніе,—тамъ оно находитъ себѣ поддержку со стороны незнанія и, eo ipso, дѣйствительно, завершается; а тамъ, гдѣ прекращается власть

незнанія (инстинкта) вступаетъ во власть сознаніе, завершающее, ео ipso, эволюцію незнанія (безсознательнаго, инстинктивнаго). Эволюцію сознанія завершаетъ безсознательное, а эволюцію безсознательнаго завершаетъ сознаніе. Ибо мысль, стремящаяся завладѣть всѣмъ, одерживаетъ свою полную побѣду лишь тогда, когда слилось съ ней (включено въ себя ею) немыслимое, а инстинктъ (безсознательное), въ свою очередь стремящійся свою власть распространить на все, одерживаетъ побѣду путемъ включенія въ себя мысли (сознанія). Др. слов. познаніе завершается сознательнымъ незнаніемъ, а безсознательное завершается безсознательнымъ знаніемъ.

Эволюція раціональнаго завершается сліяніемъ его съ ирраціональнымъ, а эволюція ирраціональнаго завершается сліяніемъ его съ раціональнымъ.

Главнымъ, боевымъ возраженіемъ, съ которымъ выступаютъ противъ релативизма въ теоріи знанія, является слѣдующій: утверждая относительность всякой истины, релативистъ, ео ipso, приписываетъ своему утвержденію характеръ истиннаго положенія и требуетъ общеобязательности признанія его за таковое.

Такимъ образомъ, для противника релативизма общеобязательность вполнѣ гарантируетъ истинность, а т. к. претензія на общеобязательность, по мнѣнію абсолютиста, есть неизбѣжный постулатъ всякаго сужденія, то отсюда для него является несомнѣннымъ и то, что еще надо было бы доказать:—что внѣ общеобязательнаго нѣтъ истиннаго. Но вотъ, напримѣръ, утвержденіе: „всякая истина относительна для А и обязательна для С.“ Здѣсь я высказываю несомнѣнно релативистическій взглядъ. И абсолютистъ безсиленъ! Ибо если субъекту А можно сдѣлать упрекъ (упрекъ абсолютиста), что онъ, релативируя истину, лишь утверждаетъ общеобязательность этой релативиза-

ціи, то вѣдь тотъ же упрекъ (только съ инымъ оттѣнкомъ) можно отнести и къ субъекту С, ибо онъ, абсолютируя истину, во-первыхъ имѣетъ „матеріалъ“ для своей абсолютизаціи, а таковымъ можетъ быть въ данномъ случаѣ только относительность истины, а во-вторыхъ—признаетъ относительность своей абсолютизаціи, т. к. знаетъ о существованіи субъекта А, отрицающаго, по крайней мѣрѣ, для себя, обязательность истины. Что же касается положенія: „всякая истина общеобязательна“, то этому сужденію можно съ успѣхомъ противопоставить „всякая истина ни для кого необязательна“, ибо если послѣднее не свободно отъ абсолютистической тенденціи въ своемъ утвержденіи необязательности ни для кого истины, то первое въ той же мѣрѣ не свободно отъ релативистической тенденціи, ибо, утверждая утвержденную уже обязательность, оно полагаетъ недостаточность, относительность первой утвержденности и, eo ipso, говоритъ о недостаточности и вторичнаго утвержденія. Какъ первое, такъ и второе положеніе могутъ обернуться и противъ и за себя. Все зависитъ отъ того, отождествили ли мы понятіе „общезначимое“ и „истина“ (какъ и понятія необязат. и ист.) или нѣтъ. Если отождествимъ, то 1-е полож. можно формул. такъ: „все общеобязательное общеобязательно“—сквозная тавтологія“... Тотъ же тавтологизмъ будетъ удѣломъ и 2-го полож. Изъ этого неизбѣжнаго тавтологизма можно выйти лишь вышеуказан. путемъ расчлененія на необязательн. для А и обязательн. для С. Необходимо еще замѣтить, что относительность для суб. А истины, обязательной для суб. С, не исключаетъ, конечно, возможной обязательности для суб. А истины, относительной для суб. С, e vise versa.

Отъ аналитическаго обнаженія содержанія и объема основныхъ понятій логическаго и гносеологическаго порядка, мы перейдемъ къ другимъ, не менѣе существеннымъ понятіямъ, изъ коихъ слагается существо всякаго міропони-

манія. Къ числу этихъ послѣднихъ мы должны отнести такія понятія, какъ бытіе и небытіе, жизнь и смерть, человѣкъ и природа и т. д.

Посмотримъ же каково ихъ призматическое преломленіе въ сферѣ, какъ исторически развившагося, такъ и подлинно — познавательнаго философскаго постиженія міра. Идеализмъ, спиритуализмъ, субъективизмъ, солипсизмъ—вотъ одно теченіе философскаго мышленія. Матеріализмъ, эмпиризмъ, объективизмъ — вотъ другое теченіе его же.

Первое исходитъ изъ субъекта, духа и, принимая, постулируя первозданность, изначальность его, черпаетъ изъ его естества весь нужный матеріалъ для постройки всего прочаго бытія міра, которое, такимъ, образомъ, является уже производной, зависимой величиной, призрачной и небытійственной an sich, а лишь—въ субъектѣ, въ духѣ пребывающей. При этомъ объективація субъекта (субъективація бытія міра) проходитъ цѣлый рядъ ступеней своей эволюціи, изъ которыхъ на нижней мы имѣемъ духъ свой или самосознаніе, а на конечной—космосъ естествознанія.

Второе исходитъ изъ объекта, матеріи, постулируемая первозданность, сущность которой разсматривается какъ живой источникъ мірового бытія, слагающагося путемъ безконечныхъ метаморфозъ изъ начальныхъ элементовъ (атомовъ, энергіи, электроновъ).

Здѣсь также приматную роль играетъ идея эволюціи, но ея первымъ камнемъ является уже атомъ, а ея послѣднимъ словомъ—мозгъ.

Изъ этого мы видимъ, что каждое изъ этихъ направленій мысли пытается объяснить данность міра путемъ постулированія исходной точки его эволюціи, при чемъ та точка, которая для одного объясненія является отправной, для другого — является конечной, предѣльной.

Такъ, мозгъ нашъ и самосознаніе наше не больше разнятся между собой, чѣмъ атомы и космосъ естествознанія—между собой. Правда, съ одной стороны, мозгъ еще — тѣло, а самосознаніе уже—духъ, а съ другой, атомы еще — духъ, а космосъ естествознанія, уже — матерія, однако, все это едва-ли можетъ подорвать несомнѣнный фактъ дружнаго сотрудничества (при всей ихъ антагонистичности) упомянутыхъ двухъ направленій философской мысли. Напротивъ, изложенное должно натолкнуть нашу мысль на необходимость уклона ея въ совершенно непочатую сферу раскрывшихся возможностей. Именно здѣсь умѣстно поставить подъ большой знакъ вопроса догматъ о непрерывности бытія, о якобы данной намъ его заполненности самимъ собой.

Уже самая постановка этого вопроса должна раскрыть глаза на многое, что укрывалось отъ взгляда, загипнотизированнаго догматизированной связью предиката „быть“ съ субъектомъ „міръ“ и одновременнымъ изъятіемъ изъ всякой связи съ послѣднимъ предиката „не быть“.

Между тѣмъ, нисколько не съ меньшимъ правомъ мы могли бы поступить наоборотъ: изгнать предикатъ „быть“ изъ связи съ субъектомъ „міръ“. Ибо современная непрерывность эволюціи міра есть одна изъ роковыхъ иллюзій, равную которой можно лишь противопоставить въ лицѣ полнѣйшей прерывности этой эволюціи.

Развѣнчать иллюзію непрерывности намъ помогаетъ все, насъ окружающее, равно какъ и нашъ личный опытъ. Всмотрѣвшись въ общій фонъ окружающаго насъ міра открытыми глазами, мы тотчасъ увидимъ, что передъ нами— отнюдь не нѣчто сплошное, неимѣющее ни поръ, ни проваловъ, ни пропастей. Взгляните на небо: вы видите звѣзды, миріады міровъ, но вы же видите провалы, гигантскія бездны пространствъ, несогрѣтыхъ дыханіемъ жизни. Всмотритесь въ свой внутренній міръ, въ душу свою и созна-

ніе свое: вы видите своими внутренними очами звѣзды — страсти, звѣзды—мысли, но—увы!—вы также чувствуете, вы почти осязаете ужасъ ничѣмъ незаполненныхъ пустынь своего духа, смертельнымъ холодомъ вѣетъ изъ раскрывшейся внутри васъ бездны, и вы содрагаетесь отъ несомнѣннаго присутствія смерти. Буддисты укрывались отъ каменящаго ужаса осознанія смерти въ себѣ добровольнымъ погруженіемъ въ „нирвану"...

Теперь взгляните на вселенную естествознанія. Развѣ не пустота зіяетъ всюду, гдѣ написано: „зарожденіе матеріи", „происхожденіе организма, животнаго, человѣка". Та же бездна дышетъ и въ исторіи человѣчества... Міръ заполненъ явленіями небытія и смерти не въ меньшей степени, чѣмъ явленіями бытія и жизни.

Итакъ, ясно, что непрерывность, какъ таковая, не можетъ быть приписана бытію міра, ибо въ такомъ случаѣ мы принуждены были бы отрицать фактъ относительнаго небытія его, для котораго въ непрерывномъ потокѣ дѣйствительности не находилось бы никакого мѣста. Величайшія бездны (небытіе) въ бытіи міра раскрываются какъ субъективизмомъ, такъ и матеріализмомъ именно потому, что оба разсматриваютъ міръ, какъ бытіе и только бытіе.

Субъективизмъ, построяя міръ изъ субъекта, eo ipso изгоняетъ весь матеріальный міръ, какъ таковой, какъ сущностный, въ сферу небытія, а матеріализмъ той-же участи подвергаетъ весь духовный міръ, ибо не можетъ увидѣть въ немъ основныхъ признаковъ постулируемаго имъ сущностнаго міра матеріи, за которымъ онъ только и признаетъ право и фактъ подлиннаго существованія. Ихъ основной порокъ заключается въ ихъ постулированіи, которое по существу обусловлено ихъ абсолютистскимъ методомъ, отбирающимъ у одного начала міра все его достояніе во имя обогащенія абсолютизируемаго другого начала.

А этотъ методъ въ свою очередь есть законное дѣтище незаконно царствующей (со времени Аристотеля) въ философіи логики творческаго сознанія или, другими словами, логики воли. Изгнаніе ея неминуемо повлечетъ за собой коренную ломку всѣхъ философскихъ цѣнностей и окаменѣвшихъ догматовъ, тѣсно связанныхъ съ абсолютизаціей бытія міра. Такъ, напримѣръ, въ философское понятіе „явленіе“ обычно вкладывается содержаніе, аналогичное ходячему смыслу этого термина. Однако, подобное пониманіе сказывается при ближайшемъ разсмотрѣніи несостоятельнымъ и заставляетъ остановиться передъ дилемой: или отказаться отъ этого пониманія, или вступить на безплодный путь regressum'a in infinitum. Въ самомъ дѣлѣ, возьмемъ для примѣра такое „явленіе“, какъ такъ называемое „явленіе зодіакальнаго свѣта“. По смыслу слова „явленіе“ этому свѣту, какъ явленію, должно быть противопоставлено нѣчто являющееся, нѣкій субстратъ явленія или сущность. И дѣйствительно, наука намъ говоритъ, что зодіакальный свѣтъ въ сущности есть отраженіе лучей солнца частицами, заполняющими собой междупланетное пространство.

Однако, для философа-феноменалиста этимъ дѣло не исчерпывается, ибо, признавая познаваемость только явленія и непознаваемость „вещи въ себѣ“, онъ принужденъ и естественно-научную сущность упомянутаго явленія разсматривать опять же какъ явленіе, за которымъ скрыто „нѣчто“. А это послѣднее „нѣчто“ можетъ въ свою очередь стать предметомъ аналогичной операціи для какого-нибудь сверхъ-философа, и т. д. in infinitum.

Очевидно, что въ этомъ своемъ переходѣ съ плоскости обыденнаго (слабо свѣтящаяся, веретенообразная полоса передъ восходомъ и послѣ заката солнца) на плоскость естественно-научнаго (отраженныя частицами лучи), а съ этой послѣдней на плоскость метафизическаго („мо-

нады", „воля", „вещь въ себѣ") разсматриваемое „явленіе" на каждой изъ стадій этой своей парадоксальной эволюціи дискредитируетъ своего фантастическаго предшественника, а само, въ свою очередь, дѣлается жертвой послѣдующей метаморфозы. Ибо всякое „явленіе" послѣ того, какъ само являющееся въ немъ превратилось въ „явленіе", не можетъ уже сохранить за собой право называться „явленіемъ". И, такимъ образомъ, вмѣсто феномена и ноумена мы нашими слабыми глазами уже не находимъ ничего. Понятіе „явленіе" теряетъ всякое содержаніе, а по объему равно безконечности.

Источникъ этого „тупика" нельзя не увидѣть все въ томъ же многоликомъ постулированіи абсолютности бытія міра, которое и есть, къ слову сказать, подлинный виновникъ всей, такъ наз., нищеты философіи. Именно иллюзія обсолютности бытія толкаетъ философскую мысль на поиски въ каждомъ элементѣ конкретно или абстрактно даннаго чего-то абсолютно присущаго, чего-то, что заставляетъ ее разсматривать данное. только какъ „явленіе". При этомъ являющееся, носитель „явленія" мыслится или какъ нѣчто познаваемое („воля", идея", „монада"), или какъ нѣчто непознаваемое („вещь въ себѣ" „ноуменъ"). Не трудно замѣтить, что и въ томъ, и въ другомъ случаѣ искомое „нѣчто" лишено и не можетъ не быть лишено всѣхъ признаковъ бытія, какъ оно дано намъ in concreto и in abstracto. И это вполнѣ понятно: достаточно было бы міру „въ себѣ" приписать хоть одинъ признакъ міра „въ явленіи", чтобы первый тотчасъ же пересталъ бы разсматриваться какъ абсолютный. И вотъ теряя все, что характеризуетъ данный міръ, онъ пріобрѣтаетъ свой фантастическій титулъ „абсолюта", т. е. коронуется на царство въ пустынѣ.

Изъ всего изложеннаго вытекаетъ, что бытіе и небытіе міра находятся между собой не только въ негативной,

но и въ позитивной связи, т. е., другими словами, бытіе и небытіе міра находятся между собой одновременно въ отношеніяхъ взаимоутвержденія и взаимоотрицанія. Если мы сравнимъ такое положеніе съ иной формулировкой той-же мысли: „міръ и существуетъ и не существуетъ заразъ", то увидимъ, что первое положеніе болѣе широко, нежели второе, и что послѣднее нуждается, въ случаѣ его согласованія съ первымъ, въ особаго рода интерпретаціи. Такой интерпретаціей можетъ быть слѣдующая: міръ, отчасти только существующій, не существуетъ и тотъ-же міръ, отчасти только несуществующій, существуетъ. Здѣсь устанавливается взаимоотрицаніе между міромъ, отчасти только существующимъ и имъ же отчасти только несуществующимъ; а между міромъ существущимъ и несуществующимъ устанавливается взаимоутвержденіе. Др. слов. между абсолютнымъ бытіемъ и небытіемъ—взаимоотрицаніе; между относительнымъ бытіемъ и небытіемъ — взаимоутвержденіе. Такъ, что отрицаніе обязано своимъ возникновеніемъ абсолюту, а утвержденіе—относительности. Абсолютизація = различеніе; релятивизація = отождествленіе.

По поводу только что высказаннаго положенія, у читателя можетъ возникнуть большое сомнѣніе, которое получитъ форму вопроса: если все существуетъ и не существуетъ заразъ, то какъ же могла появиться и какъ можетъ существовать мысль объ этомъ? Такъ можетъ быть формулированъ большой вопросъ о правѣ мысли на власть.

Отвѣтъ на этотъ вопросъ нуждается прежде всего во внесеніи существенной поправки въ вопросъ,—такой поправки, которая, eo ipso, уже заключитъ въ себѣ отвѣтъ въ его главныхъ чертахъ. Именно: нельзя говорить о существованіи мысли, забывая о ея небытіи. Ибо никогда никакая мысль (ergo—и данная) не можетъ быть

совершенно чужда той призрачности или иллюзорности, которая и пріобщаетъ ее къ небытію.

Поэтому то никогда мысль не имѣетъ права претендовать на абсолютную власть.

И что весьма характерно,—это то, что именно релативистическое міропониманіе совершенно чуждо всякимъ притязаніямъ на абсолютную общеобязательность своей концепціи. Наоборотъ, самую сердцевину его составляетъ ярко выраженный расколъ между творчествомъ и созерцаніемъ съ ихъ особыми, глубоко отличными между собой, мірами. Для созерцающаго субъекта „мыслить—значитъ мыслить небытіе своего бытія“ (Сюаресъ), а для творящаго,—мыслить—значитъ творить свое бытіе. Съ точки зрѣнія перваго—большой интересъ представляетъ проблема жизни-смерти въ томъ ея освѣщеніи, которое она получаетъ въ ученіи Эренберга и Прейера. Согласно этому послѣднему, „вначалѣ существовала лишь органическая матерія, которая, отмирая образовала уже не органическую матерію. Если признать это правильнымъ, то нужно сказать, что всѣ мы со всей нашей культурой—всѣмъ обязаны этой предшествовавшей намъ жизни и что, слѣдовательно, вообще потухшая якобы жизнь даруетъ новую жизнь; такъ что умирающая жизнь есть въ то же время и зарождающаяся жизнь и внѣ смерти нѣтъ жизни. Поэтому въ самомъ пониманіи нашемъ жизни и смерти должна произойти катастрофа. Подготовить же эту катастрофу можетъ лишь критическій анализъ и переоцѣнка нашихъ основныхъ представленій о взаимоотношеніи человѣка и природы. Не вдаваясь здѣсь въ обсужденіе этой громадной и роковой темы, бывшей предметомъ разсмотрѣнія въ моихъ предыдущихъ философскихъ работахъ, я коснусь ея лишь постольку, поскольку она непосредственно связана съ проблемой бытія и небытія.

Подобно тому, какъ человѣческая личность подавляется

и урѣзывается при наличіи современной механизирующей спеціализаціи,—подобно этому же и на томъ же основаніи происходитъ систематическое искаженіе подлиннаго образа природы, урѣзываемой механистическимъ пониманіемъ ея жизни. Ясно, что если самъ человѣкъ не могъ не почувствовать плодовъ отраженной на немъ механизаціи природы, то сама природа неибѣжно еще болѣе претерпѣваетъ отъ того-же мертвящаго метода. Человѣческая спеціализація, такимъ образомъ, есть оборотная сторона механизаціи природы, а сама механизація—неизбѣжная спутница человѣческаго творчества „новой природы". Этимъ объясняется и тотъ фактъ, что своихъ крайнихъ степеней научная спеціализація достигла въ области естествознанія и соотвѣтствующихъ ему прикладныхъ отрасляхъ, т. е. въ техникѣ.

Но не только путемъ отраженной механизаціи, природа проявляетъ свой антагонизмъ по отношенію къ человѣческой культурѣ: ея отвѣтные удары крайне разнохарактерны. Говоря о руинахъ, Зиммель весьма выпукло обрисовываетъ черты этого великаго антагонизма: „Такъ разрушеніе зданія въ данномъ случаѣ (руины) знаменуетъ лишь то, что освобожденныя силы природы начинаютъ властвовать надъ созданіемъ рукъ человѣческихъ: равновѣсіе между природой и духомъ, которое воплощалось въ постройкѣ, нарушается въ ущербъ духу, въ пользу природы. Это нарушеніе превращается въ конечномъ счетѣ въ ту космическую трагедію, которая заставляетъ наши чувства покрывать каждую руину тѣнью печали; въ данномъ случаѣ разрушеніе кажется местью природы за то насиліе, черезъ которое духъ заставилъ ее сложиться въ формы, отвѣчающія его предначертаніямъ. Весь историческій процессъ человѣчества ничто иное, какъ постепенное порабощеніе природы духомъ, причемъ этотъ процессъ происходитъ не только во внѣ, но, въ извѣстномъ смыслѣ, и въ области духа". Недостаточность нарисованной Зиммелемъ картины сказы-

вается въ ея односторонности, ибо не только человѣкъ порабощаетъ природу, но и обратно: природа порабощаетъ человѣка. Есть два факта, передъ которыми преклоняется сознаніе: фактъ бытія и фактъ небытія. Есть два факта, съ которыми считается воля: фактъ бытія природы и фактъ бытія человѣка. Есть, наконецъ, два фактора, вообще напрявляющихъ волю: во-первыхъ, борьба человѣка съ природой, т. е. стремленіе человѣка низвергнуть природу въ небытіе и во-вторыхъ, борьба природы съ человѣкомъ, т. е. стремленіе природы низвергнуть въ небытіе человѣчество. Созерцательное сознаніе видитъ несомнѣнную безплодность подобнаго направленія воли, ибо чистое небытіе, также невозможно, какъ невозможно и абсолютное бытіе. Поэтому созерцающее сознаніе возлагаетъ на волю миссію ограниченія взаимоотрицанія человѣка и природы путемъ самоутвержденія, и расширенія ихъ взаимоутвержденія путемъ самоотрицанія. Правомочность такого отношенія созерцательнаго сознанія къ волѣ обосновывается самимъ фактомъ наличія *такого* сознанія, ибо послѣднее могло вмѣстить въ себя соотвѣтствующее идейное содержаніе лишь тогда, когда творческіе и разрушительные замыслы человѣка и природы раскрылись во всей своей полнотѣ, только опираясь на фактъ мірового творчества—разрушенія, сознаніе можетъ строить концепцію мірового бытія—небытія.

Смыслъ мірового антиномизма актуально раскрывается въ мірѣ путемъ противоборства антагонистическихъ началъ жизни и смерти, человѣка и природы. Если высшее постиженіе міра выдвигаетъ центральную идею *противоборства непримиримаго* (антиномизмъ), то эта же идея санкціонируетъ и направляетъ волю къ творчеству и разрушенію. Имманентный міру антиномизмъ и пассивность исключаютъ другъ друга. Даже въ области чистаго сознанія антиномизмъ не открываетъ иного исхода, кромѣ борьбы

антагонистическихъ тенденцій мышленія, и въ конечномъ итогѣ сводится къ противоборству монистическихъ и плюралистическихъ тенденцій философскаго мышленія. Свое относительное, единственно возможное, примиреніе монизмъ и плюрализмъ находятъ въ дуализмѣ, гдѣ нѣтъ единства, но нѣтъ и множественности.

Антиномизмъ созерцанія лавируетъ между Сциллой монизма и Харибдой плюрализма и осуществляетъ, такимъ образомъ, свое основное заданіе: потустороннее созерцаніе мірового антиномизма. Но какъ конкретно реализуется подобная потусторонность идеи или системы идей? Единственный путь для этого, это—чтобы идея или система идей внутри себя замыкала полярныя теченія творческой мысли. Самый незначительный primat какого-либо изъ этихъ теченій уже неизбѣжно нарушитъ равновѣсіе, обусловливающее внутренній антиномизмъ идеи. Связь, до извѣстной степени возстановленная, между темой, идеей и творчествомъ, не можетъ не лишить послѣднее его регулирующаго принципа, что въ свою очередь повлечетъ за собой губительную для цѣлостнаго творчества (поскольку оно вообще реализуемо) прямолинейность и односторонность. Между тѣмъ, изъ предѣльнаго, завершительнаго познанія—созерцанія должно возникнуть предѣльное, заключительное творчество. Необходимо при этомъ имѣть въ виду, что эта „предѣльность“ познанія и творчества относится лишь къ человѣческому познанію и творчеству, а, слѣдовательно, въ отношеніи къ нечеловѣческому познанію и творчеству она уже не является таковой, и можетъ быть разсматриваема какъ „изначальность“. Только при такомъ совмѣщеніи „предѣльности“ и „изначальности“ реализуется подлинный кругъ антиномичности: въ сферѣ познанія—статически, въ сферѣ творчества—динамически. Человѣческое сознаніе, какъ направляемое творческой волей, чуждо подлинному міру. Но антиномическое сознаніе, какъ чуждое во-

левыхъ, творческихъ импульсовъ и построяющее знаніе— незнаніе, вполнѣ совпадаетъ съ бытіемъ-небытіемъ міра. Антиномичность имманентна не только созерцательному сознанію, но и созерцательному міру, вещамъ вообще, ибо, въ противномъ случаѣ, это сознаніе имѣло бы иную „природу", нежели „природа" этого міра.

Несомнѣнно, что релативизмъ или антиномизмъ опустошаетъ сознаніе, но, опустошая, онъ даетъ, кромѣ того, почувствовать и осознать величайшій контрастъ какъ безконтрастность. Говоря иначе, все богатство міра здѣсь является сознанію подъ знакомъ предѣльной нищеты, а эта послѣдняя предносится сознанію, какъ царство высшихъ достиженій и послѣднихъ рѣшеній. Величайшая побѣда мысли заключается въ преодолѣніи предѣльнаго контраста полноты бытія и пустоты небытія. Только въ свѣтѣ такого преодолѣнія обнажается тайна міра съ его трагическими бореніями.

О томъ, насколько строй мысли, изложенный въ настоящей главѣ, не отвѣчаетъ самымъ основнымъ требованіямъ современнаго культурнаго сознанія, точно опредѣленнаго въ своемъ познаніи міра категоріями бытія и творчества— объ этомъ распространяться излишне, ибо это слишкомъ очевидный фактъ. Человѣческій умъ до такой степени сжился съ своей собственной иллюзіей міра, а самъ человѣкъ настолько глубоко вросъ корнями своего духа въ питающую его почву современной утилитарной культуры,— настолько плѣненъ шумящимъ блескомъ этой культуры,— что было бы тщетнымъ безуміемъ пытаться открыть ему глаза на вещи, если-бы не тѣ великія и трагическія со бытія, быть свидѣтелемъ которыхъ ему предназначено.

Однако, не надо питать иллюзій, и эти событія, въ большинствѣ случаевъ, лишь напугаютъ и оглушатъ, но не освободятъ отъ власти современной культурной кумирни. Лишь весьма немногіе избранники, скрывавшіе въ себѣ

возможности прозрѣнія, смогутъ смѣлымъ и открытымъ взглядомъ опредѣлить роковое положеніе современной культуры.

Потрясенная до основанія Европа мучительно переживаетъ послѣдніе дни своей жизни. И напрасно зачаровываетъ она насъ своимъ героизмомъ: подлинный ужасъ ея въ томъ, что никакой героизмъ не предотвратитъ катастрофы. Еще в ч е р а міръ былъ ослѣпленъ безпредѣльностью своихъ сокровищъ, ибо—была Европа, какъ нѣкогда была Эллада, но уже з а в т р а—глубокая и безмолвная ночь охватитъ насъ, ибо исчезнетъ свѣтило и уйдетъ свѣтлый день европейской культуры. Въ опустѣвшемъ и осиротѣвшемъ мірѣ мы, русскіе, впервые почувствуемъ и осознаемъ трагическія предначертанія нашей судьбы и на основѣ предостерегающаго историческаго опыта, создадимъ самобытный культурный идеалъ.

Великій трагизмъ западно-европейской катастрофы предопредѣлитъ наши пути въ мірѣ.

VIII. Трагическое величіе русскаго національнаго генія.

Для теоріи познанія чрезвычайно значительный интересъ представляетъ проблема вдохновенія или экстатическаго состоянія сознанія. Значеніе этой проблемы нужно опредѣлять въ связи съ тѣмъ поучительнымъ обстоятельствомъ, что именно экстазу обязано научное, философское и художественное познаніе тѣми рѣшеніями своихъ заданій, дальнѣйшая разработка которыхъ была удѣломъ логически построенной аргументаціи. Какова же природа экстаза? Можно ли уложить ее на чисто раціональную плоскость, на рядъ послѣдовательныхъ актовъ сознанія, исходящихъ изъ извѣстнаго, чисто раціональнаго мотива и неизмѣнно оформляемыхъ законами традиціоннаго логизма? Ни въ коемъ случаѣ, ибо экстатическая напряженность сознанія сосуществуетъ съ потерей сознанія въ его нормальной, исторически сложившейся, функціональности. Вѣдь самымъ характернымъ признакомъ вдохновенія является полусознательность — полубезсознательность его переживанія творящимъ создателемъ. По свидѣтельству экстатиковъ, утеря сознанія является такимъ же неизбѣжнымъ спутникомъ экстаза, какимъ она же является и въ сферѣ полового акта. Въ этомъ—замѣчательный парадоксъ сближенія высшихъ духовныхъ просвѣтленій и кульминаціоннаго момента бушующей страсти. Очевидно, сознаніе сохраняетъ самообладаніе только на среднихъ ступеняхъ своего восхо-

жденія и нисхожденія, но лишается такового, какъ только приближается къ низшему или верхнему предѣлу своего функціонированія. Поэтому Декартово „cogito, ergo sum" какъ разъ не имѣетъ никакой силы въ сферѣ предѣльныхъ напряженій тѣла и духа; послѣдніе, съ этой точки зрѣнія, уходятъ въ небытіе, какъ только переступаютъ опредѣленный порогъ бытійственной напряженности.

Въ общемъ это—глубоко знаменательное явленіе, изобличающее тщетность попытокъ обсолютизаціи бытія и открывающее выходъ въ „mare tenebrarum" безсознательнаго знанія, питающаго всѣ большіе и малые истоки логически оформленной раціональности и, кромѣ того, оставляющаго неиспользованной возможность логическаго оформленія своего собственнаго, трагическаго и крайне подвижного естества.

Во всей своей значительности эта возможность раскрывается въ мірѣ художественнаго творчества, въ тѣхъ неисчислимыхъ сокровищахъ художественнаго прозрѣнія, болѣе безсознательнаго, чѣмъ сознательнаго, которое открываетъ намъ глаза на подлинный антиномизмъ бытія-небытія, жизни-смерти и диктуетъ необходимость преодолѣнія оковъ традиціоннаго логизма. Преодолѣніе это крайне необходимо, если только мы, дѣйствительно, сознали своевременность и громадную плодотворность выдѣленія основного, самодовлѣющаго и познавательно—значимаго ядра художественнаго творчества изъ всего его многограннаго и пестраго состава, изобилующаго какъ фантастическими вымыслами, такъ и паразитивной тенденціозностью соціально-идеологическаго характера. Только послѣ обнаженія этого центральнаго ядра творчества, выявившаго свой познавательный идеалъ въ созданіяхъ нѣкоторыхъ великихъ художественныхъ геніевъ, изъ коихъ на долю русскаго національнаго генія выпала немаловажная роль,—только послѣ такого обнажающаго взгляда на творчество,

послѣднее дастъ весьма убѣдительную и яркую картину глубокаго несоотвѣтствія между формой и содержаніемъ современнаго художественнаго познанія. Съ одной стороны, художественное познаніе „алогично“, т. е. не отвѣчаетъ аксіоматическимъ требованіямъ традиціонной логики. Съ другой же стороны—оно есть своеобразный типъ подлиннаго познанія и, слѣдовательно, знаменуетъ собой фактъ познанія внѣ законовъ традиціонной логической концепціи. Возникаетъ вопросъ, дѣйствительно ли этому познанію чужда всякая логичность или же только логичность опредѣленнаго масштаба, зафиксированнаго постулатами современнаго логизма? Все говоритъ за рѣшеніе вопроса въ этомъ послѣднемъ смыслѣ, ибо тамъ, гдѣ мы констатируемъ извѣстное пониманіе міра,—тамъ мы, eo ipso, признаемъ и наличіе опредѣленныхъ логическихъ критеріевъ. Вѣдь логическая сфера есть ничто иное какъ сфера оформленія конкретнаго потока мышленія, каковой играетъ свою особую роль въ художественномъ творчествѣ, а слѣдовательно, и открываетъ возможности для своего логическаго оформленія. Основаній къ неиспользованію этихъ возможностей я не усматриваю, ибо если всякое познаніе требуетъ своего оформленія, то и художественное познаніе нуждается въ немъ. Единственнымъ основаніемъ оппозиціи такому оформленію могло бы быть отрицаніе самаго факта особаго художественнаго познанія, понятаго въ извѣстной своей части, какъ тождественное знанію научному, а въ другой—отнесеннаго къ сферѣ чистой фантастики. Такой взглядъ на познавательную значимость художественнаго творчества весьма твердо установился во многихъ посредственныхъ умахъ, никогда не пытавшихся провѣрить свое „credo“ на примѣрѣ такихъ художниковъ-мыслителей, какъ Гете, Эдгаръ По, Достоевскій, Тютчевъ, Лермонтовъ, Баратынскій, Бальмонтъ, Пшибышевскій.

Я здѣсь не стану вскрывать сокровенный смыслъ

творчества этихъ подвижниковъ художественнаго прозрѣнія, такъ какъ имъ будетъ отведено особое мѣсто на страницахъ послѣдующей части моей работы. Здѣсь будетъ умѣстно лишь охарактеризовать, въ самыхъ общихъ чертахъ, ту познавательную значимость художественнаго творчества, которой проникнута русская литература въ ея цѣломъ.

Всматриваясь въ черты русской культуры мы видимъ, что подлинную и неоспоримую ея сокровищницу составляетъ русская литература въ ея развѣтвленіяхъ: поэзія, художественная проза, публицистика и философская критика. Всѣ эти развѣтвленія русской литературы образуютъ картину сложнаго духовнаго устремленія къ идеалу культуры, чуждой духовному строю западно-европейской цивилизаціи, но включающей въ себя, какъ извѣстную необходимость, черты ея матеріальной конструкціи. Утилитаристическая идеологія смогла завоевать себѣ въ русской литературѣ весьма скудную роль и почти совершенно заслоняется трагическимъ и пламеннымъ порывомъ къ постиженію тайны, къ обнаженію смысла жизни. Боренія мысли во имя высшаго оправданія и просвѣтленія жизни являютъ собой такой-же центральный фокусъ русской одухотворенности, какимъ на Западѣ является его современный уклонъ въ сторону исчерпывающей матеріализаціи духовныхъ постиженій.

Другими словами, русская литература знаменуетъ собой пути одухотвореннаго естества въ царство самодовлѣющаго и проникновеннаго созерцанія трагическихъ судебъ міра, тогда какъ западно-европейская мысль склонилась передъ торжествующимъ молохомъ мѣщанскаго благоустроенія этого міра. Подлинный смыслъ мірозданія и высшее оправданіе жизни—вотъ къ чему тяготѣетъ русская литература. Неудивительно поэтому, что именно въ ней особенно грандіозенъ діапазонъ художественнаго познанія, вскрывающаго покровы трагической космичности и

выкристаллизовывающаго черты предѣльнаго міросозерцанія. Послѣднее въ самой категорической формѣ исключаетъ изъ себя идею обожествленнаго человѣка, т. е. какъ разъ ту самую идею, которая почти нераздѣльно владѣетъ умами на Западѣ. Унизительная незначительность, шаткость, призрачность и ограниченность человѣческаго существа являются тѣмъ зловѣщимъ фономъ, на которомъ русское художественное творчество устраиваетъ сатурналіи мятежной стихійности, разрушающей, опрокидывающей, уродующей и испепеляющей всякое созданіе „рукъ человѣческихъ". Никакая литература не можетъ быть даже приблизительно поставлена рядомъ съ русской въ отношеніи художественнаго обнаженія внутренняго ничтожества человѣка, поскольку онъ довлѣетъ себѣ и чуждъ „касаній мірамъ инымъ". Въ этомъ—первый, неизмѣримо великій, результатъ познавательнаго устремленія русскаго художественнаго творчества. Я не буду здѣсь называть именъ, ибо они у всѣхъ на устахъ. Другое громадное завоеваніе русскаго познавательнаго генія—еще впереди, но и нынѣ оно обрисовывается въ своихъ основныхъ чертахъ; съ особой силой духъ новаго постиженія сказывается въ тѣхъ томленіяхъ души по запредѣльному бытію, которое осуществимо лишь послѣ смерти всего нашего человѣческаго существа, несущаго въ себѣ муку своей отграниченности отъ „иныхъ міровъ". Преодолѣніе человѣческаго въ его самодовлѣющей формѣ—такова будущая побѣда познавательнаго духа русской художественной культуры, — побѣда, открывающая выходъ изъ современнаго созерцанія человѣческаго ничтожества въ царство запредѣльнаго контакта индивидуально-нечеловѣческаго и космическаго творчества. Только въ созвучіи своихъ индивидуальныхъ устремленій ритму пульсацій космическаго сердца обрѣтетъ себя личность, познавшая всю мучительность жажды пріобщенія къ тайнѣ міра.

Для такой личности есть лишь одинъ путь и ведетъ онъ черезъ преодолѣніе человѣческаго въ себѣ къ пріобщенію своего „я“ къ „я“ космическому, при чемъ поскольку послѣднее не исключаетъ извѣстную „человѣчность“, постольку и личность эта не будетъ порывать своей связи съ „человѣчествомъ“. Ибо всѣ попытки пріобщенія человѣка къ „инымъ мірамъ“ безъ жертвы своей исключительной человѣчностью были и останутся тщетными. Поэтому совершенно безплодны претензіи самодовлѣющей человѣческой культуры обосновать себя „истиннымъ“ міропониманіемъ. Созданная на основѣ глубокаго разрыва съ природой, современная культура постольку же безсильна перейти эту пропасть, поскольку она остается вѣрной себѣ.

По отношенію къ русской культурѣ можно сдѣлать какъ разъ иной выводъ: поскольку она не отвѣчаетъ самымъ радикальнымъ требованіямъ западно-европейскаго культурнаго сознанія, постольку же она не теряетъ связи съ космическимъ бытіемъ и космическимъ сознаніемъ. Не всечеловѣчность, какъ думалъ Достоевскій, а всемірность характеризуетъ полножизненную сущность русской культуры, ибо только за предѣлами чисто человѣческаго бытія она надѣется обрѣсть для себя высшую санкцію.

Вѣчно напряженная пытливость русскаго самосознанія, преодолѣвающая всѣ навязываемые ему исходы чисто человѣческаго игнорированія космическаго, въ конечномъ своемъ устремленіи направлена на полное преодолѣваніе дистанціи „міръ—человѣкъ“ и на обрѣтеніе, путемъ такого преодолѣнія, той высшей формы самосознанія, которая будетъ органически связана съ міросознаніемъ.

Осознать себя, какъ космическую категорію и преодолѣть себя, какъ чисто-человѣческую, культурную категорію— въ этомъ высшій смыслъ послѣднихъ постиженій и предѣльныхъ достиженій творческаго духа. Только такое одно-

временное самосознаніе и самопреодолѣніе даруетъ личности ту желанную свободу, обрѣтенію которой препятствуетъ весь строй современной западно-европейской культуры.

Западно-европейскій идеалъ всечеловѣчности, ярко выраженный, въ такъ наз., „религіи человѣчества“, лишь углубляетъ пропасть, развернутую между міромъ и человѣкомъ, и явно безсиленъ преодолѣть ничтожество личности передъ лицомъ ея космически предопредѣленной судьбы. Только обрѣтая себя въ мірѣ, какъ космическое явленіе, а міръ—въ себѣ, какъ его постигнутый смыслъ,—только такимъ путемъ мучительной жертвы и многотруднаго восхожденія на вершины космизма осуществляется идеалъ подлинной индивидуальной свободы.

Величественный примѣръ безстрашнаго и неутомимаго восхожденія въ надзвѣздныя высоты космизма являетъ собой самобытно-русское художественное творчество, достигающее въ зенитѣ своей вдохновенной устремленности тѣхъ послѣднихъ граней, разъобщающихъ человѣческое и космическое, которыя запечатлѣны въ пламенѣющихъ образахъ и идеяхъ Ивана Карамазова Достоевскаго, „Демона“ Врубеля и „Мистеріи“ Скрябина.

Я уже указывалъ ранѣе, что существо русскаго національнаго генія раскрывается въ присущемъ ему дарѣ преодолѣнія всякой односторонности. На примѣрѣ же русскаго художественнаго творчества мы можемъ видѣть, какъ этотъ даръ преодолѣнія всего типичнаго и односторонняго въ конечномъ итогѣ своего выявленія неминуемо обрушивается на величайшую типично-человѣческую односторонность: односторонность культа чисто человѣческаго „я“.

Къ преодолѣнію этой послѣдней односторонности,—къ преодолѣнію человѣка, какъ такового, подошло русское художественное творчество: — въ этомъ недосягаемость трагическаго величія русскаго національнаго генія.

Петроградъ. Дозволено военной цензурой 15 декабря 1916 г.