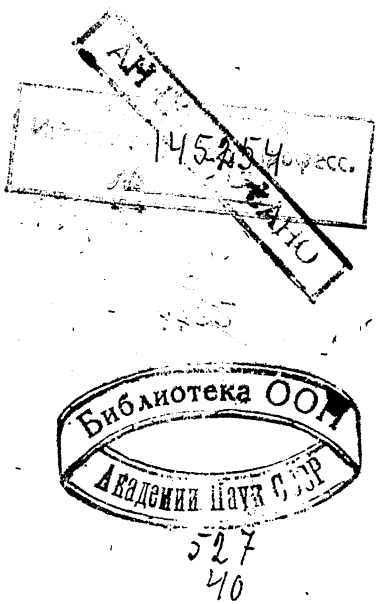
ВЛАДИМІРЪ ЭРНЪ.

БОРЬБА за ЛОГОСЪ.

ОПЫТЫ ФИЛОСОФСКІЕ И КРИТИЧЕСКІЕ.

МОСКВА.—1911.

Просв. 1959



МОСКВА,—1911.
Товарищество типографіи А. И. Мамонтова.
Леонтьевскій пер., д. № 5.

ПОСВЯЩАЮ ЭТУ КНИГУ
ДОРОГОЙ ЖЕНѢ.

ПРЕДИСЛОВІЕ.

Чтобъ облегчить читателю пониманіе самой сущности нижеслѣдующихъ статей, я кратко выясню, что́ я разумѣю подъ словомъ *логосъ* и почему, выпуская въ свѣтъ свою книгу, даю ей воинственное заглавіе: *борьба*.

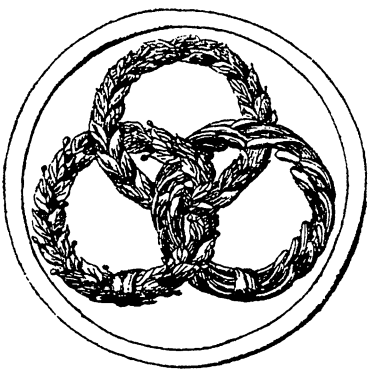
Въ словѣ *логосъ* для меня объединяются всѣ особенности той философіи, которая основательно забыта современностью и которая мною считается единственно истинной, здоровой, нужной. *Λόγος*,—есть лозунгъ, зовущій философію отъ схоластики и отвлеченности вернуться къ *жизни* и не насилуя жизни схемами, наоборотъ *внимая ей*, стать вдохновенной и чуткой истолковательницей ея божественнаго *смысла*, ея скрытой радости, ея глубокихъ задачъ. Если раціонализмомъ называется философія, которая сознательно избираетъ органомъ своего изслѣдованія ratio, т.-е. формальный *разсудокъ*, оторванный отъ полноты и безконечнаго многообразія жизни, то позволительно назвать логизмомъ такую философію, которая отрицаетъ раціонализмъ въ самомъ корнѣ, которая избираетъ органомъ своихъ постиженій *Λόγος* т.-е. *разумъ*, взятый *внѣ* отвлеченія отъ живой и конкретной дѣйствительности, ей сочувственный и ее имманентно проникающій. Логосъ есть коренное и глубочайшее единство *постигающаго* и *постигаемаго*, единство познающаго и того объективнаго *смысла*, который познается. Истина этого первоначальнаго единства была открыта великой эллинской философіей и съ незабвенной силой возведена на новую ступень сознанія въ глубокомъ умозрѣніи и глубочайшемъ внутреннемъ

опытѣ христіанства. Развивая отдѣльныя стороны логистическаго міропониманія, я сознательно опредѣляю, такимъ образомъ, свою философію, какъ философію *христіанскую*.

Отсюда понятно, почему за логизмъ приходится *бороться*. Высшія цѣнности, величайшія святыни — возбуждаютъ и самую ожесточенную борьбу. Духъ самоутверждающейся гордыни, духъ времени и большинства — всегда возстаетъ противъ таинственной истины *воплощенія Слова*. Раціонализмъ глубочайшимъ образомъ отрицаетъ всѣ святыни логизма, и никогда, кажется, за всю исторію міра, раціонализмъ не былъ такой огромной, исторической силой, какъ въ наше время. Для того, чтобъ пронести святыни логизма сквозь строй современнаго мышленія, нужна борьба не на жизнь, а на смерть, нужно оружіе стальной неумолимо отточенной логики.

Вотъ отчего паѳосъ борьбы проникаетъ всю книгу. «Смерть зови на *смертный* бой». Если бъ я не видѣлъ въ раціонализмѣ—этомъ кумирѣ современности—*смерти* и величайшей духовной опасности, я бы не боролся съ нимъ столь настойчиво и упорно. Но, я думаю, чуткое ухо сквозь ожесточеніе «логической» борьбы, разслышитъ и иные мотивы моего философствованія:—мою *вѣру* и мою *любовь*.

2 марта 1911 г.



Надлежитъ сперва битисѧ.

РАЗМЫШЛЕНІЯ О ПРАГМАТИЗМѢ.

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

Καὶ οὐδεὶς βάλλει οἶνον νέον εἰς ἀσκοὺς παλαιούς
Κατὰ Μᾶρκον 2,22.

Прагматизмъ явленіе интересное [1]). На современномъ философскомъ безрыбьѣ, когда и Саулъ во пророкахъ, когда ремесленные производители философской бижутеріи переполняютъ каѳедры и книжные рынки,—прагматизмъ по праву обращаетъ на себя почти всеобщее вниманіе и по праву можетъ быть названъ тѣмъ „ракомъ", который многіе охотно примутъ за настоящую „рыбу". Отъ полныхъ учености, трудолюбія и методическаго упорства книгъ современныхъ нѣмецкихъ философовъ съ удовольствіемъ переходишь къ твореніямъ прагматистовъ, полныхъ свѣжести, даровитости и какого-то философскаго „кислорода". Съ такимъ удовольствіемъ послѣ упорнаго дня, проведеннаго въ книгохранилищѣ, выходишь на оживленную улицу, испещренную огнями, загадочную непрерывнымъ мельканіемъ незнакомыхъ лицъ.

Прагматизмъ родился подъ счастливой звѣздой. Не успѣлъ онъ еще вылупиться изъ яйца и какъ слѣдуетъ осмотрѣться

[1]) Рефератъ, прочитанный въ Р.-Ф. Обществѣ памяти Вл. Соловьева 26-го февраля 1910 года. Напечатанъ въ Моск. Ежен. №№ 17—18.

въ этомъ мірѣ, какъ во всѣхъ частяхъ свѣта его стали чествовать привѣтствіями, статьями, критикой, опроверженіями. Это ему очень на-руку. Быть-можетъ „прагматистамъ не нашлось бы никакого *спеціальнаго* дѣла, никакого истиннаго *πρᾶγμα*, *имъ* однимъ свойственнаго, изъ *ихъ* философіи вытекающаго; но журнальный шумъ, ознаменовавшій рожденіе прагматизма, спасъ новорожденныхъ прагматистовъ отъ возможнаго бездѣлья и доставилъ имъ много, впрочемъ, самаго *обыкновеннаго*, дѣла: корреспонденцію, полемику, разъясненія, пропаганду и тому подобныя принадлежности всякаго живого литературнаго движенія.

Кислороду тутъ много. Живость прагматическаго движенія поистинѣ американская и внушаетъ даже какія-то нефилософскія мысли. Но вотъ въ чемъ вопросъ: есть ли у прагматизма реальная сущность? Есть ли въ немъ хоть одно новое слово, которое сообщило бы ему дѣйствительно оригинальную физіономію? Которое утвердило бы его права не только въ европейско-американскихъ общественныхъ настроеніяхъ, но и въ царствѣ благородныхъ мыслителей, открывавшихъ новыя точки зрѣнія, созидавшихъ новыя *философскія цѣнности?* Въ своей попыткѣ отвѣтить на этотъ вопросъ я остановлюсь лишь на Джемсѣ, безспорно самомъ крупномъ и самомъ значительномъ прагматистѣ, но все сказанное—именно потому, что Джемсъ самая большая сила прагматизма—a fortiori будетъ относиться и вообще ко всему прагматизму.

I.

Прежде всего необходимо устранить одну иллюзію. Да не поставятъ знакъ равенства между Джемсомъ и прагматизмомъ! Прагматизъ въ изложеніи Джемса и Джемсъ въ рамкѣ и подъ стекломъ прагматизма—это далеко не одно и то же. Въ прагматизмъ попадаетъ лишь кусочекъ Джемса,—прагматизмъ случайное одѣяніе Джемса,—а самъ онъ, душа

его безконечно значительнѣе, безконечно глубже и сложнѣе прагматизма. Авторъ „The principles of psychology“, авторъ „Многообразія религіознаго опыта“, — какъ рѣдко одаренная личность, какъ окрыленная поистинѣ философскимъ Эросомъ натура, не можетъ исчерпаться и адекватно выразиться въ эклектическомъ и по существу неопредѣленномъ прагматизмѣ.

Онъ придаетъ чарующую прелесть прагматизму. Подъ его перомъ прагматизмъ блещетъ всѣми красками жизни, переливается трепетомъ и тревогой мірового исканія. Нельзя всей душой не откликаться на его рѣчь сдержанно-вдохновенную, питаемую внутреннимъ огнемъ и сердечнымъ жаромъ. Обаянію личности Джемса поддашься невольно и безраздѣльно. Но прагматизмъ? Можно ли прагматизму удѣлить хоть частицу восторга, непрерывно вызываемаго Джемсомъ? Отставьте Академію отъ Ломоносова—и въ Академіи останутся лишь стѣны да мебель. Отставьте прагматизмъ отъ Джемса и въ прагматизмѣ останется безпринципный хаосъ самыхъ разнообразныхъ философскихъ отрывковъ. Софистическій релятивизмъ, столь характерный для прагматизма, заимствуется прямо у современныхъ европейскихъ философовъ. Софистическій релятивизмъ есть болѣзнь современнаго духа, захватившая десятки мыслителей, имѣющая огромную сферу дѣйствія, и прагматизмъ, всецѣло принявшій эту болѣзнь внутрь себя, быть-можетъ и поступилъ очень „практично“, ибо поплылъ по теченію, но этимъ лишилъ себя всякой *идейной* оригинальности. Прагматизмъ *эклектиченъ*, не созидаетъ новыхъ точекъ зрѣнія, не имѣетъ ни одного творческаго fiat, которое отличаетъ всѣхъ великихъ мыслителей; онъ въ идеѣ своей лишь гидъ, путеводитель, имѣющій цѣлью лишь оріентировать. Задача все же почтенная, но, къ сожалѣнію, этотъ гидъ себѣ на умѣ и, какъ всякій гидъ, норовитъ провести мимо истинныхъ сокровищъ духа и останавливаетъ передъ банальностями. Джемсъ, извлекающій изъ прагматизма столь

сильные звуки, подобенъ самородку, который передаетъ свою великую душу черезъ три самодѣльныхъ струны, но заставьте играть на этихъ трехъ жалкихъ струнахъ другого, самаго геніальнаго музыканта—и эти струны будутъ безсильно бренчать. Очевидно инструментъ не годится. Вѣчно новое вино философскаго Эроса вливается Джемсомъ въ мѣхи старые, обветшавшіе. Что жъ, вино это будутъ сбирать тѣ, у кого мѣхи поновѣе, а концепціи Джемса,—его случайный философскій костюмъ—будутъ сданы въ архивъ.

II.

Если бъ Платонъ, не встрѣтивъ Сократа и не нашедши себя, остался при точкѣ зрѣнія Протагора и свою великолѣпную писательскую дѣятельность посвятилъ пропагандѣ протагоровскаго релятивизма, онъ все же остался бы Платономъ. Изложеніе его было бы страстнымъ, блестящимъ, божественно отражающимъ конкретность и сложность жизни. И сквозь рубища релятивизма проглядывалъ бы таинственный геній, ниспосланный свыше. Такъ и талантливый Джемсъ, очевидно не встрѣтившій своего Сократа, не пережившій безмѣрную реальность невидимаго царства Идей, даже въ рубищахъ прагматизма являетъ собой прекрасное зрѣлище, полное серіозности и достоинства. Отчего происходитъ это? Отъ исключительной одаренности Джемса. Помимо живости писательскаго темперамента, помимо яркой художественности изложенія (увы, столь рѣдкой среди философовъ!), Джемсъ достигаетъ подобнаго эффекта однимъ замѣчательнымъ качествомъ: онъ непрерывно колеблется въ своихъ точкахъ зрѣнія, онъ непрерывно мѣняетъ позиціи и дѣлаетъ это съ такой увлеченностью, съ такимъ неподдѣльнымъ чувствомъ, что ни одному довѣрчивому читателю не придетъ въ голову обвинить Джемса въ перемежаемости точекъ зрѣнія. Но попробуйте проанализировать цѣпь его утвержденій и вы увидите, что

связана она не логической мыслью, а психологической цѣльностью его личности. Отсутствіе метода полное! То онъ психологистъ, увѣренный, что достаточно въ яркихъ, но схематичныхъ чертахъ набросать психологію даннаго типа мышленія, чтобы этимъ самымъ произвести оцѣнку его объективной значимости. То онъ мистическій интуитивистъ, бросающій ослѣпительный афоризмъ и увѣренный, что достаточно высказать мысль, а въ аргументаціи она не нуждается. То онъ фанатикъ научности, боготворящій факты, какъ факты, желающій быть объективно, универсально фактичнымъ, а то вдругъ, вопреки всякой наукѣ, съ произвольностью явнаго субъективиста, перемѣщаетъ огромные факты и колоссальныя группы фактовъ въ исторіи мысли и философіи. Джемсъ въ тревожномъ теченіи своихъ мыслей—*импрессіонистиченъ*, и если бы не яркая, цѣльная личность,—міровоззрѣніе его разорвалось бы на нѣсколько, почти несоприкасающихся между собой рядовъ.

„Для человѣка, когда-либо смотрѣвшаго на лицо своего мертваго ребенка или отца, одинъ тотъ фактъ, что матерія *сумѣла* на время принять эту драгоцѣнную форму, долженъ былъ бы сдѣлать матерію навсегда священной“.

Эти слова мнѣ представляются прекраснымъ мраморнымъ изваяніемъ. Въ нихъ безконечная глубина сочетается съ яркой конкретностью формы. Въ нихъ истинная душа Джемса, душа всечеловѣка, молитвенно-религіозная. Тысячи верстъ, океанъ, иная культура, религія—все исчезаетъ прочь, и слова эти кажутся рожденными въ нашей душѣ.

Кто чувствуетъ силу словъ, кто ощущаетъ жизнь порожденной мысли, тотъ можетъ представить, какъ мысль эта растетъ, развивается, становится цѣльнымъ, прекраснымъ міровоззрѣніемъ и, подобно готическому храму, тянется къ небесамъ. Это одинъ изъ полюсовъ въ настроеніи Джемса.

Съ недоумѣніемъ, почти съ ужасомъ, немногими страницами ниже вы натыкаетесь на новый, *опять* блестящій афо-

ризмъ: „Дарвинизмъ показалъ колоссальное *мотовство природы*“. Джемсъ поступаетъ благоразумно. Никто не сможетъ уличить его въ формальномъ противорѣчіи. Но неужили *эти* слова послѣ *тѣхъ* не кажутся какимъ-то вопіющимъ опроверженіемъ? Тамъ матерія была признана священной, навсегда священной, таинственной въ своемъ безсознательномъ благородствѣ. Тутъ природа, вся природа обзывается колоссальнымъ мотомъ, разоблаченнымъ въ своей непривлекательной сущности. Въ этихъ словахъ *другой* Джемсъ, съ англосаксонской примитивностью мысли, породившей явленіе дарвинизма. Чуждо звучитъ это дерзкое утвержденіе Джемса еще потому, что въ немъ онъ догматиченъ, онъ абсолютенъ, онъ трансцендентенъ и категориченъ въ полномъ несоотвѣтствіи съ общимъ, агностически-релятивистическимъ и условнымъ характеромъ прагматизма. Навсегда священная „матерія“ и „колоссальное мотовство природы“—развѣ это не *двѣ* явно-различныхъ и исключающихъ другъ друга позиціи въ отношеніи *одного и того же* предмета? Я лично не противъ чистаго импрессіонизма. Но и импрессіонизмъ долженъ быть вѣренъ себѣ и не связывать себя съ столь чуждымъ ему прагматизмомъ.

III.

Отъ общихъ характеристикъ перейдемъ къ *содержанію* прагматизма. Не будемъ поддаваться чарамъ личности Джемса, будемъ взвѣшивать мысли, какъ мысли.

Что такое прагматизмъ? Каковъ его raison d'être? Онъ хочетъ быть новымъ методомъ разрѣшенія старыхъ „проклятыхъ“ вопросовъ. Для прагматиста globus intellectualis современнаго человѣчества представляется въ видѣ чудовищнаго лабиринта, изъ котораго нужно найти выходъ. Прагматизмъ и рекомендуетъ себя, какъ прекраснаго, опытнаго и практичнаго проводника по этому лабиринту.

Аріаднина нить—въ прагматическомъ *методѣ*.

Позвольте, однако, методъ. Покажите вашъ замѣчательный, вашъ изумительный методъ. Не обманъ ли, не самообманъ ли всѣ его волшебныя свойства? Вы говорите: „прагматическій методъ—это прежде всего методъ улаживанія философскихъ споровъ, которые безъ него могли бы тянуться безъ конца"... „Прагматическій методъ пытается истолковать каждое мнѣніе, указывая на его практическія слѣдствія. Какая получится для кого-нибудь практическая разница, если принять за истину именно это мнѣніе, а не другое?.." „Теоріи становятся орудіями". Вмѣсто логической точки зрѣнія на истину направляется, какъ семидюймовое орудіе, точка зрѣнія „инструментальная". Страшно за истину!

Смыслъ приведенныхъ словъ очень простой. Давайте истину голосовать! Пустимъ ее на большинство. Баллотировочный ящикъ, вызывавшій столь благородный гнѣвъ Карлейля, съ государственной области переноситъ въ философію. Сущность мысли, ея объективная цѣнность, ея внутренняя самостоятельная жизнь и достоинство, ея божественная, свободная стихія—это насъ больше не интересуетъ. Этого больше мы не хотимъ, потому что это людей раздѣляетъ. Любопытенъ мотивъ: это людей раздѣляетъ! Господа плюралисты воспылали желаніемъ дурного единства, единства во что бы то ни стало! Господа любители конкретнаго и дифференцированнаго готовы *смазать* всѣ различія, все многообразіе духовнаго вертограда человѣчества, чтобы только установить дурной миръ. Но оставимъ желанія ихъ, оставимъ безъ разсмотрѣнія скрытыя *тенденціи* прагматистскаго *темперамента*. Спросимъ лучше, не картонный ли мечъ у нихъ въ рукахъ? Прагматическій методъ двусмысленъ и безконечно споренъ. Что такое „практическія слѣдствія"? Коперникъ сидитъ въ своей кельѣ, и господа прагматисты рѣшаютъ, что онъ недостаточно прагматиченъ. Выходитъ его сочиненіе „De revolutionibus orbium celestium", и вели-

кій прагматистъ Бэконъ Коперника игнорируетъ (это установленный фактъ). Только *потомъ* гг. прагматисты, спохватившись, заносятъ Коперника въ свои святцы. Развѣ можно учесть и предвидѣть практическую силу геніальныхъ мыслей? Практическое значеніе приходитъ post factum, а всѣ великія мысли въ свой инкубаціонный періодъ, in statu nascendi, всегда безконечно далеки отъ какого бы то ни было утилитаризма. Не говорю ужъ о подвижникахъ мысли. Даже изобрѣтатели мертвыхъ машинъ, созидатели европейской индустріи—и тѣ переживали восторги томленія, интимные страхи и радости, прежде чѣмъ гора ихъ вдохновенія рождала какую-нибудь техническую мышь. Прагматизмъ хочетъ, чтобы не было совсѣмъ этихъ горъ вдохновенной и чистой мысли, чтобы люди ремесленно порождали лишь полезныхъ, кому-то зачѣмъ-то нужныхъ прагматическихъ мышей. Но кто же будетъ констатировать „слѣдствія"? Кто будетъ судить о полезности? Прагматизмъ забываетъ, что о полезности можно и должно спорить *не менѣе*, чѣмъ объ истинѣ. Полезность столь же спорная вещь, какъ и истинность. Нужно выдумать прагматизмъ второй степени для того, чтобы положить конецъ безконечному спору о томъ, что воистину полезно, что воистину благо для человѣчества. Но споры о прагматизмѣ второй степени вызовутъ къ жизни прагматизмъ третьей степени. И такъ безъ конца. Въ благомъ порывѣ упростить, прагматизмъ прибавляетъ къ всеобщей путаницѣ еще нѣсколько безполезныхъ узловъ. Въ благомъ стремленіи споры уменьшить, прагматизмъ ихъ увеличиваетъ. Такъ, на собраніяхъ, когда хотятъ тишины, всѣ начинаютъ кричать: „тише, тише!", но шумъ не уменьшается, а растетъ. „Величайшая обязанность философа быть послѣдовательнымъ", скажемъ словами Канта, но никакъ не прагматичнымъ. Приведетъ ли послѣдовательность къ безплодному срыву, или введетъ въ „весь пламенѣющій побѣдными огнями" храмъ—это вопросъ внутренней совѣсти, это вопросъ

самоотверженнаго и безкорыстнаго исканія, а никакъ не расчетъ, никакъ не соображеніе о какой-нибудь самой далекой полезности.

Въ прагматическомъ принципѣ, какъ таковомъ, есть еще безконечно спорный моментъ. Есть „полезности", хотя и проблематичныя въ своей цѣнности, но безусловно достовѣрныя въ своей внѣшней фактичности. Можно спорить объ ихъ желательности и пригодности, но нельзя отрицать ихъ фактическаго существованія. Но вѣдь есть „полезности" и невидимыя, неосязаемыя, которыя для однихъ существуютъ, а для другихъ нѣтъ, которыя въ однихъ вызываютъ восторгъ и жизненный подъемъ, а другихъ, оставляя равнодушными, побуждаютъ строить скептическія и отрицательныя теоріи. Таковы цѣнности эстетическія, моральныя, религіозныя. Вопросъ относительно нихъ не столько въ томъ, цѣнности они или нѣтъ, сколько въ томъ, *реальны* ли онѣ; существуютъ ли онѣ in rerum natura, или же лишь въ идеалистически настроенныхъ душахъ двуногихъ мечтателей? Ихъ „полезность" для человѣчества видимо обусловлена вопросомъ объ ихъ космической реальности, а кто рѣшитъ этотъ вопросъ? У прагматизма, какъ прагматизма, нѣтъ для этого рѣшительно никакихъ данныхъ. Какъ же тогда прагматически философствовать? „Тьмы низкихъ истинъ намъ дороже насъ возвышающій обманъ"? Лишь бы этотъ обманъ „работалъ" на насъ? Но... соединимъ ли этотъ удалой романтизмъ съ трезво-реалистической идеей *приспособленія?* Прагматизмъ къ счастію далекъ отъ сознательнаго иллюзіонизма. Вселенная для прагматизма все же не фантомъ, и пусть она остается непостижимой, она и для прагматизма безусловно *реальна*, какъ *сумма условій*, въ которыхъ приходится жить человѣчеству. Не зная этихъ условій, рискуешь каждую минуту разбить себѣ голову, романтически игнорируя ихъ, каждую минуту рискуешь полетѣть въ бездну, и всѣ загадки познанія могутъ быть сведены къ одному вопросу: *каковы* эти

условія, въ *какомъ* мірѣ живемъ мы и какъ въ зависимости отъ этого приспособляться къ нему. Наука, философскія школы, міровыя религіи спорятъ именно объ этомъ и прагматизмъ очевидно не представляетъ *темы* міровыхъ, историческихъ споровъ, если думать, что этотъ вопросъ рѣшается прагматически. Этотъ вопросъ можетъ быть рѣшенъ лишь по существу и кто въ своихъ утвержденіяхъ объективно окажется правъ—лишь тотъ побѣдитъ.

Если въ глубочайшей основѣ нашего существованія лежатъ тайны Евангелія—„приспособленіе“ къ жизни должно быть однимъ; если же правъ Геккель и въ основѣ міра нѣтъ никакихъ тайнъ—приспособленіе будетъ діаметрально другимъ. „Приспособленіе“ христіанъ есть безуміе, нелѣпость для сторонниковъ секуляризованной и бездушной вселенской машины. Для христіанъ же „приспособленіе“ къ мнимой вселенной безъ тайнъ есть величайшая слѣпота, величайшая близорукость и величайшая иллюзія. Прагматизмъ хочетъ найти *средній* путь. Но нѣтъ ничего опаснѣе середины въ вопросахъ, гдѣ нужны или ледяная холодность бездушнаго „нѣтъ“, или пламенная горячность восторженнаго „да“. Папиніевскій „коридоръ“, не только противенъ, какъ образъ, но и безусловно вреденъ, какъ методъ. „Не миръ, но мечъ!“—вотъ лозунгъ всѣхъ стремящихся къ истинному единству, всѣхъ жаждущихъ вѣчнаго мира. Вопросъ о послѣднихъ условіяхъ жизни вселенной, отъ которой зависитъ вся наша прагматика, всѣ наши „дѣла“, можетъ быть разрѣшенъ лишь духовнымъ мечомъ, лишь тѣмъ таинственнымъ окомъ вселенной, которое прозрѣваетъ скрытую вѣчную правду вещей и открываетъ *истинныя* условія нашего существованія.

Истинная „прагматика“ можетъ вырастать лишь на основѣ объективнаго Логоса.

IV.

Та упрощенность и схематичность, которыми характеризуется прагматическій методъ, сказываются ярко и въ сужденіяхъ прагматизма о мыслителяхъ противоположнаго имъ направленія. Тутъ въ прагматизмѣ въ рѣшительномъ противорѣчіи съ его плюралистическимъ темпомъ обнаруживается рѣшительная наклонность къ фантастической *дихотоміи*. „Типъ „мягкій" отвлеченъ, оптимистиченъ, наклоненъ къ религіи, догматиченъ, стремится къ монизму и любитъ мечтать о свободной волѣ. Типъ „жесткій"—конкретенъ, оптимизма не проявляетъ, скептиченъ, готовъ помириться съ необходимостью, согласенъ на плюрализмъ, къ религіи имѣетъ свое отношеніе. Эту противоположность можно выразить словами „раціоналистъ" и „эмпиристъ". „Эмпиристъ"—это человѣкъ, любящій *все многообразіе фактовъ въ ихъ первобытной нетронутости и непосредственности*. „Раціоналистъ"—поклонникъ абстрактныхъ вѣчныхъ принциповъ". Читая эти слова, невольно думаешь: Боже, какая фантастика!

Гг. прагматисты съ мѣста въ карьеръ впадаютъ въ одну грандіозную ошибку, къ сожалѣнію слишкомъ распространенную не только среди прагматистовъ. Очевидно, они считаютъ за настоящіе факты лишь то, что можно пощупать рукой, понюхать носомъ, взвѣсить вѣсами или увидѣть глазами. Вся же исторія, весь психическій міръ, вся безконечно разнообразная духовная жизнь міра и человѣчества—это для нихъ не факты, или во всякомъ случаѣ—не настоящіе факты. Поэтому, говоря о физическомъ явленіи и изслѣдуя какую-нибудь рататорію, нужно быть точнымъ и строго фактичнымъ. Говоря же объ исторіи или о представителяхъ мысли—можно быть приблизительнымъ, схематичнымъ и голословнымъ.

Извлекая на свѣтъ свои дихотомическія абстракціи, прагматизмъ рѣшительно игнорируетъ столь прекрасно обслѣдо-

ванную въ XIX вѣкѣ фактическую исторію человѣческой мысли. Если мы обратимся къ *фактамъ*, мы увидимъ, что классификація Джемса оказывается для нихъ поистинѣ Прокрустовымъ ложемъ.

Куда помѣстить Эпикура? Magister voluptatis несомнѣнно типъ „жесткій". Ибо онъ „матеріалистъ", „сенсуалистъ" и „невѣрующій". Но вмѣсто пессимизма у него легкокрылый оптимизмъ, вмѣсто детерминизма—утвержденіе абсолютной свободы. Вмѣсто „плюрализма"—монизмъ. Куда помѣстить стоиковъ? Они несомнѣнно относятся къ „мягкому" типу. Ибо они „монисты", „раціоналисты", „вѣрующіе" и догматики. Но, вмѣсто оптимизма, у нихъ глубочайшій пессимизмъ, вмѣсто свободы воли—яркій детерминизмъ, вмѣсто идеализма—матеріализмъ.

Объ Эпикурѣ и стоикахъ еще можно говорить въ *терминахъ* Джемса, но о всѣхъ философахъ мистическаго направленія, о всѣхъ представителяхъ философіи Логоса въ этихъ терминахъ даже нельзя говорить, какъ нельзя въ терминахъ физики говорить о гиперфизическихъ явленіяхъ химизма.

Конкретныхъ подтвержденій дихотомическихъ абстракцій можно найти у Джемса лишь два. Съ пренебреженіемъ вспоминаетъ онъ „Теодицею" Лейбница и мелькомъ упоминаетъ „раціоналиста" Ройса.

Нѣсколько странно съ такой страстностью поминать Лейбница. Это старая, избитая тема. Всѣмъ извѣстно, что не эмпирики, а завзятый раціоналистъ и деистъ Вольтеръ въ своемъ безсмертномъ Кандидѣ пригвоздилъ „Теодицею" къ позорному столбу. Всѣмъ извѣстно также, что съ особенной силой издѣвался надъ оптимизмомъ Лейбница великій „идеалистъ" Шопенгауэръ. Кивая на Лейбница, Джемсъ хотѣлъ бы подтвердить одну глубоко несправедливую свою мысль. Ему хочется доказать и себѣ и слушателямъ, что только „эмпирики" считаются съ фактическимъ зломъ, съ

фактической неурядицей жизни, а гг. „раціоналисты“, вздымаясь въ „*νεφελοκοκυγίαν*“, парятъ въ расплывчатомъ прекраснодушіи. Лейбницу Джемсъ противополагаетъ Спенсера. „Въ любой главѣ у него слышишь живой гулъ фактовъ, онъ никогда не устаетъ приводить факты, онъ подчеркиваетъ факты, онъ всегда обращенъ лицомъ къ нимъ—и этого достаточно“. „Половина Англіи желаетъ, чтобы его похоронили въ Вестминстерскомъ аббатствѣ“.

Я раскрываю Спенсера и читаю у него слѣдующее.

Оказывается, что всѣ противорѣчія нашей жизни „временны и случайны“ [1]), ибо настанетъ эпоха, когда *нравственное* поведеніе станетъ совершенно *естественнымъ* поведеніемъ“ [2]). Идеалъ и дѣйствительность совпадутъ! .Каждый будетъ непринужденно и самопроизвольно стремиться къ симпатическимъ удовольствіямъ и будетъ ими пользоваться сполна до самаго предѣла“... [3]). Благородство и деликатность расцвѣтутъ пышнымъ цвѣтомъ. „Хотя и будетъ получаться удовольствіе отъ доставленія удовольствія другому, все-таки *сознаніе будетъ занято* не мыслью о предстоящемъ полученіи симпатическаго удовольствія, а лишь мыслью объ удовольствіи, доставленномъ другому“) [4]. Подобно тому, какъ теперь люди конкурируютъ въ эгоизмѣ, „такъ точно въ позднѣйшей стадіи“ начнется „соревнованіе альтруистическое“, при которомъ „каждый воздерживается отъ присвоенія неподлежащей доли альтруистическаго удовлетворенія“ и „каждый заботится о томъ, чтобы и другіе имѣли случай для удовлетворенія своего альтруизма“ [5]). Получится очаровательно-альтруистическій альтруизмъ альтруизма! „То, что является теперь случайнымъ и слабымъ, сдѣлается съ дальнѣйшимъ

---

[1]) Спенсеръ, Научн. осн. нравств., ч. I, § 49.
[2]) Ibid., § 47.
[3]) Ibid., § 95.
[4]) Ibid., § 97.
[5]) Ibid., § 97.

развитіемъ привычнымъ и сильнымъ и то, что характеризуетъ теперь лишь исключительно высокихъ личностей, сдѣлается подъ конецъ свойственнымъ всѣмъ и каждому“ [1]).

Bastanza! Мы видимъ теперь, гулъ *какихъ* фактовъ врывается и въ міровоззрѣніе Спенсера. Мы видимъ, что метафизическая маниловщина Лейбница находитъ себѣ прекрасную параллель и дополненіе въ позитивистической маниловщинѣ Спенсера. И Nebelkukuksheim возноситъ въ оптимистическую расплывчатость не только презрѣннаго „раціоналиста“ Лейбница, но и канонизованнаго половиной Англіи „эмпирика“ Спенсера!

Джемсу, желающему доказать, что „эмпиризмъ“ связанъ съ бо̀льшимъ чувствованіемъ зла, съ бо̀льшимъ пессимизмомъ, чѣмъ „раціонализмъ“, приходится исполнять работу Данаидъ. Мысль сама по себѣ недоказуема, ибо справедливо обратное ей. Эмпиризмъ, какъ таковой, никогда не можетъ почувствовать *трагедіи* міра, онъ *по существу* оптимистиченъ, ибо въ картинѣ дѣйствительности, рисуемой пятью внѣшними чувствами, все очень просто, ясно и „эмпирично“. Весь ужасъ, весь хаосъ, все зло, вся кошмарно-ночная сторона жизни— все это *за предѣлами* „пяти чувствъ“. И если мы взглянемъ въ исторію мысли, т.-е. если мы захотимъ провѣрить это положеніе *фактами*, мы увидимъ, что факты за насъ. Пессимизмъ, какъ міровоззрѣніе, т.-е. какъ углубленное чувствованіе зла и трагичности жизни, есть всецѣлое созданіе противниковъ „эмпиризма“: религіи и идеалистической философіи.

V.

Въ дихотомической абстракціи прагматизма самымъ высокомѣрнымъ моментомъ является превознесеніе „жесткихъ“, какъ любителей „фактовъ въ ихъ первобытной нетронутости

[1]) Ibid., § 97.

и непосредственности", и умаленіе „мягкихъ", какъ поклонниковъ лишь „абстрактныхъ и вѣчныхъ принциповъ".

Джемсъ понимаетъ, что ни факты, какъ факты, важны для внимательнаго отношенія къ дѣйствительности, а умѣніе и страсть чувствовать конкретность и неповторимую индивидуальность фактически-даннаго.

И что жъ, въ этомъ умѣньѣ и страсти „жесткіе" превосходятъ „мягкихъ"?

Я думаю, еще менѣе, чѣмъ въ пессимизмѣ. Великій и неподкупный свидѣтель умѣнія диференцированно схватывать конкретность фактически-даннаго—это *языкъ*. Сравните писанія „эмпиристовъ" и творенія „раціоналистовъ"—и сразу становится яснымъ, на чью сторону опускается чашка вѣсовъ. Произведенія Локка, Беркли, Бекона, Милля, Бэна, даже „блестящаго" Юма,—какъ холодны, какъ блѣдны, какъ скучны, какъ малокрасочны въ сравненіи съ геніальными *по языку* твореніями Платона, Шопенгауэра, Ницше или Соловьева. Прочтите одну послѣ другой „автобіографію" любителя фактовъ Милля, котораго Джемсъ хочетъ считать духовнымъ вождемъ прагматизма, и „Исповѣдь" бл. Августина, одного изъ величайшихъ представителей „мягкихъ",—и васъ до смѣшного поразитъ это глубочайшее несоотвѣтствіе. Эмпирикъ Милль, писавшій цѣлые томы объ эмпиризмѣ, объ изученіи фактовъ, о внимательномъ отношеніи къ фактически-данному,—даетъ отвлеченный скелетъ, лишенный плоти и крови, какой-то наборъ формулярныхъ событій, оффиціальное curriculum vitae, ни въ одномъ мѣстѣ не обвѣянное ароматомъ его личности, ни въ одномъ мѣстѣ не пронизанное значительностью того, что, быть можетъ, ему пришлось пережить.

А мистическая натура—Августинъ, весь стремящійся къ Богу, влюбленный лишь въ Абсолютное, пишущій лишь о божественномъ и богословскомъ, даетъ потрясающія картины тѣхъ *фактовъ*, которые ему пришлось пережить, съ несрав-

ненною яркостью живописуетъ весь *фактически*-психологическій путь своего обращенія къ Богу.

Аристотель въ сравненіи съ Платономъ яркій эмпирикъ, и Джемсъ даже готовъ считать и его прагматистомъ. Представьте же, что сочиненія Платона были бы всѣ утеряны и образъ Платона, съ его философіей пришлось бы извлекать изъ сочиненій его ученика и его детальнаго критика Аристотеля. Получилось бы что-то ужасное! вмѣсто Платона, какой-то обезображенный, безцвѣтный „идеалистъ", упорный и тупой, лишенный къ тому же всякаго литературнаго дарованія. Никакой перспективы, ни малѣйшаго намека на адекватное воспроизведеніе *фактическаго* лица.

Сравните съ этимъ любовь къ „конкретному" у Платона. Сократъ не написалъ ни единой строчки—и однакоже его внутренній образъ, его геніальная личность, даже внѣшній обликъ, съ привычками, съ костюмомъ, съ движеніями, со всей окружающей обстановкой, намъ извѣстны съ такой поразительной ясностью, съ такими деталями и съ такой конкретностью, что не всякаго современника, видѣннаго собственными глазами, мы представляемъ съ такой яркостью, какъ Сократа, чуждаго намъ по культурѣ, отдѣленнаго отъ насъ болѣе чѣмъ двумя тысячелѣтіями. А Горгій, а Протагоръ, Алкивіадъ, Аристофанъ, вся увлеченная діалектикой аѳинская молодежь—развѣ это не *зарисовано* Платономъ съ поразительною конкретностью?

Поистинѣ можно сказать, ни одному эмпирику и во снѣ не снилась такая любовь къ неразложимо-индивидуальному и фактически-конкретному, какую мы встрѣчаемъ у мистика и погруженнаго въ созерцаніе истинно сущаго,—Платона.

Прагматизмъ съ наивностью смѣшиваютъ *факты*, какъ факты, являющіеся всегда результатомъ анализа и предвзятой классификаціи, съ первобытно-нетронутой и непосредственной *дѣйствительностью*, всегда являющейся индивидуальнымъ, единственнымъ, неповторимымъ и неразложимымъ

единствомъ цѣлой серіи и запутанной комбинаціи фактовъ. Поистинѣ фактичны не факты, а *дѣйствительность*, состоящая изъ опредѣленно связанныхъ фактовъ. Естественныя науки, имѣющія дѣло лишь съ препарированными и отвлеченными отъ живой дѣйствительности фактами, по существу *схематичны*. Ни физика, ни химія, ни біологія, ни физіологія, ни астрономія—*ничего* не говорятъ объ истинныхъ и фактически совершающихся въ живой дѣйствительности процессахъ. Онѣ даютъ лишь *схемы*, которыя съ опредѣленной и существенно условной точки зрѣнія позволяютъ сводить къ нѣкоторому воображаемому единству то, что творится въ природѣ. Эта точка зрѣнія на условность науки, впервые и блестяще развитая Мальбраншемъ, все болѣе и болѣе проясняется въ философскомъ сознаніи современности, и прагматизмъ въ этомъ случаѣ, не внося ничего новаго, самъ примыкаетъ къ ней.

Прагматизмъ только не замѣчаетъ, какіе убійственные выводы получаются для эмпиризма изъ такой точки зрѣнія. „Факты“ теряютъ свою „фактичность“. Какъ препарированные, они уже не просто дѣйствительность, а нѣчто *воображаемое*. Какъ изолированные и отвлеченные отъ дѣйствительности, они становятся нереальными схемами, ведущими лишь *идеальную* жизнь въ людскихъ головахъ. Дѣйствительность ими не исчерпывается, не покрывается. Ея неизслѣдимая глубина ускользаетъ отъ какихъ бы то ни было научныхъ измѣреній.

Но эмпиризмъ,—въ какое неудобное положеніе попадаетъ онъ послѣ такого неожиданнаго поворота въ научномъ сознаніи!

Bona fide, восторженно и наивно эмпиризмъ всегда ставилъ знакъ равенства между „фактами“ и дѣйствительностью, между данными какой-нибудь науки и дѣйствительнымъ состояніемъ того объекта, надъ которымъ эта наука „схематизируетъ“. Онъ всегда принималъ схемы за послѣднее

Библиотека ООН
Академии Наук СССР

данное, за подлинно сущее—и съ увлеченіемъ строилъ „очищенныя“ „денатурированныя“ міровоззрѣнія. Теперь приходитъ уже время, когда всѣ эти „научныя“ міровоззрѣнія обличаются въ „фантастичности“, и гг. „реалисты“ прежнихъ дней, столь гордые въ своей привязанности къ фактамъ, обвиняются ни больше ни меньше, какъ въ систематически развитомъ *иллюзіонизмѣ*. Если, вмѣстѣ съ Кантомъ, переходъ за границы познанія назвать мечтательностью, то „эмпиристы“, продолжающіе научность за предѣлы науки, могутъ быть смѣло названы мечтательными „научниками“, безкрылыми и холодными, упрямыми и слѣпыми.

Роли мѣняются. „Жесткіе“, искони налегавшіе на „мягкихъ“ фактами, должны наконецъ почувствовать, что почва изъ подъ ногъ ихъ ускользаетъ. „Мягкіе“ же, искони умѣвшіе чувствовать за фактами дѣйствительность, искони кричавшіе и вопившіе о ней, искони поносимые „жесткими“ за свои взыванія, искони и съ такой любовью стремившіеся сквозь фактичность къ истинно-конкретному и индивидуальному, „мягкіе“ должны быть признаны истинными любителями дѣйствительнаго и болѣе страстными поклонниками „конкретнаго“.

Сквозь realia фактовъ современное научное сознаніе съ разныхъ сторонъ и съ все большей силой начинаетъ признавать realiora непостижимой дѣйствительности. И характерно, что эти realiora, всегда отрицавшіяся „эмпиристами“, съ несравненной силой и паѳосомъ *всегда* утверждались противниками „эмпиризма“—религіей и идеалистической философіей. Итакъ, кто же больше любитъ дѣйствительность, кто ее больше чувствуетъ: гг. поклонники „фактовъ“ или же страстные изслѣдователи „realiorum“? Мы видимъ, что, это великій вопросъ и... rira bien, qui rira le dernier!

VI.

Опуская много другихъ любопытныхъ моментовъ въ прагматическихъ концепціяхъ, я остановлюсь еще на отношеніяхъ Джемса къ абсолютному.

Эти отношенія поистинѣ исключительны и чрезвычайны! Съ виртуозностью опытнаго импрессіониста, Джемсъ въ своихъ отношеніяхъ къ абсолютному почти столь же многообразенъ (можно сказать разнообразенъ!), сколь многообразенъ тотъ религіозный опытъ (англосаксонцевъ!), которому Джемсъ посвятилъ свое блестящее и глубокое изслѣдованіе.

Къ абсолютному у Джемса не *отношеніе,* а *отношенія.* Ихъ много. И всѣ они разныя, другъ съ другомъ не связанныя.

Моменты, взаимно исключающіе, у него перемежаются съ внезапностью молніи. Въ построеніи фразы вы чувствуете приближеніе къ богохульству; еще моментъ, и сорвется кощунство,—но вотъ поворотъ, внезапный зигзагъ настроенія и Джемсъ съ быстротой курьерскаго поѣзда мчится уже къ славословію. Съ напряженіемъ вы ждете: сейчасъ будетъ „осанна", но Джемсъ, сверкнувъ потѣшнымъ англосаксонскимъ юморомъ по адресу абсолютнаго, уже возвращается къ неабсолютнымъ вещамъ.

Никакой логикой охарактеризовать и исчерпать этихъ отношеній нельзя, можно только положительно констатировать, что отношенія эти не спроста; самая интенсивность чисто-личныхъ чувствъ Джемса къ Абсолютному, непередаваемая индивидуальность его счетовъ и споровъ съ Богомъ—заставляютъ подозрѣвать, что Богомъ Джемсъ уязвленъ, что въ абсолютное Джемсъ *влюбленъ* не менѣе самаго страстнаго и самаго благочестиваго католика или православнаго.

Сдѣлавъ эту необходимую оговорку, я считаю нужнымъ все же остановиться на одномъ утвержденіи Джемса, не случайномъ и глубоко характерномъ какъ для него, такъ и для всего прагматизма.

Джемсъ говоритъ:

„Какъ въ баснѣ Езопа о больномъ львѣ, всѣ слѣды ведутъ въ берлогу Абсолютнаго. Но nulla vestigia retrorsum (ни одинъ слѣдъ не ведетъ обратно). Съ помощью Абсолютнаго вы не можете спуститься въ море конкретной дѣйствительности. Исходя изъ своего понятія объ Абсолютномъ, вы не сумѣете сдѣлать ни одного сколько-нибудь значительнаго и важнаго для нашей жизни конкретнаго вывода".

Эти слова мнѣ представляются страшно важными потому, что въ нихъ сосредоточиваются, какъ въ фокусѣ, всѣ прагматистскія „contra" не только противъ положительныхъ религій, но и противъ всякой онтологіи, противъ всякой метафизики, противъ всякой философіи Логоса,—всегда имѣющихъ дѣло прежде всего съ *Абсолютнымъ*.

Обвиненіе формулировано сильно и остроумно. Джемсъ, какъ проницательный и тонкій мыслитель, сразу уступаетъ тезисъ, всегда выставлявшійся „мягкими" и всегда съ жаромъ оспаривавшійся „жесткими". Онъ говоритъ: да, дѣйствительно, всѣ дороги ведутъ въ Римъ. Откуда ни начинать размышленіе о реальномъ, объ эмпирическомъ, неизбѣжно попадаешь въ „берлогу" Абсолютнаго. Но вотъ вопросъ: есть-ли дорога *изъ* Абсолютнаго? Можно ли Абсолютнымъ освѣтить что-нибудь въ *нашемъ* мірѣ, въ мірѣ неабсолютномъ?

Это, дѣйствительно, очень важный вопросъ. Не слишкомъ ли, однако, много беретъ на себя Джемсъ, говоря что „ни одинъ слѣдъ не ведетъ обратно". Такъ ли ужъ въ этомъ увѣренъ самъ Джемсъ? Я перелистываю нѣсколько страницъ и читаю у него слѣдующее:

„...Потребность въ вѣчномъ нравственномъ міропорядкѣ—одна изъ глубочайшихъ потребностей нашего сердца. Поэты, *живущіе, подобно Данте и Водсворту,* въ твердомъ убѣжденіи въ такомъ міропорядкѣ, *этому именно факту* обязаны необыкновенно подымающимъ духъ и ободряющимъ дѣйствіемъ своихъ произведеній".

Тогда въ чемъ же дѣло? Поистинѣ съ Джемсомъ спорить легко. Ему ничего не нужно разъяснять. Онъ самъ все понимаетъ.

Если Данте, въ своихъ пареніяхъ къ абсолютному, обогатился величайшимъ опытомъ, если свои неземныя видѣнія онъ воплотилъ въ нашихъ человѣческихъ словахъ, если его, пронизанныя Абсолютнымъ, произведенія стали „необыкновенно подымающимъ духъ“ и „ободряющимъ“ факторомъ *этой*, земной человѣческой жизни,—очевидно берлога Абсолютнаго не поглотила Данте, очевидно *его* слѣды ведутъ не только въ эту берлогу, но и *изъ* нея. Мы видимъ, что Джемсъ своими же руками блестяще разрушаетъ основанія прагматизма.

Данте подвернулся случайно. Но развѣ не всѣ поклонники абсолютнаго раздѣляютъ славу и вѣнецъ Данте? Развѣ Платонъ, подобно Прометею, не похитилъ огонь познанія съ *неба* и не зажегъ имъ *людскія* сердца? Развѣ Шопенгауэръ своими глубочайшими созерцаніями не содѣйствовалъ уничтоженію того оптимистическаго тумана, который былъ созданъ безрелигіознымъ „эмпиристическимъ“ XVIII вѣкомъ?

Каждый философъ, каждый поэтъ, каждый мистикъ, умѣвшіе найти путь къ Абсолютному, съ легкостью возвращались на „землю“—и здѣсь творили и созидали, оплодотворенные опытомъ, свои великія духовныя цѣнности. Можно, конечно, отрицать цѣнность ихъ твореній—но это не позиція Джемса. Признавая же эту цѣнность, признавая даже, что она обусловлена именно ихъ контактомъ съ міромъ Сущаго,—нельзя уже въ серіозъ разсказывать басни Езопа объ Абсолютномъ, нельзя съ такой непрагматической категоричностью говорить: nulla vestigia retrorsum.

А если взять Библію? Если взять эти колоссальныя религіозныя сооруженія, которыя именуются православіемъ, католичествомъ, протестантствомъ? Передъ этими грандіозными массовыми, тысячелѣтними шествіями не только въ Абсо-

лютное, но и *изъ* Абсолютнаго—шутка Джемса теряетъ всякій смыслъ. Правда, шутку эту Джемсъ приводитъ какъ-будто бы лишь о *философахъ* Абсолютнаго,—но въ контекстѣ ей придается несомнѣнно болѣе широкое значеніе.

Я не могу отказать себѣ въ удовольствіи указать прагматистамъ одинъ парадоксъ.

Прагматизмъ очень увѣренъ, что „чувству дѣйствительности“ они научаются у эмпиризма, что это „жесткіе“ передаютъ ему свое трезвое отношеніе къ сложности и глубинѣ жизни, что только жители „скалистыхъ Горъ“ (въ родѣ пресловутаго Геккеля), спасая отъ рабства у Абсолютнаго, даютъ возможность *эту* дѣйствительность переживать трезво и глубоко.

Только несовершеннолѣтіемъ можно объяснить эти наивныя увѣренія прагматистовъ. Я повторяю: они не успѣли еще какъ слѣдуетъ осмотрѣться въ этомъ мірѣ, и не разбираются въ своей собственной генеалогіи.

Если мы возьмемъ не фантастическихъ эмпиристовъ Джемса, а настоящихъ, извѣстныхъ намъ изъ исторіи философіи представителей эмпиризма, мы увидимъ, что всегда и вездѣ, и въ Аѳинахъ до Рождества Христова, и въ Европѣ, XVI-го, XVII, XVIII и XIX столѣтій, эмпиристы всѣми силами старались дѣйствительность обѣднить, сузить предѣлы переживаемаго, изгнать изъ сознанія все превышающее „малый разумъ“ здраваго смысла. А стремленіемъ „мягкихъ“ было всегда расширить опытъ человѣчества, углубить воспріятіе, интенсифицировать сознаніе до познанія величайшихъ тайнъ міра, вырасти и раздаться до размѣровъ безпредѣльной дѣйствительности. „Жесткіе“ всегда издѣвались не только надъ героическими усиліями „мягкихъ“, но и обливали помоями, стоящія за спинами „мягкихъ“ таинственныя тѣла христіанскихъ церквей и міровыхъ религій. Вспомнимъ только столь гордый, столь опьяненный своимъ здравымъ смысломъ XVIII вѣкъ! „Жесткіе“ всегда старались сдѣлать „эмпирическаго“

человѣка мѣрою всѣхъ вещей, „мягкіе“ всегда старались углубить человѣка до соизмѣримости съ неизмѣримой Вселенной.

Теперь времена измѣняются. Въ общемъ духовномъ кризисѣ, охватывающемъ все культурное человѣчество, всѣ прещенія и ограниченія „жесткихъ“, всѣ ихъ грозныя сооруженія на пескѣ признаются со всѣхъ сторонъ невыдерживающими внутренней, имманентной критики. Эмпиризму приходится трансформироваться. Какъ одна изъ переходныхъ формъ—является прагматизмъ. Сколько „жесткихъ“ ошибокъ забыто прагматизмомъ и какая бездна заимствована у „мягкихъ“! О своемъ родствѣ съ жесткими прагматизмъ говоритъ очень громко, о своихъ заимствованіяхъ у „мягкихъ“—стыдливо молчитъ, и не только молчитъ, но замалчиваетъ, маскируетъ ихъ. Это ужъ слишкомъ! Приходится обличать прагматистовъ въ неблагодарности.

Если въ изложеніи Джемса есть чарующая принципіальность, если отношеніе его къ жизни глубоко серіозно и можно сказать торжественно, если въ его изысканіяхъ трепещетъ скрытая страсть, если весь міръ передъ Джемсомъ стоитъ какъ нѣчто безконечно значительное и важное,—то вѣдь все это черты *религіознаго* отношенія къ міру. Эмпиризма тутъ нѣтъ и слѣда.

Принципіальное отношеніе къ данному, испытываніе вещей съ точки зрѣнія абсолютной ихъ цѣнности, пламенѣющее вопрошаніе таинственной rerum naturae, внутренняя безусловность самыхъ вопросовъ—все это есть проявленіе въ Джемсѣ того Абсолютнаго, которое культивировалось въ человѣчествѣ лишь религіей и философіей „мягкихъ“. Прагматистамъ, научившимся внутренней абсолютности запросовъ у „мягкихъ“, не слѣдовало бы игнорировать *это* свое родство гораздо болѣе близкое, чѣмъ родство съ „жесткими“,—и сохранять съ этими, еще здравствующими и могущими имъ помочь, родственниками болѣе справедливыя отношенія.

Каково же значеніе, какова цѣнность прагматизма?

Изъ всего вышеизложеннаго слѣдуетъ, что теоретическое значеніе прагматизма—очень невелико. Но значитъ ли это, что также ничтожна его философская цѣнность? Эти два понятія нужно различить.

Всякая истинная философія въ нераздѣльномъ единствѣ таитъ въ себѣ двѣ стороны: Эросъ и Логосъ. Что касается Логоса, то мы видѣли, какъ отсутствуетъ онъ въ прагматизмѣ. Прагматизмъ ничѣмъ такъ не грѣшитъ, какъ полнымъ отсутствіемъ Логоса, столь основательно забытымъ всей новой философіей. Отсюда противорѣчіе прагматизма, его идейная безплодность, отсутствіе теоретическаго творчества и... эклектизмъ.

Но не Логосомъ однимъ живетъ философія. Философія есть *любовь* къ „мудрости", жажда, исканіе, а не простое „счисленіе" аргументовъ, не простая классификація доводовъ. Истинно-философскую душу обуреваетъ страсть, *πάθος*, которую Платонъ съ незабвенной силой отождествилъ съ любовнымъ влеченіемъ, съ Эросомъ. Прагматическія увлеченія Джемса полны этимъ Эросомъ, и если въ нихъ отсутствуетъ Логосъ, зато они проникнуты философскимъ паѳосомъ, одухотворены благородной стихіей чистаго, безкорыстнаго и совсѣмъ не прагматическаго исканія. Чаруетъ и покоряетъ въ Джемсѣ именно эта скрытая сила, быть можетъ имъ не сознаваемая, и она-то обусловливаетъ, какъ это ни странно, противорѣчивость и многочисленность его позицій. Благодаря силѣ Эроса, въ немъ заключеннаго, Джемсъ *не можетъ* удовлетвориться ни одной изъ точекъ зрѣній, имѣющихся въ его сознаніи. Только что ставъ на одну, онъ мгновенно чувствуетъ ея недостаточность, спѣшитъ къ другой—и въ этомъ метаніи, въ этой неутомимой погонѣ за истиной вся прелесть и вся громадная привлекательность Джемса.

Эросъ, обуревающій Джемса, создаетъ самыя цѣнныя черты во всемъ его духовномъ обликѣ: это, во-первыхъ, острое,

тончайшее *критическое* чувствованіе условности и схематичности той картины міра, которую даютъ естественныя науки, и, во-вторыхъ, громадное *мистическое* переживаніе безконечной *значительности* міра,—непостижимой серіозности жизни.

Въ философской атмосферѣ современности, столь тяжелой отъ схоластическихъ испареній эмпиріокритизма, когеніанства, риккертіанства, имманентизма,—прагматизмъ Джемса долженъ быть привѣтствуемъ, какъ свѣжая струя чистаго воздуха. Быть можетъ онъ сыграетъ великую роль не только очистителя атмосферы. Быть можетъ ему предстоитъ глубоко взрыть почву, разрыхлить комья и приготовить современную мысль къ новымъ посѣвамъ Истины. Можно одно только сказать: самъ прагматизмъ, въ силу отсутствія въ немъ Логоса, сѣятелемъ быть не можетъ.

Эросъ въ своемъ стремленіи рождать и творить можетъ оплодотворяться лишь Логосомъ. И только философія Логоса можетъ отвѣтить тѣмъ воздыханіямъ и томленіямъ, которыми переполняется благородная душа прагматизма—Джемсъ.

БЕРКЛИ КАКЪ РОДОНАЧАЛЬНИКЪ СОВРЕМЕННАГО ИММАНЕНТИЗМА.

Пышной *Меоніи* проданы лучшія
утвари наши
Жуковскій. Отрывки изъ Иліады.

I.

Въ Philosophische Untersuchungen über das Wesen d. menschlichen Freiheit Шеллингъ говоритъ:

„Въ новой философіи отсутствуетъ понятіе *природы*".

Это парадоксальное положеніе таитъ въ себѣ глубокую мысль [1]).

Если мы подойдемъ къ новой философіи съ анализомъ съ точки зрѣнія этого положенія, мы увидимъ, что вся новая философія, въ противоположностъ античной и средневѣковой, на всемъ своемъ протяженіи и во всѣхъ своихъ представителяхъ не признаетъ *природы*, какъ *сущаго*. И, можно сказать, весь ходъ развитія, всѣ детали и изгибы основныхъ типовъ новой европейской мысли (а также новѣйшей) *предрѣшаются* этимъ непризнаніемъ.

Бэконъ и Декартъ—вотъ два генія, съ особою силою воплотившіе въ себѣ основныя тенденціи новаго мышленія и блескомъ своихъ писаній какъ бы навсегда отдѣлившіе новое время отъ античности и средневѣковья. Декартъ съ несравненною силою мысли закладываетъ основы того *меха-*

[1]) Читано pro venia legengi въ Моск. Университетѣ 10 мая 1910 г. Напечатано въ „Вопр. фил. и псих." кн. 103.

ническаго міросозерцанія, которое въ продолженіе трехъ столѣтій лишь развивается и детализируется, и которое даже въ XX вѣкѣ является основнымъ и господствующимъ типомъ научной мысли и сверхнаучныхъ построеній. Бэконъ съ огромнымъ успѣхомъ и необычайной для философа славой становится теоретикомъ и пророкомъ того практическаго завоеванія природы и утилитарнаго господства надъ нею, которое дало такіе пышные плоды въ совершенно исключительномъ и единственномъ во всей исторіи человѣчества расцвѣтѣ европейской *индустріи* и побѣдномъ шествіи *матеріальной цивилизаціи* Европы по всѣмъ странамъ свѣта.

Какъ механическое міросозерцаніе Декарта, такъ и боевая завоевательная философія Бэкона въ равной степени, хотя и съ разныхъ сторонъ, окончательно порываютъ съ *природой, какъ сущимъ*, т.-е. съ живой φύσις античности, полной органическихъ εἶδος'овъ, творческихъ энтелехій, сперматическихъ логосовъ и съ не менѣе живой natura archetupa патристики и средневѣковья, natura creata creans, которая никакъ не исчерпывается тѣмъ, что въ ней открывается человѣку, и ведетъ самостоятельную глубоко скрытую и таинственную жизнь.

„Наша главная цѣль,—говоритъ Бэконъ,—это *заставить природу служить дѣламъ и потребностямъ человѣка* [1]) для того, чтобы человѣкъ простеръ свою власть надъ природой, которая ему *принадлежитъ* по божественному дару [2]). Онъ понимаетъ, что, „только повинуясь природѣ, можно ею управлять“ [3]). Но это повиновеніе не сыновнее, а дипломатическое. Умственно приспособиться къ глубокимъ и сложнымъ процессамъ природы нужно лишь для того, чтобы завладѣть ея тайнами и даже не тайнами, а „секретами“ [4]), а завладѣвши,—

---

1) N. O. lib. II, § 31.
2) N. O. lib. I, § 129.
3) N. O. lib. I, § 129.
4) N. O. lid. II, § 8.

заставить служить. Природа, какъ субъектъ, для Бэкона не существуетъ, она лишь объектъ, изъ котораго можно черпать много открытій, а эти открытія очень полезны потому, что увеличиваютъ господство и благосостояніе Человѣчества.

Это практическое и, можно сказать, прагматическое игнорированіе природы, какъ сущаго, получаетъ теоретическое завершеніе въ механистической философіи Декарта. Если Бэкономъ природа, какъ сущее не признается фактически, то Декартъ не можетъ признать природу за сущее *принципіально.* Res cogitans непереходимою пропастью отдѣляется отъ res extensa. Res extensa,—т.-е. весь матеріальный, природный міръ, есть чистая протяженность, лишенная всякихъ энергій и всякихъ формъ дѣятельнаго существованія. Res extensa—*существенно пассивна, инертна.* Но будучи таковою, она лишена всякой *жизни въ себѣ.* Не имѣя же никакой жизни въ себѣ, природа есть чистый объектъ и ни въ какомъ смыслѣ субъектомъ, т.-е. сущимъ, признана быть не можетъ.

Какъ Бэконъ, такъ и Декартъ, участвуя—первый практически, второй теоретически — въ великомъ историческомъ *отрывѣ* отъ природы, какъ сущаго, оставались въ полномъ и сладкомъ невѣдѣніи тѣхъ разрушительныхъ слѣдствій, которыя съ неизбѣжностью вытекали изъ ихъ основныхъ прициповъ. И Бэконъ, и Декартъ даже не подозрѣвали, какую колоссальную, затяжную, многовѣковую революцію, какъ въ области мысли, такъ и въ области жизни—они *начинали* своими великими трудами. И Бэконъ, и Декартъ одинаково были увѣрены, что все остается по-старому, и природа, т.-е. внѣшній міръ, продолжаетъ существовать и вѣчно будетъ существовать такъ же непоколебимо, такъ же устойчиво и такъ же неспоримо, какъ она существовала въ ихъ сознаніи.

Въ *этомъ* они глубоко ошиблись!

Вольтеръ говоритъ: „Il y a des diables, qui ne cedent à aucun exorcisme; celui de la logique par exemple“, и какъ *ни*

хотѣлось Декарту и Бэкону, чтобы все оставалось по-старому,—діаволъ логики въ зависимости отъ основного сдвига, наиболѣе крупными глашатаями котораго были Бэконъ и Декартъ,—произвелъ въ дальнѣйшемъ развитіи философской мысли Европы цѣлый рядъ самыхъ неожиданныхъ, самыхъ парадоксальныхъ и невѣроятныхъ перемѣщеній.

Если природа не существуетъ, какъ сущее, если она пассивна, инертна въ себѣ, если она существенно-безжизненна—тогда что изъ себя представляетъ весь матеріальный міръ? Что такое та *матерія*, которая лежитъ въ основѣ всѣхъ матеріальныхъ процессовъ вселенной?

Для Декарта матерія абсолютно пассивна. Но вмѣстѣ съ тѣмъ реально и абсолютно *существуетъ*. Ведомые діаволомъ логики, окказіонализмъ и Мальбраншъ начинаютъ чувствовать затрудненіе. Если матерія только пассивна, тогда вся активность, вся дѣйствующая причинность всецѣло перемѣщается въ Бога и въ конечныхъ духовъ, надѣленныхъ свободною волей. Но тогда матерія только совокупность случайныхъ *поводовъ*. Тогда причинность матеріальныхъ процессовъ, какъ таковыхъ, окказіоналистична, т.-е. причинность эта въ себѣ не существуетъ и призрачна. Еще одинъ шагъ и призрачной окажется не только причинность матеріальныхъ процессовъ, но и сама *матерія*.

Матерія не существуетъ—вотъ послѣдовательный, парадоксальнѣйшій выводъ, неизбѣжно вытекающій изъ Бэкона-Декартовскаго отрицанія природы, какъ сущаго.

Любопытно, что неизбѣжность этого вывода, кромѣ внутренней необходимости мысли, доказывается исторически тѣмъ, что къ нему одновременно, независимо другъ отъ друга, пришли съ двухъ сторонъ три различныхъ философа:

Джонъ Норрисъ, соединявшій традиціи платонизма съ горячимъ преклоненіемъ передъ Мальбраншемъ, въ своемъ „Разсужденіи о божественной любви“ говоритъ:

„Подумайте, что за мертвая и инертная вещь матерія, насколько бѣденъ и пустъ матеріальный міръ. Это *совершенная фикція*... Человѣкъ живетъ среди иллюзій и обмановъ“ [1]).

Артуръ Кольеръ—также соединявшій увлеченіе платонизмомъ съ картезіанствомъ Мальбранша, понимая матерію, какъ чистую *внѣшность*, принципіально отрицаетъ существованіе внѣшняго, т.-е. матеріальнаго міра въ своемъ трудѣ Clavis universalis, который носитъ характерный подзаголовокъ: „Новое разысканіе истины, состоящее въ доказательствѣ несуществованія и невозможности *внѣшняго міра*“ [2]).

Геніальный епископъ клойнскій *Беркли*, внѣ всякой связи съ платонизмомъ и очевидно безъ всякаго воздѣйствія Мальбранша, въ силу одной лишь внутренней логики, въ цѣломъ рядѣ блестящихъ сочиненій побѣдоносно раскрываетъ всю нелѣпость мертваго понятія матеріи, затвердѣвшаго въ какой-то не философскій догматъ, какъ въ континентальномъ картезіанствѣ, такъ и въ англійскомъ эмпиризмѣ.

II.

Громадное, исключительное мѣсто Беркли въ развитіи новой философіи заключается именно въ томъ, что онъ къ major Декарта и Бэкона съ необыкновенной ясностью приставилъ minor своихъ глубокихъ психологическихъ и философскихъ разысканій и съ поражающей смѣлостью сдѣлалъ неизбѣжный, необходимый и въ то же время парадоксально неожиданный выводъ.

---

1) Lyon. L'idealisme en Angleterre au XVIII siécle, p. 183.

2) Clavis universalis or a new inquiry after truth, being the demonstation of the non existence of impossibility of an external world. London 1713. Эта книга стала библіографич. рѣдкостью. Эшенбахъ даетъ переводъ въ своемъ Sammlung d. vornehmsten Schriftsteller die die Wirklichkeit ihres eigenes Körpers und der ganzen Körperwelt leugnen.

Теперь нѣсколько обрисовавъ духовную почву, на которой выросла философія Беркли, мы можемъ съ большей ясностью представить основныя черты, такъ сказать, *внутренній рельефъ* его міровоззрѣнія.

Въ Беркли поражаетъ рѣдкая оригинальность и свѣжесть мысли. Еще студентомъ Trinity college'a въ краткихъ, но рѣзкихъ чертахъ набрасываетъ онъ всѣ основныя идеи своей философіи и въ самомъ концѣ замѣтокъ пишетъ:

„Къ такимъ мыслямъ я имѣлъ неизъяснимое стремленіе *съ самаго дѣтства*“ [1]).

Всѣ его сочиненія поэтому проникнуты рѣдкимъ единствомъ замысла и внутренней связанностью.

Шопенгауэръ гордо сказалъ: „моя философія подобна стовратнымъ Ѳивамъ: въ нее можно проникнуть со всѣхъ сторонъ и черезъ каждыя ворота дойти до центра“.

Если философія Беркли не имѣетъ сотни воротъ, то, кромѣ второстепенныхъ, въ ней можно отмѣтить *три* главныхъ входа, и каждый входъ дѣйствительно ведетъ къ самому центру. Это, во-первыхъ, „новая“ теорія зрѣнія, во-вторыхъ, критика отвлеченныхъ идей, въ-третьихъ, распространеніе идеальности вторичныхъ свойствъ на первичныя.

1. Въ 1709 г., т.-е. за годъ до обнародованія своего главнаго философскаго сочиненія „Трактата о началахъ человѣческаго познанія“, 24-хлѣтній Беркли выпускаетъ „Новую теорію зрѣнія“. Хотя его имматеріализмъ въ общихъ чертахъ уже сложился,—изслѣдованіе вопросовъ теоріи зрѣнія онъ хотѣлъ вести чисто научно, т.-е. внѣ связи съ своимъ общимъ философскимъ міровоззрѣніемъ. „Чтобы сдѣлать болѣе понятными принципы нашей теоріи зрѣнія, мы сочли наилучшимъ оставить въ сторонѣ *неизвѣстныя субстанціи, внѣшнія причины, агенты или силы*, не дѣлать никакихъ заключеній о вещахъ, не составляющихъ предмета нашего наблюденія, а также не дѣлать ихъ основаніемъ для какихъ-либо

[1]) Commonplace bookedit. Fraser'a p. 157.

выводовъ“ [1]). Тѣмъ интереснѣе, что *духъ времени* сказался даже въ чисто-научномъ изслѣдованіи, и результаты физіологической оптики оказались великолѣпнымъ, прочно подогнаннымъ фундаментомъ для системы абсолютнаго идеализма.

Основная мысль теоріи зрѣнія Беркли, принятая съ энтузіазмомъ и детально разработанная англійской психологіей XVIII и XIX вв., заключается въ томъ, что внѣположность матеріальнаго міра, разстояніе, величина предметовъ, положеніе ихъ въ трехмѣрномъ пространствѣ не составляютъ прямого и *первоначальнаго* объекта *зрѣнія*. Смѣна свѣтовыхъ впечатлѣній—вотъ что дано непосредственно глазу. О разстояніи и величинѣ предметовъ намъ говоритъ не зрѣніе, а *осязаніе*. Если бы слѣпой внезапно получилъ зрѣніе, онъ не могъ бы глазами различитъ куба отъ шара. Лишь ассоціируя свои точныя осязательныя ощущенія съ новыми неопредѣленными зрительными, онъ научился бы со временемъ и глазами воспринимать различіе одной фигуры отъ другой. Беркли позднѣе съ торжествомъ могъ сослаться на знаменитый опытъ съ слѣпорожденнымъ Численомъ, который подтвердилъ результаты его *психологическаго анализа*.

Что же въ такомъ случаѣ представляетъ изъ себя *зрѣніе?* Все, что даетъ зрѣніе—это не что иное, какъ въ извѣстномъ порядкѣ расположенные ряды зрительныхъ *знаковъ*, которые говорятъ намъ, что сейчасъ послѣдуютъ такія-то осязательныя ощущенія. Ничего объективнаго въ *вещахъ* зрѣніе не открываетъ. *Зрительный символизмъ* имѣетъ для Беркли лишь практическое назначеніе: оріентировать насъ въ нашихъ же осязательныхъ и другихъ ощущеніяхъ. Но осязаніе? говоритъ ли оно что-нибудь о *вещахъ*? Или же и оно символично? И оно служитъ знаками и лишь оріентируетъ?

---

[1]) The Theory of vision § 17. Grimm. Geschichte d. Erkenntnissproblems, S. 212. На русскомъ языкѣ см. обстоятельную монографію Смирнова: Философія Беркли. П. Блонскій. Ученіе Беркли о реальности Истоминъ. Религіозная философія Беркли.

Задать этотъ вопросъ, значитъ попасть въ самую сердцевину философіи Беркли.

2. Второй корень идеализма Беркли—въ его критикѣ отвлеченныхъ идей. Въ этомъ пунктѣ онъ рѣзко расходится съ Локкомъ, который полагалъ, что обладаніе общими отвлеченными идеями отличаетъ больше всего людей отъ животныхъ.

„Между всѣми ложными принципами, когда-либо признаваемыми въ мірѣ, ни одинъ не имѣлъ такого глубокаго, широко-распространеннаго и въ то же время такого вреднаго вліянія, какъ предразсудокъ, что *мы можемъ имѣть общія отвлеченныя идеи*. Это ученіе служило источникомъ большой путаницы и безчисленныхъ заблужденій во всѣхъ отрасляхъ знанія“ [1]).

Говорятъ, что, оставляя безъ вниманія отличительные признаки Петра, Якова, Ивана и удерживая лишь общее имъ, мы можемъ образовать отвлеченную идею *человѣка, человѣческой природы, человѣчности*. Постепенно же восходя по этой лѣстницѣ обобщенія, мы можемъ составить еще болѣе отвлеченныя идеи *животнаго, существа вообще* [2]).

„Обладаютъ ли другіе люди,—говоритъ Беркли,—такою чудесною способностью... объ этомъ слѣдуетъ спросить ихъ самихъ. Что касается меня, я долженъ сознаться, что *лишенъ этой способности*“ [3]).

„Для меня невозможно составить отвлеченную идею движенія, отличную отъ движущагося тѣла,—движенія, которое ни быстро, ни медленно, ни криволинейно, ни прямолинейно, и то же самое можетъ быть сказано о всѣхъ прочихъ какихъ бы то ни было отвлеченныхъ идеяхъ. Чтобы быть яснымъ, скажу, что я сознаю себя способнымъ къ

---

[1]) Princ. of hum. knowl § 6. Болѣе длинныя цитаты я привожу по переводу г-жи Дебольской.

[2]) Ibid. § 9.

[3]) Ibid. § 10.

Библіотека Имп. Харьковскаго Университета

отвлеченію въ одномъ смыслѣ, а именно, когда я разсматриваю нѣкоторыя отдѣльныя части или качества особо отъ другихъ, съ которыми они, правда, соединены въ какомъ-либо предметѣ, но безъ которыхъ они могутъ въ дѣйствительности существовать. Но я отрицаю, чтобы я могъ отвлекать одно отъ другого такія качества, которыя не могутъ существовать въ такой отдѣльности или чтобы я могъ образовывать общее понятіе, отвлекая его отъ частныхъ вышеуказаннымъ способомъ“ [1]).

Итакъ, отвлеченныя идеи есть выдумка школъ. Это слова за которыми не стоитъ никакой реальности. Но что такое ненавистная Беркли *матерія*, какъ не отвлеченная идея? Развѣ матерія какъ таковая дана въ какомъ-нибудь опытѣ? Конкретно даны лишь предметы. А матерія есть продуктъ отвлеченія, обобщенія, или—что для Беркли тождественно—*вымысла*. Матерія поэтому только nomen:—и какъ nom не таитъ въ себѣ никакого numen'a. Ея бытіе также пр зрачно, какъ призрачно бытіе треугольника, который бы бы ни равностороннимъ, ни неравностороннимъ, ни равно бедреннымъ, ни неравнобедреннымъ. Какъ всякая отвлечен ная идея, матерія полна самыхъ противорѣчивыхъ и взаимно исключающихъ опредѣленій и потому не только не можетъ быть признана существующей, но даже не можетъ быть признана *мыслимой*.

3. Третій, можно сказать самый существенный корень идеализма Беркли въ его смѣломъ распространеніи идеальности вторичныхъ качествъ на первичныя.

Еще въ древности было признано, что такія качества тѣлъ, какъ цвѣтъ, звукъ, вкусъ, существуетъ лишь въ насъ и не могутъ быть признаны объективными опредѣленіями вещей. Галилей и Декартъ приняли это какъ несомнѣнное и, слѣдуя имъ, Локкъ произвелъ извѣстное различеніе ка-

[1]) Ibid. § 10.

чествъ первичныхъ отъ качествъ вторичныхъ. Если вторичныя качества—цвѣтъ, звукъ, вкусъ, запахъ, температура—субъективны, то первичныя качества—протяженіе, плотность, фигура, движеніе, число—*транссубъективны.* Если первыя говорятъ лишь о нашей способности ощущенія, то вторыя вѣрно воспроизводятъ то, что *существуетъ въ самыхъ вещахъ.*

Беркли нашелъ различеніе это глубоко непослѣдовательнымъ. На чемъ оно основано? Почему тепло или холодъ—ощущенія субъективныя, а фигура или величина предметовъ признается за объективное? Потому ли, что тѣло, кажущееся для одной руки теплымъ, для другой кажется холоднымъ? Но развѣ *фигура* и *величина* предметовъ не кажутся различными при различномъ разстояніи или при различномъ строеніи глаза? Башня издали кажется круглой, при ближайшемъ разсмотрѣніи оказывается четыреугольной. Какая же разница между первичными качествами и вторичными? Беркли разсматриваетъ одно первичное качество за другимъ и находитъ что *никакой. Движеніе* измѣряется временемъ, время же есть данное субъективное. *Сопротивленіе* познается по тому духовному состоянію, которое оно въ насъ вызываетъ. А духовное состояніе есть опять-таки данное субъективное. Что касается *пространства,* то психологическій анализъ этой идеи въ „Новой теоріи зрѣнія“ уже показалъ, что пространство *разложимо.* Его составные элементы могутъ и должны быть сведены на данныя субъективныя.

Но если и первичныя качества субъективны, тогда что остается отъ всего матеріальнаго міра? Во что превратится вселенная, если все, рѣшительно все, что мы знаемъ о ней, есть не больше, какъ субъективная картина, вырастающая изъ нашей способности ощущенія, оплодотворенной рефлексіей и закрѣпленной привычкой?

Мы находимся уже въ самомъ центрѣ міровоззрѣнія Беркли. Діаволъ логики завелъ Беркли въ любопытныя мѣста.

III.

Въ чемъ состоитъ, чѣмъ исчерпывается существованіе матеріальныхъ вещей, т.-е. существованіе всего внѣшняго міра.

„Я говорю столъ, на которомъ пишу я, существуетъ. Это значитъ, что я вижу и осязаю его; если бы я находился внѣ моего кабинета, то также бы сказалъ, что столъ существуетъ, разумѣя тѣмъ самымъ, что находясь въ моемъ кабинетѣ, я могъ бы воспринять его или же, что какой-либо другой духъ дѣйствительно воспринимаетъ его. Здѣсь былъ запахъ—это значитъ его обоняли; былъ звукъ—значитъ его слышали; были цвѣтъ или фигура—значитъ они были восприняты зрѣніемъ или осязаніемъ“ [1]).

Въ такомъ случаѣ весь матеріальный міръ существуетъ ровно настолько, насколько воспринимается. Бытіе матеріальныхъ вещей исчерпывается ихъ воспринимаемостью. Для нихъ *быть*—значитъ *быть воспринимаемыми*. Ихъ esse математически равно ихъ percipi [2]).

Беркли умѣетъ быть смѣлымъ и первый въ исторіи новой философіи съ опредѣленностью говоритъ:

„Я считаю... что весь небесный хоръ, и все убранство земли, однимъ словомъ всѣ вещи, составляющія вселенную, не имѣютъ существованія внѣ духа“ [3]).

... „Существуетъ поразительно распространенное между людьми мнѣніе, будто дома, горы, рѣки—однимъ словомъ всѣ ощущаемые предметы имѣютъ естественное или реальное существованіе, отличное отъ ихъ воспринимаемости умомъ. Но... что такое вышеупомянутые предметы, какъ не вещи, воспринимаемыя нами въ ощущеніяхъ? и что же мы воспринимаемъ, какъ не наши собственныя идеи или ощу-

[1]) Ibid. § 3.
[2]) Ibid. § 3.
[3]) Ibid. § 6.

щенія и не будетъ ли полнымъ противорѣчіемъ допустить, что какое-либо ихъ сочетаніе существуетъ, не будучи воспринимаемымъ?“ [1]).

Но что такое въ такомъ случаѣ *матерія*, та матеріальная субстанція, которая такъ нужна была Декарту, Галилею, Локку? Которая для нѣкоторыхъ типовъ мышленія замѣнила само Абсолютное?

Беркли съ торжествомъ и желѣзной логичностью дѣлаетъ выводъ: *этой воображаемой матеріи просто не существуетъ*. Этотъ мертвый кумиръ, заставившій склониться передъ собой столько геніальныхъ головъ, есть химера, возставшая изъ небытія школьнаго отвлеченія и снова свергнутая анализомъ Беркли въ вѣчное небытіе. Съ міра какъ бы снимается тяжелый, бездушный матеріальный покровъ и все внѣшнее бытіе представляется состоящимъ изъ самаго тончайшаго матеріала: *идей*.

Для того, чтобы правильно понимать Беркли, нужно правильно понимать, что разумѣетъ онъ подъ идеями. Это ни идеи Платона, ни отвлеченныя понятія школьной философіи. Idea Беркли не репрезентативна, а презентативна. Она ничего не воспроизводитъ и ничего не повторяетъ. Она есть то, что воспринимается. Она есть неразложимо-конкретное содержаніе воспріятія. А такъ какъ воспріятіе есть тоже, что сознаваніе, то идея для Беркли есть то, что сознается. Поэтому сказать, что внѣшній міръ есть совокупность идей— для Беркли все равно, что сказать: внѣшній міръ есть *содержаніе сознанія*.

Понятно поэтому, что идеализмъ Беркли эмпирическую реальность внѣшняго міра принимаетъ ни сколько не въ меньшемъ размѣрѣ, чѣмъ это дѣлается философіей Декарта или Бэкона. Говорить, что Беркли болѣе химеричнъ, чѣмъ Декартъ или какой угодно другой представитель новой или

---

[1]) Ibid. § 4.

новѣйшей философіи, совершенно неправильно. Онъ отрицаетъ лишь то, что всей новой философіей въ принципѣ *было отвергнуто*. Къ уже совершившемуся отрицанію онъ принципіально не прибавляетъ *ни единой* капли отрицанія. Количественно не умножая отрицанія Декарта и Бэкона, Беркли даетъ ему лишь болѣе совершенную логическую форму. Умолченное онъ произноситъ вслухъ, скрытое выводитъ наружу. Беркли прекрасно сознавалъ свою полную общность въ вопросѣ о реальности внѣшняго міра, со всей современной ему философіей и потому справедливо настаивалъ, что его философія оставляетъ бытіе этого внѣшняго міра также неоспоримо, какъ... и вся новая философія.

Любопытно, что Беркли считалъ свою философію гораздо болѣе близкой *къ наивному сознанію*, чѣмъ какую бы то ни было другую философію. Онъ подчеркиваетъ много разъ эту близость и еще студентомъ пишетъ: „Не печалься. Вы не потеряете ничего ни изъ реальнаго, ни изъ химерическаго. Я стою за реальность болѣе, чѣмъ всякій другой философъ". „Во всѣхъ вопросахъ я согласенъ *съ толпой*" [1]). Онъ увѣренъ, что своимъ отрицаніемъ матеріальной субстанціи онъ противорѣчитъ только школьнымъ философамъ и, устранивъ этотъ призракъ,—такъ сказать, мѣшавшій смотрѣть на вещи *просто*,—онъ низводитъ философію съ неба отвлеченности на землю конкретной жизни и возвращаетъ ее къ наивному, естественному сознанію всего человѣчества.

„Философы теряютъ ихъ матерію, математики ихъ нечувственныя ощущенія; профаны ихъ протяженное Божество. Ради Бога скажите, что́ теряетъ остальное человѣчество?" [2]).

Но если матеріи нѣтъ, что сообщаетъ устойчивость нашимъ воспріятіямъ? Почему они не разсыпаются на рядъ безсвязныхъ видѣній, подобныхъ тѣмъ, что бываютъ въ

[1]) Common place book, p. 54. Princ. § 35.

[2]) Ibid. p. 56.

лихорадочномъ снѣ? Почему воспріятія наши закономѣрны и *предстоятъ намъ въ видѣ связной*, непрерывной картины дѣйствительности?

Доселѣ Беркли шелъ путемъ аналитической логики и общее направленіе его мысли (не говоря о деталяхъ) было необычайно послѣдовательнымъ. Скрытую трещину новой европейской мысли онъ съ неустрашимой послѣдовательностью расковырялъ до того, что кумиръ матеріи, явившейся суррогатомъ природы, какъ Сущаго, раскололся и разсыпался на куски. Но разсыпаясь въ куски, кумиръ матеріи своимъ внезапнымъ исчезновеніемъ не вовлекалъ ли Беркли въ непроходимый и безысходный *иллюзіонизмъ*? Если Беркли фактически сумѣлъ въ иллюзіонизмъ не впасть, то свою свободу отъ иллюзіонизма онъ купилъ дорогой цѣной. Въ полномъ противорѣчіи какъ съ основными тенденціями всей новой мысли, такъ и съ *τόνος*'омъ своего собственнаго философствованія, Беркли пришлось серьезно использовать *остатки того онтологизма*, который былъ основной стихіей какъ античной философіи, такъ и внутренно связанной съ нею философіи отцовъ Церкви и средневѣковья. Эти остатки онтологизма онъ почерпнулъ изъ своей личной религіозности и, не замѣтивъ всей неизмѣримой разницы этихъ двухъ стихій филосовствованія: религіознаго онтологизма и меоническаго раціонализма, онъ цѣльностью своей личности и единствомъ своей субъективнвй увѣренности слилъ воедино то, что для насъ представляется логически несоединимымъ.

Иллюзіонизмъ Беркли устранилъ очень просто. Если бытіе матеріальнаго міра исчерпывается его воспринимаемостью и въ коничномъ счетѣ безъ остатка разлагается на данныя нашего сознанія, то бытіе духовъ, носителей сознанія и субъектовъ воспріятія, есть бытіе особаго рода, бытіе истинное, безотносительное и абсолютное. Какъ центры реальнаго воленія „духи“ обладаютъ самостоятельнымъ существова-

міемъ и, пребывая прочно въ потокѣ своихъ собственныхъ внуренних состояній, сообщаютъ прочность и пребываемость тому внѣшнему міру, который является лишь закономѣрной частью этихъ внутреннихъ состояній. Но закономѣрность внѣшняго міра, строгая, необходимая, превышаетъ степень прочности и пребываемости отдѣльныхъ смертныхъ конечныхъ духовъ, и ими одними объяснена быть не можетъ.

Существуетъ *Абсолютный Духъ*, Премудрый и Всемогущій, который вызвалъ изъ небытія, какъ конечныхъ духовъ, такъ и внѣшній міръ, ими перципируемый, и какъ *Универсальное Сознаніе*, содержитъ и сохраняетъ тотъ міръ „идей", въ которомъ духи живутъ. Вся послѣдовательность нашихъ воспріятій зависитъ отъ Бога. Каждое ощущеніе наше это знакъ, символъ, по которому мы узнаемъ какъ нужно приспособливаться къ дальнѣйшимъ нашимъ ощущеніямъ. Въ существѣ весь матеріальный міръ—это *языкъ*, ознаменовательный, символическій, которымъ говоритъ съ нами Божество. Постоянство Его воли и общія направленія Его дѣятельности и сообщаютъ внѣшнему міру тѣ закомѣрности, которыя называются нами законами природы.

Беркли не остановился и на этомъ. Въ послѣдніе годы своей жизни онъ много читалъ Платона и неоплатониковъ и въ позднѣйшемъ своемъ произведеніи „Siris" существенно видоизмѣнилъ всю свою систему въ направленіи къ платонизму. Но надъ всей онтологической частью его воззрѣній исторія насмѣялась такъ же, какъ Беркли насмѣялся надъ матеріей картезіанства. Самъ Беркли считалъ главнымъ достоинствомъ своей философіи ея согласіе съ *вѣрой*, ея несокрушимое отрицаніе безвѣрія и скептицизма. Но уже Юмъ, очень высоко почитавшій Беркли, говоритъ, что своему скептицизму онъ учился у этого благочестиваго епископа; Юмъ безъ труда устранилъ все онтологическое изъ философіи Беркли и холодно сдѣлалъ изъ нея нѣсколько необходимыхъ выводовъ. Подвергнувъ „сознаніе", „душу", „лич-

ность“ точно такому же анализу, какому Беркли подвергнулъ внѣшній матеріальный міръ, и слѣдуя тому же самому *методу*, онъ пришелъ къ аналогичнымъ результатамъ: мы имѣемъ ясныя представленія только о перцепціяхъ. Душевная субстанція есть нѣчно совершенно отличное отъ перцепцій; значитъ, у насъ нѣтъ никакого познанія душевной субстанціи. Душа обращается въ „пучокъ перцепцій“. Постоянство и закономѣрность перцепцій зависитъ лишь отъ механизма ассоціацій. Въ основѣ же ассоціацій лежитъ просто *Привычка*. Беркли, отвергнувъ матерію, чтобъ придать прочность матеріальному міру, заставилъ его держаться Сознаніемъ Абсолютнаго Духа. Юмъ, устранивъ Абсолютнаго Духа, поставилъ на мѣсто Его привычку. *Чью* привычку? Привычку *чего*? Это уже не привычка съ маленькой буквы,— это Привычка съ большой буквы. На мѣстѣ *φυσις* античности съ замѣчательной послѣдовательностью мысли новая философія создаетъ пышный *мионическій миѳъ*.

IV.

Отъ Беркли, переходя къ современной имманентной философіи, мы переходимъ отъ геніальности, творчества и общихъ грандіозныхъ концепцій къ трудолюбію, кабинетной работѣ и къ детальной, методической, можно сказать, ажурной разработкѣ понятій, не созданныхъ творчески, а найденныхъ уже готовыми въ философскомъ обиходѣ новаго европейскаго мышленія.

Собственно говоря, подъ знакомъ имманентности находится почти вся *германская* философія со второй половины XIX столѣтія, за самыми немногими исключеніями. Ланге, Когенъ, Авенаріусъ, Виндельбандъ, Риккертъ—все это имманентисты чистой воды. Даже философія новѣйшаго католическаго модернизма называетъ себя имманентизмомъ. Въ большой близости къ имманентизму находится и русскій философъ Лосскій. Но я остановлюсь только на той имма-

нентной философіи, которая сама себя называетъ этимъ именемъ, которая имѣетъ четырехъ главныхъ представителей: Шуппе, Леклера, Шуберта Зольдерна, Ремке, и которая съ 1895 г. имѣла своимъ органомъ Zeitschrift für immanente Philosophie, издававшійся Кауфманомъ.

Я считаю, что всѣ главныя идеи имманентной философіи содержатся въ идеализмѣ Беркли. Но чтобы была понятна новая терминологическая форма, приданная имъ представителями имманентной философіи, мнѣ нужно сказать нѣсколько словъ о Кантѣ.

Какъ отнесся Кантъ къ меоническому міоу о матеріальной дѣйствительности, созданному новой философіей? Какъ отнесся Кантъ къ отрицанію природы, какъ Сущаго? Къ міоу онъ пріобщился, отрицаніе это принялъ не только въ полномъ объемѣ, но довелъ до послѣднихъ возможныхъ предѣловъ. Трансцендентализмъ Канта есть послѣднее, *предѣльное* звено въ отрицаніи природы, какъ Сущаго творческое созданіе новой, чрезвычайно оригинальной меонической міологемы. Производя какъ разъ *обратное* тому, что сдѣлалъ Коперникъ (это можно назвать *птоломеевскимъ подвигомъ* Канта), Кантъ создалъ необычайно глубокую систему трансцендентальнаго *антропоцентризма*. Абсолютнымъ законодателемъ и въ этомъ смыслѣ созидателемъ всей природы явился для Канта *трансцендентальный человѣкъ*. Если для Беркли внѣшній міръ обратился въ *μὴ ὄν*, т.-е. иллюзію, лишь практически нужную для развитія духовъ и вызываемую закономѣрно и съ высшими цѣлями благимъ Провидѣніемъ, то Кантъ въ „Аналитикѣ“ находитъ трансцендентальное объясненіе и этой иллюзіи, и этой закономѣрности. Природа для него вся безъ остатка исчерпывается двойной совокупностью: „*явленій*“ и „*правилъ*“. „Вообразить, что я имѣю дѣло съ природой какъ вещью самой по себѣ“, это значитъ для Канта „впасть въ недоразумѣніе“ [1]).

[1]) Proleg. § 17.

Если Беркли сказалъ: внѣшній природный міръ есть иллюзія, ибо въ себѣ не существуетъ, то Кантъ добавилъ: иллюзія *трансцендентально-необходимая*. Если, съ другой стороны, продолжая Беркли, Юмъ сказалъ, что и отдѣльное „я", т.-е. душа человѣка есть иллюзія, ибо въ себѣ не существуетъ, то Кантъ и къ этому прибавилъ— иллюзія трансцедентально-необходимая.

Идеалистическій меонизмъ Беркли и Юма, трансформируясь въ новое, безконечно усугубляется и углубляется Кантомъ.

Но это лишь благочестивыя desideria Канта. Меонизмъ по существу *невыполнимая* точка зрѣнія. На землѣ не родилось до сихъ поръ такого совершеннаго трансцендентальнаго философа, который бы не начиналъ съ чего-нибудь *даннаго* (самъ Когенъ исходитъ изъ *факта* науки) и который бы въ діалектическомъ увлеченіи незамѣтно для себя и другихъ не вдыхалъ въ себя элементы онтологизма, тончайшей атмосферой проникающаго и объемлющаго безусловно *всю* совокупность дѣйствительности. Какъ показано съ достаточной ясностью многочисленными критиками, трансцендентализмъ Канта развивался въ прямой логической зависимости отъ цѣлаго ряда совсѣмъ не трансцендентальныхъ, скорѣй трансцендентныхъ догматическихъ взглядовъ. У Канта опредѣленная гносеологическая и моральная *антропологія*. Сознаніе, меонически трактуемое какъ *только* явленіе, обладаетъ тѣмъ не менѣе сверхфеноменальной *логичностью* и сверхфеноменальной способностью различенія ноуменовъ отъ феноменовъ. То же сознаніе, какъ субъектъ морали, обладая свободой, признается реальнымъ членомъ сверхчувственнаго царства вещей въ себѣ. Къ этому нужно прибавить глубокомысленнѣйшія страницы въ „Кр. практ. раз." о „*возможной* черезъ свободу *сверхчувственной природы*", которая „предлежитъ нашему опредѣленію воли, какъ бы проектъ для рисунка" и которая есть „первообразная природа" (natura

archetypa), познаваемая нами „только въ разумѣ“ и *совпадающая* съ нашей моральной *автономіей* [1]). Этотъ неожиданный поворотъ въ глубинѣ философіи Канта къ существенному признанію природы былъ замѣченъ Шеллингомъ и сталъ исходнымъ пунктомъ его философіи.

Имманентная философія, тѣсно примыкая къ Канту, заимствуя у него свой кругъ идей и всю терминологію, отбрасываетъ его скрытый онтологизмъ и въ духѣ Фихте борется съ наиболѣе трансцендентнымъ моментомъ философіи Канта—съ понятіемъ вещи въ себѣ.

V.

Основнымъ пунктомъ имманентной философіи является отрицаніе какой бы то ни было трансцендентности. Трансцендентно все, что выходитъ за предѣлы нашего опыта, трансцендентно все, что допускается въ качествѣ предмета, существующаго *внѣ* сознанія. Это „внѣ сознанія“, говоритъ Шуппе, „означаетъ, что есть бытіе, которое въ то же время не является объектомъ мысли или воспріятія“ [2]). Тогда поднимается вопросъ, какъ можетъ бытіе, существованіе коего замыкается въ себѣ и для себя, стать объектомъ мысли или какимъ-нибудь другимъ путемъ попасть въ сознаніе (in das Bewusstsein hineinpraticirt werden)? [3]) Если это даже осуществится, то въ результатѣ получится, что въ сознаніи

---

[1]) Kr. d. pr. V. I ч. 1 отд. Одед. основ. ч. пр. раз.

[2]) Erkenntnissth. Logik. S. 34. На русскомъ языкѣ. См. Г. И. Челпановъ „Объ имманентной философіи“. Кіев. Унив. Изв. 1802 г. С. Аскольдовъ. Имманентная философія въ одномъ изъ дополнительныхъ томовъ Экц. Слов. Брокгауза. А. Вайнштейнъ. „Ученіе о реальности по Шубертъ Зольдерну“. 2-ой вып. „Философскихъ изслѣдованій. обозрѣній и пр. изд. подъ ред. Г. И. Челпанова. Г. Ланцъ. В. Шуппе и идея универсальной имманентности. Вопр. фил. и псих. кн. 100.

[3]) Erk. Log. S. 34.

имѣется содержаніе, т.-е. объектъ мысли, котораго раньше въ немъ не было. „Если это, находясь въ сознаніи, какъ содержаніе и объектъ мысли, есть познаніе, то естественно познаніе это направлено на то, что есть содержаніе сознанія“ [1]). Мы впадаемъ въ совершенную нелѣпость, если станемъ утверждать, что познаемъ въ данномъ случаѣ не то, что содержится въ сознаніи, а то, что находится внѣ его. Уже тѣмъ самымъ, что это внѣ сознанія находящееся, мы все же *мыслимъ* именно какъ таковое, какъ внѣ сознанія находящееся мы eo ipso уничтожаемъ абсолютный смыслъ слова „*внѣ*“. И самое это „внѣ“, разъ мы его мыслимъ, находится не внѣ нашей мысли, а *въ ней*. Итакъ, понятіе трансцендентнаго, какъ нѣкоего объекта, находящагося абсолютно внѣ сознанія, немыслимо какъ внутренно противорѣчивое; оно просто *не осуществимо* въ мысли, ибо это значитъ пожелать мыслить какую-нибудь вещь, *въ то же время не мысля ея* [2]).

„Бытіе,—говоритъ Леклеръ,—понятно только, какъ нѣчто такое, что гдѣ-либо мыслится, т.-е. какъ бытіе, выступающее въ качествѣ даннаго сознанія. Такимъ образомъ антитеза „мышленіе—бытіе“ превращается въ уравненіе „мышленіе бытія=мыслимое бытіе“ [3]).

Эта борьба съ трансцендентнымъ есть развитіе той самой мысли, которая вложена Беркли въ его отрицаніе „матеріи“. Беркли также нелѣпость матеріи усматривалъ въ самой немыслимости идеи чистаго объекта.

Въ связи съ отрицаніемъ трансцендентнаго,—имманентная философія посвящаетъ много вниманія вопросу объ отношеніи субъекта къ объекту. Нѣтъ субъекта безъ объекта, нѣтъ объекта безъ субъекта. „Самое раздѣленіе міра на субъектъ и объектъ, говоритъ Кауфманъ,—не эмпирично, а метафизично“ [4]). „Невозможно,—говоритъ Шуппе,—исходя

---

[1]) Ibid. S. 34.

[2]) Ibid. S. 34.

[3]) Къ монист. гносеологіи, стр. 24.

[4]) Immanente Philosophie. Erstes Buch § 109.

изъ одного (т.-е. субъекта), притти къ другому (т.-е. объекту), конструировать или дедуцировать его, ибо одно предполагаетъ другое и безъ него абсолютно не можеть быть мыслимо" [1]). Какъ понятія мышленія и бытія, субъектъ и объектъ „относятся другъ къ другу, какъ поверхность и цвѣтъ: нѣтъ поверхности безъ цвѣта, нѣтъ цвѣта безъ поверхности" [2]). Если мы возьмемъ „я" отвлеченно отъ всего содержанія сознанія, то это будетъ не конкретное существованіе, а абстрактный моментъ" [3]). „Каждое „я" только потому есть „я", что временно и пространственно опредѣленные факты составляютъ содержаніе его сознанія, а послѣдніе въ свою очередь получаютъ единство только потому, что они суть содержаніе сознанія этого „я". Я-субъектъ само себя знаетъ какъ я-объектъ. Но зная себя и въ себѣ самомъ различая „я-субъектъ" и „я-объектъ", „я абсолютно просто и есть абсолютная точка единства [4]). Шуппе согласенъ, что это совпаденіе субъекта и объекта въ „я"—загадочно, но это загадка всего міра, и онъ спѣшитъ прибавить, что безъ этого совпаденія невозможна была бы ни логика съ гносеологіей, ни какая-нибудь другая наука о существующемъ [5]).

При такой соотносительности понятій объекта и субъекта, какъ представляется имманентной философіи такъ называемый внѣшій міръ? Міръ есть сознаніе, не сознаніе Ивана или Петра, а сознаніе вообще. Онъ не продуцируется, не изводится творческимъ полаганіемъ изъ глубинъ „я". Онъ просто сознанію *данъ*, данъ во всѣхъ своихъ *связяхъ* и во всей своей цѣлокупности. Противоположенія: пространство и содержаніе пространства, форма и вещество, формы мышленія и содержанія мышленія,—Шуппе находитъ глубоко

---

[1]) Erk. Logik, S. 27, 108.
[2]) Лекперъ о. с., стр. 18.
[3]) Schuppe Grundriss d. Erk. und. Logik, S.S. 16—34.
[4]) Ibid., S. 19.
[5]) Ibid., S. 19.

абстрактными и въ чистомъ своемъ видѣ немыслимыми. „Формы мышленія могутъ быть мыслимы только при допущеніи основного представленія „мышленія“, которое въ нихъ специфицируется“ [1]). Каждый отдѣльный объектъ есть такимъ образомъ *спецификація субъекта*, и всѣ такъ называемые предметы суть не что иное, какъ нѣкоторыя сгущенія и конкретныя образованія въ основной *матеріи сознанія*, которая изнутри объемлетъ все сущее. Предметный міръ существуетъ постольку, поскольку онъ данъ сознанію и этой данностью исчерпывается.

Мы видимъ опять, какъ близки эти положенія къ основнымъ идеямъ философіи Беркли. Это искусныя варіаціи на тему: *esse-percipi*; и параллелизмъ имманентной философіи съ Берклеевскимъ идеализмомъ въ этомъ пунктѣ идетъ даже до второстепенныхъ вопросовъ. Такъ характерное и настойчивое отрицаніе пространства безъ содержанія находитъ полнѣйшую параллель въ горячей полемикѣ Беркли противъ „отвлеченной идеи“ пустого геометрическаго пространства. Понятіе „данности“, замѣнившее понятіе „продуктивности“ Канта, возвращаетъ имманентную философію какъ разъ къ тому пониманію отношенія объекта къ субъекту, который былъ данъ въ философіи Беркли. И далѣе, недифференцированное понятіе „духовъ“ вовсе не такъ чуждо имманентной философіи. Понятіе абсолютно простого „я“, въ которомъ до тожества и абсолютнаго единства совпадаютъ „я-субъектъ“ и „я-объектъ“, и которое, по признанію Шуппе, вмѣщаетъ въ себѣ *всю загадочность міра*—лишь матеріально отлично отъ Берклеевскихъ „духовъ“, формально же нарушаетъ гладкую схематичность и раціоналистическую послѣдовательность общихъ настроеній совершенно въ томъ же духѣ и въ такомъ же объемѣ, какъ субстанціальные „воспріниматели“ перцепцій Беркли.

---

1) Erk. Logik. S. 17, 72.

VI.

При общемъ параллелизмѣ самаго *типа* этихъ двухъ міровозрѣній, естественно, что имманентной философіи пришлось столкнуться съ тою же самой основной трудностью, съ которой пришлось бороться и Беркли.

Если міръ данъ сознанію и существуетъ лишь въ качествѣ и количествѣ этой данности, тогда, во-первыхъ, откуда устойчивость міра при неустойчивости сознаній, которымъ онъ данъ? и во-вторыхъ, какъ различить тогда призраки воображенія отъ реальности, какая черта отдѣляетъ субъективное отъ объективнаго, въ узкомъ смыслѣ этихъ словъ?

„Галлюцинація, отвѣчаетъ Леклеръ на второй вопросъ, принципіально дѣйствительна такъ же, какъ нормальное воспріятіе; мышленіе безумнаго предложенія... является не менѣе дѣйствительнымъ, чѣмъ образцовое мышленіе точнаго изслѣдователя“ [1]).

„*Всѣ* данныя сознанія представляютъ бытіе, дѣйствительность; существуютъ же, однако, различные виды бытія и дѣйствительности или, выражаясь образно, цѣлая скала *степеней* дѣйствительности“ [2]).

Логически этотъ вопросъ зависитъ отъ перваго, а на первый вопросъ отвѣчаетъ Шуппе своимъ ученіемъ о родовомъ „я“.

Отвлекаясь отъ конкретнаго содержанія сознанія, мы постепенно теряемъ признакъ за признакомъ, которымъ одно индивидуальное „я“ отличается отъ другого. Если отвлеченіе произвести совершенно, мы получимъ „я“ in abstracto, сознаніе родовое, которое уже не содержитъ никакого конкретнаго содержанія и потому свободно отъ всякихъ эмпирическихъ опредѣленій. Оно внѣвременно, внѣпространственно, онѣ же и внѣреально. Его нельзя встрѣтить въ

---

[1]) O. c. стр. 27.

[2]) Ibid., стр. 27.

мірѣ конкретной дѣйствительности, и тѣмъ не менѣе оно есть необходимое условіе возможности индивидуальнаго „я“; какъ абстрактно общій моментъ круглости или треугольности содержится въ каждомъ отдѣльномъ кругѣ или треугольникѣ и воспринимается вмѣстѣ съ нимъ“,—такъ родовое „я“ содержится въ индивидуальномъ, и послѣднее безъ него воспринято быть не можетъ. Это-то родовое „я“, пребывающее, неизмѣнное, сообщаетъ характеръ постоянства всѣмъ содержаніямъ отдѣльныхъ индивидуальныхъ сознаній, т.-е. предметному міру. Взаимоотношеніе между субъективно измѣнчивой частью нашего опыта и объективно постоянной т.-е. взаимоотношеніе между психическимъ и физическимъ, а также между конкретно-психическимъ и нормативно-логическимъ есть взаимоотношеніе индивидуальнаго „я“ къ родовому [1]).

Опять параллель съ Беркли. Родовое „я“—это новое имя для *тѣхъ же* трудностей, которыя заставили обратиться Беркли къ идеѣ Абсолютнаго духа, и любопытно, что имманентная философія впадаетъ въ непослѣдовательность *такою* же характера, какъ и Беркли. Прежде всего абстрактное „я“ совершенно *немыслимо* съ точки зрѣнія основоположеній имманентной философіи, ибо оно есть чистая форма, абсолютно лишенная содержанія, оно есть субъектъ, абсолютно свободный отъ всякаго отношенія къ объекту. Какъ немыслимое, оно съ точки зрѣнія имманентной философіи должно быть признано „трансцендентнымъ“, т.-е. совершенной нелѣпостью,—contradictio in se. Вундтъ называетъ родовое „я“ Шуппе платоновской *идеей* (несправедливо, ибо идея Платона онтологична, а родовое „я“ Шуппе,—меонично). *Непослѣдовательность* въ признаніи родового „я“—скорѣе напоминаетъ великую непослѣдовательность Аристотеля, основоположеніе котораго о нераздѣльности

[1]) Grundriss. S. 16—34.

матеріи и формы нарушалось признаніемъ *чистой* формы— Божества. Правда, родовое „я“ Шуппе признано не всей школой. Шубертъ-Зольдернъ энергически .его отвергаетъ. Но вѣдь и Богъ Беркли признавался лишь самимъ Беркли, и берклеянцемъ Юмомъ былъ совершенно отвергнутъ.

Мы могли бы продолжать параллели дальше. Имманентная философія съ той же трогательною увѣренностью, какъ и Беркли, гордится своей близостью къ наивному міровоззрѣнію „естественнаго“ человѣка [1]) Въ имманентной философіи существуютъ тѣ же самыя внутренно обусловленные наклоны въ сторону солипсизма, какъ и въ философіи Беркли[2]). Даже любопытное повышенное квалифицированіе себя какъ *научной*, имманентная философія въ значительной степени раздѣляетъ съ Беркли, который чувствовалъ себя очень „научнымъ“, а свою философію чрезвычайно благопріятной для развитія и процвѣтанія отдѣльныхъ наукъ.

Но, сказаннаго уже достаточно, чтобы стала ясной наша общая мысль. Если, внимая завѣту Лейбница, мы поостережемся „prendre la paille des termes pour le grain des choses“—мы увидимъ, что имманентная философія въ существенныхъ чертахъ повторяетъ философію Беркли. Ея новизна и значеніе заключаются въ томъ, что она въ новой терминологической редакціи попробовала разсказать тотъ самый меонической миѳъ о природѣ, который былъ начатъ Бэкономъ и Декартомъ, развитъ въ цѣлую систему Беркли, дополненъ Юмомъ и съ необыкновенной силой поновому пересказанъ Кантомъ. Вундтъ въ своей критической статьѣ говоритъ про имманентную философію глубокое и мѣткое

---

[1]) Schuppe. Die Bestätigung d. naiven Realismus.

[2]) Schuppe. Der Solipsismus. Zeitschrift für immanente Philosophie, 313. III Heft.

слово: „По существу дѣла это возобновленіе онтологизма". „Это *старый онтологизмъ навыворотъ*" [1]).

Но вѣдь онтологизмъ навыворотъ и есть *меонизмъ*. Имманентная философія имѣетъ тенденцію довести скрытый меонизмъ новой философіи до такой законченности, которая *формально* почти совпадаетъ уже со старымъ, какъ міръ, онтологизмомъ. Для того, чтобы совпаденіе стало и *матеріальнымъ*, достаточно изнанку перевернуть на лицо. Въ надеждѣ на возможность такого переворота, мы считаемъ, что всякія досказыванія меоническаго миѳа до конца должны быть желательны и потому, какъ Беркли въ большей степени, такъ и представители имманентной философіи въ меньшей, своей прямолинейной логичностью оказали большія услуги развитію человѣческой мысли.

---

[1]) О наивномъ и критич. реализмѣ стр. 23.

ПРИРОДА ФИЛОСОФСКАГО СОМНѢНІЯ [1]).

Пасомы Цѣлями родимыми
Къ нимъ съ трепетомъ влечемся мы
И какъ подъ солнцами незримыми
Навстрѣчу имъ цвѣтемъ изъ тьмы.
Вяч. Ивановъ. Кормчія Звѣзды

I.

Какова природа *философскаго* сомнѣнія? Въ чемъ его сущность, въ чемъ живой нервъ?

Философское сомнѣніе не можетъ быть понимаемо какъ чистый *аффектъ*. Но въ то же время оно не есть чисто *умственное* явленіе. Оно есть нѣчто такое, что не укладывается въ обычныя схемы психологическаго наименованія и требуетъ спеціальнаго анализа.

Философское сомнѣніе — это тотъ скрытый двигатель, которымъ созидаются всѣ философскія построенія, это тотъ таинственный дѣятель, который творитъ подобно невидимымъ силамъ природы. Онъ всюду, и нигдѣ въ отдѣльности. Каждая деталь мысли у каждаго истиннаго философа, проникнута изнутри философскимъ сомнѣніемъ, каждый изгибъ міровоззрѣнія имъ вызванъ, архитектурный рисунокъ всего построенія имъ вдохновленъ. И въ то же время у наиболѣе великихъ представителей философскаго сомнѣнія нѣтъ сомнѣнія какъ внѣшняго метода, какъ сознательно принятаго

---

[1]) Читано pro venia legendi въ Моск. университетѣ 10 мая 1910 г. Напечатано въ Вопр. фил. и псих. кн. 105.

шаблона. Они не скептики, они искатели. Они не обладатели мнимо неподвижной и мнимо устойчивой позиціи скептической атараксіи, они посреди всеобщаго движенія Вселенной тревожно ищутъ, стараясь разслышать таинственный ритмъ мірового становленія, разгадать скрытое Слово природы вещей. Опасно смѣшивать философское сомнѣніе съ тѣми различными видами скептическихъ *системъ*, которые намъ извѣстны изъ исторіи философіи. Между ними такое же отношеніе, какъ между Бэкономъ, который любилъ „открывать" новые методы и не зналъ, что съ ними дѣлать, и *Ньютономъ*, который методовъ не „открывалъ" и геніально умѣлъ оперировать съ ними въ реальномъ процессѣ изслѣдованія. Въ комъ больше философскаго сомнѣнія: въ „скептикѣ" Юмѣ или въ „догматикѣ" Платонѣ? Въ „скептикѣ" Бейлѣ или въ „догматикѣ" Эригенѣ? У знающихъ исторію мысли врядъ ли можетъ быть на это два отвѣта. Сомнѣніе, какъ внутренняя пламенѣющая сила философскаго испытыванія вещей и скепсисъ, какъ внѣшній остывшій результатъ сомнительныхъ разсужденій—общаго почти ничего не имѣютъ.

Чтобы опредѣлить природу философскаго сомнѣнія, необходимо въ цѣльномъ, единомъ и слитномъ переживаніи, осуществляющемъ философское сомнѣніе, хотя бы мысленно различить двѣ стороны: „что" и „какъ" сомнѣнія, его *содержаніе* и его внутреннюю живую, движущую силу. Сомнѣваются всегда въ *чемъ-нибудь* и *почему-нибудь*, т.-е. у сомнѣнія всегда есть то или иное *содержаніе* и въ то же время отъ всѣхъ другихъ переживаній, всегда тоже имѣющихъ какое-нибудь содержаніе, оно отличается какъ переживаніе sui generis, именно какъ *сомнѣніе*, а не что-нибудь иное. Это опредѣленное *качество* сомнѣнія, конституирующее его сущность и есть его чистое „*какъ*". Нечего говорить, что обѣ стороны и „что" и „какъ" сомнѣнія реально нераздѣлимы; онѣ только мысленно различимы, и не можетъ

быть сомнѣнія, ни какъ чистаго аффекта, ни какъ чистаго механическаго счисленія. Въ сомнѣніи всегда въ живомъ единствѣ и нераздѣльно слиты обѣ стороны: и „что“ и „какъ“.

Не-философское сомнѣніе, которымъ проникнуты всѣ системы древняго и новаго скептицизма [1], (я не говорю уже о сомнѣніи патологическомъ), стремится представить дѣло въ такомъ свѣтѣ, что сомнѣніе въ цѣломъ и обѣ стороны его въ частности имѣютъ лишь *отрицательную* сущность, т.-е. въ сущности не имѣютъ никакой сущности. „Что“ сомнѣнія признается лишь за *отрицаніе* всякихъ положительныхъ утвержденій (т.-е. утвердительныхъ сужденій), а „какъ“ сомнѣнія признается за *воздержаніе* [2]) отъ совершенія какихъ-нибудь положительныхъ утвержденій. Такимъ образомъ и „что“ и „какъ“ сомнѣнія признаются въ существѣ своемъ *отрицательными*.

Такъ ли это? Дѣйствительно ли сомнѣнію можетъ быть приписанъ такой характеръ?

---

[1]) См. остроумныя разсужденія о скептицизмѣ Вл. Соловьева въ „Кр. отвл.“ нач. прим. 5 къ стр. 184. Собр. Соч. т. II, стр. 314. О различеніи философскаго сомнѣнія отъ патологическаго см. Л. Лопатинъ. Положит. зад. философіи, ч. II, ст. 27—30.

[2]) Этимъ самымъ представители не-философскаго сомнѣнія раздѣляютъ по существу не отдѣлимые другъ отъ друга „что“ и „какъ“ сомнѣнія, ибо воздержаніе отъ сужденій есть уже *волевое* настроеніе, которое къ акту сужденія становится во *внѣшнее* отношеніе. Тутъ опять, какъ въ картезіанствѣ измышляется искусственная схема: „*разсудокъ* не судитъ“, „сужденія производитъ лишь *воля*“. И когда воля *рѣшитъ*, что нужно воздерживаться отъ сужденій, разсудокъ повинуется и получается блаженное состояніе скептической акаталепсіи. Говорить о надуманной искусственности такого представленія и судящей мысли нечего. Отмѣтимъ только въ высшей степени важное *родство* не-философскаго сомнѣнія съ догматомъ о чистомъ ratio, пассивномъ и стоящемъ во внѣшнемъ отношеніи къ волѣ. Скептицизмъ, какъ это ни странно, является лишь оборотной стороной, какъ бы изнанкою *раціонализма*. Подобно тому, какъ раціонализмъ предполагаетъ возможнымъ застывшее, неподвижное и статическое міровоззрѣніе, такъ и

II.

„Что“ сомнѣнія есть извѣстное содержаніе мысли. Всякая мысль осуществляетъ себя въ сужденіяхъ. Для того, чтобы „что“ сомнѣнія можно было считать состоящимъ лишь изъ отрицанія, нужно допустить возможность *чисто отрицательныхъ* сужденій. Возможны ли они?

Логика со временъ Аристотеля дѣлитъ сужденія по качеству на *утвердительныя* и *отрицательныя* [1]).

Абсолютно ли это дѣленіе? Другими словами возможно ли сужденіе, въ которомъ *ничего* бы не утверждалось и которое поэтому въ какомъ-нибудь смыслѣ не было *утвердительнымъ*? Стоитъ только задать этотъ вопросъ, чтобы ясно увидѣть, что такія сужденія, по существу самаго акта сужденія,—*невозможны*. Сужденіе, которое *ничего* не утверждаетъ, есть ничего не значащій наборъ словъ. Когда мы говоримъ: А не есть В, мы вносимъ только *поправку* въ наши общія представленія объ А. Если мы раньше думали или были наклонны думать, что А есть В, то своимъ сужденіемъ, А не есть В, мы только *грамматически* нѣчто *отрицаемъ*, по существу же, мы *утверждаемъ* новое положеніе, которое полно можно выразить такъ: но А, о которомъ мы думали, что оно есть В, на самомъ дѣлѣ *обладаетъ такими свойствами*, которыя несовмѣстимы съ В. Это полное сужденіе, по существу утвердительное, остается скрытымъ, только потому, что при каждомъ отрицательномъ сужденіи оно логически *подразумѣвается*. Наша рѣчь получила бы невозможно громоздкую форму, если бы мы это, всегда подразумѣваемое, само собой долженствовавшее быть яснымъ,

---

скептицизмъ предполагаетъ возможнымъ застывшее, неподвижное и статическое *отсутствіе* міровоззрѣнія.

1) Ἔστι δὲ εἷς πρῶτος λόγος ἀποφαντικὸς κατάφασις εἶτα ἀποφασις. De Interpr. c. 5. Zeller. Philosophie d. Griechen, 3 Auf. II B, 2 SS. 219—220.

утвердительное содержаніе каждаго отрицательнаго сужденія, облекали бы въ слова. Интуитивный характеръ живой мысли, прерывно и моментально схватывающій одно содержаніе за другимъ, переполняетъ наше мышленіе энтитемами; и, такъ называемыя, отрицательныя сужденія могутъ быть приняты за дѣйствительно отрицательныя только благодаря тому, что положительное утвержденіе о чемъ-нибудь, которое лишь ограничивается или уясняетъ „отрицательнымъ" сужденіемъ, остается у насъ *ἐν θυμῷ* [1]).

Всякое отрицаніе есть отрицаніе *опредѣленное*. Отрицается лишь то, что отрицается. *Но всегда поле отрицанія уже поля утвержденія*; сколько бы ни отрицалось, всегда область утвержденія будетъ шире. Это необходимо потому, что крайній и предѣльный случай отрицанія можетъ быть мыслимъ въ формѣ отрицанія въ P всего того, что утверждается въ S. Это случай, такъ назыв., въ древности *ἰσοσθένεια τῶν λόγων*. Объемъ отрицанія равенъ всему объему утвержденія. Но и въ этомъ случаѣ перевѣсъ все же остается за утвержденіемъ. Ибо отрицаніе, чтобы быть обоснованнымъ должно на чемъ-нибудь базироваться, а эта база уже не можетъ быть отрицательной и необходимо должна быть положительной, т.-е. утвердительной. Констатировать, что мы имѣемъ случай дѣйствительной *ἰσοσθένεια*—можно только путемъ новаго акта сужденія. Сужденіе о равенствѣ отрицанія утвержденіемъ—есть сужденіе, состоящее *внѣ* самой схемы *ἰσοσθένεια*, возвышаясь надъ ней и потому всегда утвердительное, ибо есть всегда утвержденіе *ἰσοσθένεια*. Слѣдовательно отрицаніе, будучи въ состояніи уничтожить тотъ объемъ утвержденія, который ему противостоитъ въ качествѣ субъекта въ сужденіи, способно сдѣлать это только

[1]) Если только правильно такъ объяснять происхожденіе слова *ενθυμηνα*, которое у Аристотеля имѣетъ совсѣмъ другое значеніе: *ἐνθύμημα μεν οὖν ἐστι συλλογισμὸς ἐξ εἰκότων ἢ σημείων*. Anal. pr. II, 27. Очевидно отъ слова *ἐθυμεῖσθαι*. Kappes Arist. Lexicon, S. 27.

при помощи того утвержденія, которое служитъ *основаніемъ* сужденія. И, значитъ, какое бы сужденіе ни взять, въ немъ всегда *утвержденія больше, чѣмъ отрицанія*, т.-е. по существу всякое сужденіе утверждаетъ; *всецѣло* и абсолютно отрицательныхъ сужденій не существуетъ [1]).

---

[1]) Философское сознаніе, когда оно обращено было на вопросъ объ отрицаніи, всегда рѣшало его въ указанномъ только что смыслѣ. Уже Платонъ въ „Софистѣ“ говоритъ: „Несуществующаго самого по себѣ нельзя ни правильно произнесть, ни сказать, ни схватитъ умомъ, оно и не мыслимо и не выразимо и не произносимо и безсловесно“, 238. С. Не менѣе рѣзко говоритъ Шопенгауэръ: „абсолютное ничто, дѣйствительное nihil negativum даже и не мыслимо, а каждое nihil этого рода, разсматриваемое съ болѣе высокой точки зрѣнія или подведенное подъ болѣе общее понятіе, всегда оказывается опять-таки лишь nihil privativum. Каждое *ничто* есть *ничто* лишь постольку, поскольку оно мыслимо по отношенію къ чему-нибудь другому“. М. к. в. и п. т. I, кн. IV, § 71. Въ новѣйшей логической литературѣ въ вопросѣ объ отрицаніи царитъ почти единодушіе. Зигвартъ, посвятившій отрицательнымъ сужденіямъ отдѣльную главу и много разъ къ нимъ возвращающійся говоритъ: „Не можетъ быть никакого синтеза (а безъ синтеза нѣтъ сужденія), никакого объединенія въ одно цѣлое, если субъектъ и предикатъ остаются раздѣльными и не могутъ даже вступать въ единство. Связь, которая разъединяетъ—это безсмыслица. Напротивъ, какъ въ отрицательномъ, такъ и въ утвердительномъ сужденіи собственно связка (грамматически глагольное окончаніе) имѣетъ *совершенно одинъ и тотъ же смыслъ* (к. п.): она выражаетъ соотвѣтствующее сужденію положительное отношеніе субъекта и предиката, отнесеніе предиката къ субъекту, она *должна пробуждать ту мысль, что предикатъ принадлежитъ субъекту*“ (к. п.). Логика, т. I стр. 138, русск. пер. І. Давыдова. См. также важное примѣчаніе 36. Тейхмюллеръ говоритъ: „нѣтъ такихъ представленій, которыя бы были отрицательными сами по себѣ“. Die Scheinbare und die wirkliche Welt, S. 152.

Шуппе говоритъ: „Чистое отрицаніе не мыслимо“. „Его нельзя мыслить внѣ предположенія какой-нибудь положительной обусловленности“. Erkenntnisstheoretische Logik, § 72, S. 278. „Чистаго отрицанія, говоритъ Шуппе въ другомъ мѣстѣ, т.-е. такого, которое не было бы различеніемъ одного положительнаго отъ другого, — просто нѣтъ“. Grundriss d. Erkenntnisstheo. und Logik. S. 41—42. Еще рѣшительнѣе

III.

Отсюда получается убійственный выводъ для скептицизма, какъ устойчиваго міровоззрѣнія. Любая скептическая система мыслима лишь при допущеніи, что возможна такая позиція мысли, при которой *объемъ отрицанія равенъ объему утвержденія*,—что возможна такая точка зрѣнія, при которой путемъ системы отрицательныхъ сужденій, снимается равная ей по объему система какихъ-нибудь утвердительныхъ сужденій, такъ что съ одной стороны уже больше утвердительныхъ сужденій не остается, съ другой это „сниманіе“ совершается безъ всякой помощи новыхъ утвердительныхъ сужденій. Мы видѣли, что это невозможно, невозможно съ такою же необходимостью, съ какой невозможно изъ двухъ отрицательныхъ посылокъ вывести *какое нибудь* заключеніе.

Не входя въ детальный разборъ цѣлой массы логическихъ несообразностей, вытекающихъ изъ этой основной нелѣпости скептицизма, мы въ правѣ теперь сказать, что *философское сомнѣніе*, ничего общаго не имѣя съ скептическими системами, не можетъ имѣть той противорѣчивой отрицательной сущности, которую имѣютъ эти послѣднія и должно заключать въ себѣ нѣкоторую *положительную* природу.

Всякая философія, всякая система воззрѣній (а не *чистыхъ* аффектовъ), всякая (не патологическая) интуиція есть непремѣнно группа высказанныхъ, усмотрѣнныхъ или инымъ путемъ въ мысли осуществленныхъ сужденій о томъ „нѣчто“,

говоритъ Вундтъ: „Всякое сужденіе первоначально и по природѣ своей утвердительно“. (Logik I. B, S. 201, 3 Aufl. Къ указанному примѣчанію Зигвартъ Вундъ присоединяется ibid. S. 165). Характерно для этого единодушія и то, что совсѣмъ другой стволъ новѣйшей логики въ лицѣ Джевонса. (Основы науки, стр. 43, 44). Де-Моргана (Льяръ, Англійскіе раформаторы логики въ XIX в., стр. 86), энергично утверждаетъ положительный характеръ *всякаго* сужденія.

которое всѣмъ предстоитъ, о томъ X, въ которомъ всѣ находятся, о той неизвѣстной „дѣйствительности", которая прямо или косвенно является субъектомъ *всѣхъ возможныхъ сужденій*, ибо *всѣ* сужденія состоятъ или въ предицированіи этого X, какъ субъекта, или въ предицированіи другихъ субъектовъ, *всегда обусловленныхъ* своей подчиненностью, своимъ внутреннимъ тождествомъ съ этимъ X. Но мы только что установили, что всякое сужденіе по существу утвердительно, что не можетъ быть сужденія *всецѣло* отрицательнаго. Въ такомъ случаѣ не можетъ существовать и группы сужденій, въ которой бы отрицанія было бы больше, чѣмъ утвержденія. Другими словами всякая точка зрѣнія, всякій типъ міросозерцанія или мірочувствія въ силу природы самой мысли неизбѣжно и необходимо *что-нибудь утверждаетъ объ X*, т.-е. о томъ „нѣчто", о той неизвѣстной дѣйствительности, которая, какъ сказано, прямо или косвенно предицируется въ каждомъ сужденіи. Нѣтъ *двухъ* типовъ міровоззрѣній, изъ которыхъ одно утверждаетъ, другое отрицаетъ. Это благочестивая выдумка—pia fraus, пущенная въ оборотъ скептиками, и съ удовольствіемъ поддерживаемая, такъ назыв., критицизмомъ. *Возможенъ только одинъ типъ міровоззрѣнія,— утвердительный. Всѣ* сначала что-нибудь объ X утверждаютъ, и только что-нибудь утвердивши, получаютъ возможность строить дальше системы мнимаго отрицанія истиннаго знанія (скептицизма) или системы мнимо-фатальнаго ограниченія знанія (феноменализмъ). Конечно, эти первоначальныя доскептическія (а также послѣ-скептическія и до-критическія) а также послѣ-*критическія* [1]) утвержденія такъ тщательно и заботливо скрываются отъ постороннихъ глазъ, что сами auctor'ы ихъ о нихъ *забываютъ* и съ полной невинностью невѣдѣнія сознаютъ себя истинными скептиками и истинно трансцедентальными философами. Но это послѣ всего вышесказаннаго не помѣшаетъ намъ понять *коренную* неосуществимость всѣхъ попытокъ путемъ нѣкоторыхъ скры-

тыхъ утвержденій уничтожать самую идею положительнаго знанія.

Если, какъ мы показали, всякое сужденіе по природѣ своей утвердительно, если *всякое* міровоззрѣніе, состоящее необходимо изъ группы сужденій, прежде чѣмъ начать отрицать или ограничивать, *уже* нѣчто объ X утверждаетъ, тогда существенная разница между положительными системами воззрѣній и отрицательными, съ точки зрѣнія будто бы большей критичности послѣднихъ — совершенно исчезаетъ. Тогда вся разница между ними сведется лишь къ одной *внутренней содержательности*.

Всѣмъ системамъ приходится что-нибудь утвердить. Субъектомъ этого утвержденія необходимо является то X, то неизвѣстное, тотъ загадочный міръ, который и скептиковъ, и догматиковъ, и трансцедентальныхъ философовъ окружаетъ одинаково загадочнымъ, одинаково безусловнымъ и

---

[1]) Примѣромъ до-скептическихъ утвержденій „величайшаго изъ скептиковъ“—Юма можетъ служить принятіе „напечатлѣнія“ за безусловное „что“ исходнаго пункта. Примѣромъ послѣ скептическихъ утвержденій Юма можетъ служить его энергичное отрицаніе *свободы* (въ „Изслѣдованіи“). Его скептицизмъ пришелъ къ выводу, что причинное связываніе явленій—есть дѣло привычки, и *только* привычки. Казалось бы, отсюда прямой *выводъ*: значитъ и отрицаніе свободы есть дѣло только *привычки*, покоящейся на приданіи слишкомъ большого значенія привычкѣ причинности. Но Юмъ *утверждаетъ* детерминизмъ! Это утвержденіе тѣмъ болѣе замѣчательно, что въ „Діалогахъ“ онъ отрицаетъ значеніе космологическаго доказательства именно потому, что закону причинности, какъ „привычкѣ“, нельзя признать реально метафизическаго характера. Примѣромъ до-критическихъ утвержденій Канта (чтобы не указывать массы другихъ) можетъ служить принятіе существованія математики, естествознанія и метафизики и адекватнаго познанія ихъ, за безусловное „что“ исходнаго пункта, а примѣромъ послѣ-критическихъ утвержденій Канта можетъ служить пресловутая „вещь въ себѣ“, мѣста которой нѣтъ въ „Критикѣ чистаго разума“, и которая тѣмъ не менѣе занимаетъ двѣ трети міровоззрѣнія Канта. См. „Исходный пунктъ теоретической философіи“.

непостижимымъ образомъ. Всякое утвержденіе прямо или косвенно, но всегда всецѣло относится именно къ этому X, и сужденіе, которое чего-нибудь объ этомъ X не утверждало, — прямо немыслимо, невозможно,—есть ens rationis, ens imaginationis.

X міра, одинаково передъ всѣми. Отъ него отвернуться нельзя по самой природѣ судящей мысли. Всякое утвержденіе, для смертныхъ неизбѣжное, есть та или иная *разгадка* этого X; что бы ни утверждалъ философъ, мало ли, много ли, хорошо или плохо, возвышенно или низменно, глубоко или поверхностно, наконецъ, явно или скрытно,—заданія *у всѣхъ* одинаковы.

Каковы бы ни были результаты, къ чему бы ни пришли философы—все это не можетъ превысить *величины самой задачи*, необъятности самого факта наличности Сфинкса передъ сознаніемъ человѣка, неизбѣжной данности X'а.

Размѣры загадки — есть безусловно данное, нѣчто первичное, нѣчто такое, *въ чемъ* находится мысль, чего мысль не можетъ создать уже потому, что *сама мысль есть одинъ изъ моментовъ этой загадки.* Но если такъ, тогда всякое утвержденіе (неизбѣжно утвержденіе), лежащее въ основѣ какой угодно группы сужденій объ этомъ X—(т.-е. какой угодно философіи) есть не что иное какъ разгадка вселенскаго X, есть не что иное, какъ притязаніе быть тѣмъ Словомъ, тѣмъ мудрымъ постиженіемъ, отъ котораго Сфинксъ долженъ свалиться въ бездну небытія. Священные Ѳивы, около которыхъ залегло чудовище, требуя или непрерывныхъ человѣческихъ жертвъ, или разгадки—это не есть случайное измышленіе религіозной фантазіи грековъ—это есть основной и первичный фактъ человѣческаго сознанія; это есть нѣчто безусловно присущее мысли, какъ таковой; это есть то темное основаніе, тотъ таинственный корень, изъ которыхъ оно выростаетъ и въ которыхъ оно себя находитъ въ первый же мигъ своего зарожденія.

Каково бы ни было по характеру первоначальное утвержденіе, и каковы бы ни были тѣ группы сужденій, которыя на основѣ его выростаютъ,— всѣ они неизбѣжно являясь міровой разгадкой,—*одинаково притязательны*, ибо всѣ притязаютъ быть рѣшеніемъ той задачи, размѣры которой безусловно даны и неизмѣнны. Скептики и критицисты пребываютъ въ жестокомъ самообманѣ[1]), думая, что они болѣе скромны и умѣрены въ своихъ притязаніяхъ. Дерзновенія и притязанія у *всѣхъ* одинаковы. Очевидно, дѣло не въ *величинѣ* притязаній, никогда не могущей превысить *величину* безусловно данной и при всякой мысли неизбѣжной задачи, а въ томъ *соотвѣтствіи* силъ и творческой мощи, которая существуетъ между величиной задачи, между безконечнымъ многоразличіемъ отдѣльныхъ сторонъ и видовъ міровой загадки и тѣми попытками разрѣшить задачу, которыя въ идеѣ должны всесторонне охватывать и покрывать всѣ ея безконечныя стороны.

IV.

Теперь мы можемъ подойти ближе къ опредѣленію положительной природы философскаго сомнѣнія. Его истинная задача не въ томъ, чтобы суживать рамки философскаго исканія, не въ томъ, чтобы уменьшать размѣры и величину задачи, стоящей передъ философомъ. Истинная природа

---

1) Самообманѣ, аналогичномъ тому самообману, въ которомъ живутъ воздержные „скромные“—„добросовѣстные“ люди, которые думаютъ, что они непричастны міровому грѣху, что они не относятся къ тѣмъ „всѣмъ, которые во всемъ виноваты“. Чудовище Сфинксъ, подобно міровому грѣху, тягстѣетъ надъ всѣми, и кто живетъ въ ложно-оптимистическомъ мірѣ, въ которомъ не падаетъ даже тѣнь отъ чудовища, и кто думаетъ поэтому, что Сфинкса вовсе и нѣтъ, и потому считаетъ возможнымъ пробавляться осторожнымъ скептицизмомъ,—тотъ, кромѣ логической ошибки, указанной нами, впадаетъ еще въ ложное моральное положеніе съ легкимъ оттѣнкомъ ханжества и лицемѣрія.

философскаго сомнѣнія заключается *въ вѣчно живомъ исканіи такой философіи, которая соотвѣтствовала бы размѣрамъ загадки.* Корень такого сомнѣнія въ все болѣе глубокомъ прониканіи въ сущность загадки, въ растущемъ *удивленіи* [1]) передъ противорѣчіями всего даннаго, а два ствола такого сомнѣнія—*творчество* положительныхъ взглядовъ, созиданіе все новыхъ постиженій—и идущая рука объ руку съ этимъ *критика* всѣхъ существующихъ міровоззрѣній, какъ недостаточно охватывающихъ міровую загадку, какъ недостаточно ею проникнутыхъ, какъ не вполнѣ адекватныхъ этой загадкѣ. Задача философскаго сомнѣнія чисто *положительная*: въ каждомъ данномъ вопросѣ, въ каждой детали проблемы—устранять и разбивать положительныя воззрѣнія свои или чужія лишь для того, чтобы замѣнить ихъ другими *болѣе* гибкими, *болѣе* обширными, *болѣе живыми*. Къ негативу вселенской загадки, нужно найти *позитивъ*. Ложность того или другого позитива не въ томъ, что онъ позитивъ, а въ томъ, что онъ не соотвѣтствуетъ негативу недостаточно съ нимъ считается, искаженно его воспроизводитъ. Но самая идея позитива есть та идея, безъ которой нѣтъ философіи, и всякая критика позитива какой-нибудь философской системы есть въ существѣ созиданіе новаго позитива, попытка, на почвѣ, расчищенной другими философами, возвести новое зданіе, создать новое поло-

---

[1]) Аристотель вмѣстѣ съ Платономъ совершенно справедливо считали началомъ философіи удивленіе. *διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καί νῦν καὶ τὸ πῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν.* Metaph. I, 2 982 6, 12. То же у Платона. Theat. 155 D. Zeller Phil. d. Gr. B. II, I, 515 S и B. II. 2, 162 S. Въ „изумленіи передъ міромъ"—въ „изумленіи передъ обычнымъ и обыденнымъ" видитъ начало философіи и Шопенгауеръ. (Вступительная лекція „Объ изученіи фолософіи") и В. Соловьевъ (Крит. отвл. нач. Собр. Соч. т. II, стр. 7 и 337—338. Любопытно, что Спиноза (Ethic. p. I, приложеніе къ пол. XXXVI) способности философа постигать все въ *необходимости* противополагаетъ способность глупыхъ людей всему *удивляться*. Очевидно, это уже другое удивленіе

жительное міровоззрѣніе. И только созидатели новыхъ положительныхъ міровоззрѣній, суть истинные философы. И только въ ихъ рукахъ и въ ихъ творчествѣ становятся цѣнными и годными къ употребленію тѣ „сомнѣнія“, и тѣ „ограниченія“, которыя имѣются въ скептическихъ или критическихъ системахъ воззрѣній. Въ послѣднихъ эти сомнѣнія не имѣютъ сомостоятельной, безотносительной цѣнности потому, что испорчены своей логической зависимостью отъ тѣхъ скверныхъ, скрываемыхъ позитивовъ, которые необходимо имѣются въ философскихъ карманахъ каждаго представителя архискептической, и архикритической системы воззрѣній.

Итакъ „что“ сомнѣнія состоитъ, какъ и каждый умственный актъ, въ *сравненіи* данной, готовой формы утвержденія съ тѣмъ идеально-полнымъ и совершеннымъ утвержденіемъ, которое требуется размѣрами и характеромъ вселенской загадки. Въ то время, какъ созидается утвержденіе, сомнѣніе изнутри, музыкально, проникая его, направляетъ вниманіе на *оцѣнку*, на *взвѣшиваніе*, которыя масштабомъ своимъ имѣютъ идеальное утвержденіе, лятентно содержащееся въ мысли, какъ единственной потенціи истины. Вотъ это-то взвѣшиваніе и есть истинное содержаніе сомнѣнія; оно носитъ положительную природу, ибо необходимо являясь *переходнымъ* моментомъ, оно полно сѣменами новыхъ утвержденій, оно есть *зачатіе* новыхъ болѣе совершенныхъ положительныхъ концепцій. И въ существѣ своемъ это взвѣшиваніе, эта оцѣнка есть *зарожденіе* новаго сужденія. Въ этомъ отношеніи разумъ совершенно подобенъ совѣсти, а сомнѣніе раскаянію. Раскаяніе полно *положительнаго* содержанія. Если осуществленный актъ воли, неудовлетворяетъ совѣсть, то раскаяніе, въ которомъ осуществляется неудовлетворенность совѣсти, есть не простое *отрицаніе* уже совершеннаго, а нѣкоторое *начало* новаго дѣйствія (хотя бы въ идеѣ). „Сомнѣніе“ скептиковъ такъ же относится къ

философскому сомнѣнію, какъ „отчаяніе“ къ покаянію. И поскольку отчаяніе не есть истинное отрицаніе совершеннаго (отреченіе отъ него) постольку и „сомнѣніе“ скептиковъ не есть истинное отрицаніе неудовлетворяющихъ высшаго разума утвержденій. Какъ скверное дѣйствіе истинно отрицается лишь хорошимъ дѣйствіемъ (т.-е. актомъ воли, хотя бы и чисто внутреннимъ), такъ и скверное, недостаточное утвержденіе истинно отвергается лишь новымъ актомъ сужденія, новымъ болѣе совершеннымъ и внимательнымъ утвержденіемъ. Извѣстную фразу итальянскаго ученаго i veri continuatori di una dottrina sono coloro che la negano— можно перевернуть обратно: истинно отрицать—скажемъ общѣе—какую нибудь мысль можетъ лишь тотъ, кто ее развиваетъ, кто ее *продолжаетъ*.

V.

Обратимся теперь ко второй половинѣ вопроса: какова природа скрытаго корня философскаго сомнѣнія, его подземнаго „какъ“?

Если отвлечься отъ всякаго содержанія, отъ всякаго „что“ и „почему“, въ какомъ видѣ предстанетъ намъ чистая энергія философскаго сомнѣнія, его несмѣшанное, основное *качество*? его, выражаясь прекраснымъ стоическимъ терминомъ, *τόνος*?

Статично или динамично сомнѣніе? Проспективно или ретроспективно? Куда обращено въ процессѣ философскаго испытыванія вещей: впередъ или назадъ?

Скептикамъ хотѣлось бы представить силу сомнѣнія какъ силу лишь воздержанія. Сомнѣніе обратная сторона увлеченія, созиданія, вѣры. Если творческій порывъ мысли, выходя какъ бы изъ береговъ, подымается въ своемъ увлеченіи кверху, то сила сомнѣнія вызываетъ обратный процессъ,—пониженія, задержки и остановки. Пока сомнѣніе замедляетъ, понижаетъ и останавливаетъ, оно—реальная, по-

зитивная сила. Но, осуществивъ эту функцію, оно никуда больше двигать не можетъ, ибо въ себѣ самомъ, въ сущности оно не имѣетъ и не можетъ имѣть „начала движенія“ — *ἀρχὴν τῆς κινησεως*. Подобно тормозу, существо сомнѣнія негативно. Въ себѣ самомъ оно призрачно, меонично и сила его лишь въ поѣданіи положительныхъ ростковъ мысли, но поѣдая, хотя бы безконечно, положительное, оно не пріобрѣтаетъ само положительной сущности подобно тому, какъ тощія фараоновы коровы, поѣдая, тучныхъ коровъ, остаются попрежнему тощими и безнадежно призрачными. Эта отрицательная концепція сомнѣнія можетъ ли быть принята для объясненія природы *философскаго* сомнѣнія? Не противорѣчитъ ли она его существеннымъ признакамъ?

Если *τόνος* сомнѣнія отрицателенъ, тогда *τόνος'α* у сомнѣнія просто *нѣтъ*; сомнѣнія не имѣетъ конституирующаго его качества, т.-е. сомнѣніе, какъ сомнѣнія *не существуетъ*. Этотъ нелѣпый выводъ, есть reductio ad absurdum отрицательнаго пониманія сомнѣнія. Если сила сомнѣнія существуетъ—если дѣйствительность ея въ философіи, неоспорима—сомнѣніе необходимо должно имѣть свою „специфическую энергію“, свое опредѣленное, и потому позитивное „какъ“. Еслибъ сомнѣніе будучи въ себѣ отрицательнымъ т.-е. нѣкоторымъ *μὴ ὄν*'омъ—могло поглощать въ какомъ угодно количествѣ положительные результаты философскаго изслѣдованія—оно было бы абсолютно *чудеснымъ* явленіемъ, ибо являлось бы прямымъ нарушеніемъ положенія: ex nihilo nihil fit. Тогда nihil сомнѣнія непостижимо порождало бы изъ себя тѣ реальныя силы, безъ наличности которыхъ немыслимо переведеніе реальныхъ, уже существующихъ результатовъ философскаго изслѣдованія въ чистое, абсолютное небытіе. Но nihil порождающее изъ себя реальныя силы, которыя исполнивъ свою функцію въ мірѣ реальностей, опять превращаются въ nihil т.-е. въ ничто—это или чудо, разомъ

опрокидывающее всѣ законы мышленія или фокусъ и недостойный и недостаточно ловкій.

Подобный взглядъ опирается на абсолютную *фикцію*. Тутъ сомнѣніе искусственно отвлекается отъ процессовъ познанія, становится чѣмъ-то внѣшнимъ по отношенію къ живымъ актамъ мысли, движетъ ихъ не извнутри, а извнѣ, не силой влеченія, а силой толчка. По этой концепціи, сомнѣніе трансцендентно процессу познанія — нелѣпость, подобная античному *θεὸς ἀπὸ μηχανῆς*. Какъ оно въ такомъ случаѣ движетъ познаніе? Чѣмъ познаніе движется, если сомнѣніе *внѣ* его? Если это „внѣ“ берется всерьезъ, какъ сомнѣніе можетъ измѣнить направленіе мысли? Какъ оно можетъ осуществиться? Если оно дѣйствительно *внѣ*,—остановить или измѣнить теченіе мысли оно можетъ только *насильственно*, только какъ сила внѣшняя, посторонняя, но тогда сомнѣніе есть величайшій врагъ мысли, своей наличностью просто уничтожающій мысль. Если оно дѣйствительно *внѣ*, если мысль по природѣ своей, во внутренней сути своей сомнѣнія не заключаетъ, тогда, чтобъ хранить мысль въ ея чистотѣ и свободѣ, нужно оберегать ее отъ всякаго вмѣшательства инородной стихіи сомнѣнія, совершенно такъ же, какъ нужно охранять свободную жизнь мысли отъ гнѣва отъ желчи, отъ чисто аффективнаго, т.-е. внѣшняго состоянія раздраженности.

Тогда сомнѣніе только психологично и цѣнности гносеологической представить не можетъ. Т.-е. это значитъ отрицать сомнѣніе до конца и лишать его всякаго философскаго смысла. Итакъ отрицательная концепція, созданная какъ-будто бы для упроченія сомнѣнія, на самомъ дѣлѣ сводитъ его на абсолютное „нѣтъ“, превращаетъ въ лишенное всякаго интереса и смысла nihil.

Мы должны отбросить лживую фикцію. Сомнѣніе *внутренно* связано съ мыслью. Оно не внѣ, а въ самыхъ глубинахъ мысли. Оно внутренно проникаетъ всякую *мысль*,

музыкально присутствуетъ въ самомалѣйшемъ *движеніи* мышленія; оно *имманентно* процессу познанія. Не тамъ больше сомнѣнія, гдѣ скепсиса больше, а тамъ, гдѣ сильнѣе *энергія* мысли, не тамъ сомнѣніе доведено до высшихъ степеней, гдѣ настроены очень скептично, а тамъ, гдѣ *движеніе* мысли потенцировано до молніеносныхъ сверканій. Гдѣ нѣтъ сомнѣнія—тамъ просто *нѣтъ мысли*; гдѣ содержаніе мысли не охватывается скрытымъ огнемъ сомнѣнія и не плавится имъ *непрерывно*, гдѣ мысль не течетъ *расплавленной* массой реальнаго созерцанія—тамъ нѣтъ мысли, тамъ суррогатъ, поддѣлка, воспоминаніе о мысли или предчувствіе ея,—но не сама мысль in actu, живая, божественная, спокойная или бурная, всегда горящая. Сомнѣніе, будучи имманентно актамъ познанія, будучи заложено въ самой природѣ философской мысли, есть то, чѣмъ *движется* мысль, оно есть *πρῶτον κινοῦν* философскаго мышленія. Безъ движенія нѣтъ мысли, но движется мысль сомнѣніемъ. Сомнѣніе это то внутреннее, абсолютно неотдѣлимое, имманентное мысли, *влеченіе*, которое конституируетъ философскую мысль, какъ явленіе sui generis, занимающее совершенно самостоятельное мѣсто среди другихъ типовъ человѣческой мысли и не сводимое ни на что другое.

Каково же опредѣленіе *τόνος'а* этого влеченія?

VI.

Всякое философское размышленіе стремится съ поверхности *вглубь*. То, что не затрудняетъ обычное сознаніе, то полно трудности для философа. То, что для взгляда, равнодушно скользящаго по гладкой лицевой сторонѣ даннаго, не таитъ никакихъ проблемъ, никакихъ вопросовъ, то для философскаго ока полно самыхъ неожиданныхъ поворотовъ, изгибовъ, проваловъ и увлекательной сложности. Сомнѣніе, какъ неизбѣжная составная часть философскаго размышленія, есть та сила, которая влечетъ философа къ

трудностямъ, къ *апоріямъ*, которая интенсифицируетъ философское изслѣдованіе тѣмъ, что въ самомъ простомъ и обычномъ вскрываетъ неожиданно сложныя наслоенія Х'овъ, запутанныя переплетенія неизвѣстностей. Безъ различенія Х'овъ, безъ углубленія въ трудности Неизвѣстнаго философія даже немыслима. Это прекрасно понималъ Аристотель, такъ геніально умѣвшій чувствовать философскія апоріи. Въ началѣ II-ой книги Метафизики онъ говоритъ:

„Желающимъ что-нибудь хорошо *разрѣшить* (*εὐπορῆσαι*), необходимо сначала хорошо *затрудниться* (*διαπορῆσαι*), вѣдь всякое дѣйствительное разрѣшеніе (*εὐπορία*) есть распутываніе (*Λύσις*) прежде скопившихся затрудненій (*τῶν προτερον ἀπορουμένων*). Распутывать же не могутъ тѣ, кто не позналъ узла. (*Λύειν δέ οὐκ ἐστιν ἀγνοοῦντας τὸν δεσμόν.*)". И тѣхъ, кто хочетъ философствовать, не умѣя находить трудностей и вскрывать апоріи—Аристотель не безъ ироніи сравниваетъ съ тѣми, кто хочетъ итти, неизвѣстно куда, или кто хочетъ найти неизвѣстно что [1]).

Итакъ παθος сомнѣнія прежде всего—„затрудниться", овладѣть апоріями данной проблемы, впутаться въ „узелъ", проникнуть въ детали той связанности и сложной переплетенности, которую неизбѣжно таитъ каждая вещь.

И этотъ моментъ нисхожденія, моментъ отказа мысли отъ всего, что въ ней *есть*, подвигъ самоотверженнаго сораспятія мысли трудностямъ даннаго [2]) есть моментъ необычайно характерный для самой священной сути философскаго сомнѣнія.

Тутъ въ сомнѣніи обнажается существенно-*двойственная* природа. Оно сразу и сила и слабость, и мощь и безсиліе. Нисходя и падая въ апоріи, безвольно и въ резиньяціи путаясь въ

[1]) Met. II, 1.

[2]) Нисхожденіе въ апоріи, полная резиньяція мысли—это извѣчное сораспятіе Логоса міру и выходъ изъ апорій, побѣда надъ затрудненностью—это извѣчное *воскресеніе Логоса*, явленіе въ славѣ и силѣ.

„узелъ“ даннаго, сомнѣніе какъ бы таитъ въ себѣ какую-то *нищету*, какой-то неутолимый голодъ. И въ тоже время, уже сойдя и овладѣвъ апоріями, уже впутавшись въ сложность „узла“, оно вдругъ обрѣтаетъ внутри себя силы, которыя его преображаютъ. Нищета становится изобиліемъ, алканіе насыщается. Состояніе затрудненности переходитъ въ спокойное состояніе *роста* тѣхъ философскихъ зачатій, которымъ оплодотворилось это нисхожденіе въ апоріи. Тутъ какъ бы вѣчно дѣйствителенъ въ мысли платоновскій миѳъ: въ день рожденія Афродиты Поросъ, опьяненный нектаромъ, сошелся съ Пеніей, и та зачала отъ него Эроса.

Философское сомнѣніе въ послѣднемъ опредѣленіи своемъ есть платоновскій Эросъ, сынъ Изобилія и Нищеты. Поэтому такъ подходитъ къ опредѣленію *τόνος'α* философскаго сомнѣнія то, что Платонъ говоритъ объ Эросѣ. „...Онъ всегда бѣденъ и вовсе не такъ нѣженъ и красивъ, какъ думаютъ многіе. Онъ грубъ и грязенъ, босъ и бездоменъ... имѣя природу матери онъ вѣчно терпитъ нужду. Но, по отцу, онъ стремится къ добру, красотѣ, онъ мужественъ силенъ, отваженъ... онъ всю жизнь философствуетъ (*φιλοσοφῶν διὰ παντὸς τοῦ βίου.*)... въ одинъ и тотъ же день при удачѣ цвѣтетъ и, полнится жизнью, при неудачѣ вянетъ, вновь оживая благодаря природѣ отца“... [1]).

Подобно Сократу, высшему носителю Эроса по Платону, сомнѣніе похоже на тѣхъ силеновъ, которыхъ „изображаютъ обыкновенно съ флейтами или свирѣлями въ рукахъ. Раскройте ихъ и вы найдете внутри божество“ [2]). По наружному виду, въ аспектѣ Пеніи, сомнѣніе тяжело, трудно, безобразно. Оно требуетъ только отреченія и не даетъ вза-

---

[1]) Symp. 203, D. E.

[2]) Sym. 215 B.

мѣнъ ничего. Но внутри въ аспектѣ Пороса оно таитъ величайшую силу и изобиліе. Оно волнуетъ такъ же, какъ Алкивіада Сократъ: „Когда я слышу его, мое сердце бьется сильнѣе, чѣмъ у неистовствующихъ корибантовъ, и изъ глазъ моихъ невольно льются слезы“ [1]).

Эросъ, окрыляющій философію трепетомъ и волненіемъ, и есть то божество, которое скрыто находится въ силенообразномъ сомнѣніи.

Итакъ:

Философское сомнѣніе должно быть мыслимо, какъ имманентное процессамъ познанія. И въ своемъ „что“ и въ своемъ „какъ“ оно носитъ положительную природу. По своему содержанію оно всегда есть снятіе какого-нибудь ограниченнаго утвержденія во имя безграничнаго,—идеальнаго. По своему τονος'у оно совпадаетъ съ сыномъ Пеніи и Пороса, зачатымъ въ день рожденія Афродиты [2]).

---

[1]) Symp. 215. E.

[2]) Все сказанное о сомнѣніи даже безъ mutatis mutandis относится и къ *критицизму* ибо духъ философскаго сомнѣнія и есть то, что составляетъ *сущность* критицизма; τόνος философскаго сомнѣнія *тождественъ* съ τόνος'омъ критицизма. Такимъ образомъ и въ основѣ истиннаго философскаго критицизма долженъ лежать непремѣнно Эросъ.

НѢЧТО О ЛОГОСѢ, РУССКОЙ ФИЛОСОФІИ И НАУЧНОСТИ.

По поводу новаго философскаго журнала „Логосъ".

ἔστι δ', ὡ ἐμοὶ δοκεῖ, οὐ περὶ ονόματος ἡ ἀμφισβήτησις.
Plato, Resp. VII, 533 D.

На обложкѣ изображеніе Гераклита, орнаментъ изъ Партенона и крупными греческими буквами написано: „*Λόγος*" [1]).

Что это?

Читаю статью за статьей, за крупнымъ шрифтомъ мел-

---

[1]) Напечат. въ №№ 29—32 Моск. Еженед. Эта статья вызвала много ожесточенныхъ недоумѣній отчасти выраженныхъ печатно. Въ виду центральности затронутой темы, я считаю нужнымъ кромѣ перепечатки своего отвѣта на первую статью С. Л. Франка (Р. М. 1910, IX), сдѣлать еще нѣсколько примѣчаній, которыя имѣютъ цѣль подчеркнуть прямой смыслъ моихъ утвержденій и устранить тѣ странныя перетолкованія, которыя г. Франкъ (очевидно *прослушавъ* мой „отвѣтъ") продолжаетъ развивать въ своемъ отвѣтѣ на мой отвѣтъ (Р. М. 1910 XI). Нѣкоторыя примѣчанія направлены противъ статьи А. Бѣлаго „Неославянофильство и западничество въ современной русской философской мысли". Утро Россіи № 247. Всѣ теперешнія примѣчанія и для отличія отъ прежнихъ, помѣчены буквами P. S. (Postscriptum). Я хотѣлъ бы подчеркнуть, что статья эта носитъ бѣглый характеръ, потому что написана *„по поводу"*. Но взгляды въ ней выраженные, развиваются мной и не впервый и (надѣюсь) *не въ послѣдній* разъ Поэтому опрометчиво

кій, за мелкимъ рецензіи, за рецензіями анонсъ второго выпуска и широкія обѣщанія дальнѣйшихъ многочисленныхъ благодѣяній варварскому народу русскому—и съ изумленіемъ вижу, что обманутъ во всѣхъ своихъ ожиданіяхъ: никакого Гераклита, никакого *Λογος*'а, ни одной пылинки съ священнаго Партенона.

Изъ-подъ греческой маски, наскоро и неловко одѣтой, всюду красуется знакомое: made in Germany.

Чтобы попасть въ Аѳины, необходимо „перелетѣть"

„...на крыльяхъ лебединыхъ
Двойную грань пространства и вѣковъ..."

Это далекое и трудное путешествіе составителямъ новаго философскаго альманаха показалось, очевидно, „несовременнымъ". „Крыльямъ" они предпочли билеты II-го класса, „двойной грани" русско-нѣмецкую границу, античнымъ Аѳинамъ современные: Фрейбургъ, Гейдельбергъ, Марбургъ, Вюрцбургъ и прочіе университетскіе города несвященной Германской имперіи. Запасшись тамъ философическими товарами самой послѣдней выдѣлки, они пріѣхали въ Россію и тутъ, окруженные варварствомъ, почувствовали себя носителями высшей культуры, обладателями той единой, въ себѣ согласной, столь блестяще въ Германіи разработанной, *научной философіи,* во имя которой все бывшее въ Россіи объявляется небывшимъ, все настоящее не настоящимъ, а будущее признается лишь въ той мѣрѣ, въ какой философская Россія успѣетъ запастись германскими фабри-

---

поступаютъ тѣ критики, которые считаютъ ее за какое-то окончательное credo, къ которому ничего не можетъ быть *добавлено.* Слишкомъ ясно, что это не систематическій трактатъ по всѣмъ вопросамъ теоретической философіи, а *критическая* статья, опирающаяся на рядъ, философскихъ, историческихъ и гносеологическихъ положеній, здѣсь же высказанныхъ. Я считаю, что критика всегда опирается, сознательно или безсознательно, на *положительныя* воззрѣнія и сильна лишь въ той мѣрѣ, *въ какой сильны эти воззрѣнія.* Вотъ почему, параллельно съ критической частью у меня идутъ утвержденія.

катами и преодолѣть ими, какъ нѣкимъ лѣкарствомъ, свою хаотическую, стихійную ирраціональность.

Мы вовсе не противъ свободы „передвиженія“. Всякій воленъ, особенно въ періодъ „Lehrjahre“ и „Wanderjahre“ вояжировать какъ угодно: Фрейбургъ предпочитать Аѳинамъ, Марбургъ—Александріи. Но къ чему маскарадъ? Къ чему греческая маска—величайшаго значенія—на мало значительномъ *современномъ* нѣмецкомъ лицѣ?

Скажу больше: я даже не противъ маскарада. При хорошемъ режиссерѣ и маскарадъ можетъ быть интересенъ, значителенъ, нуженъ. Къ сожалѣнію, за блѣдной, греческой маской, впопыхахъ надѣтой, составители „Логоса“ являютъ лицо угрюмое, неоживленное, скованно-проповѣдническое. У нихъ нѣтъ свободы движенія, талантливой легкости проявленія. Расинъ тоже маскарадъ. Но его „Федра“, несмотря на всю „ложноклассичность“, по справедливому признанію Достоевскаго, изваяна изъ мрамора. Составители „Логоса“ съ первой же строчки забываютъ о греческой маскѣ и „маскарадѣ“, и съ заученной тяжеловѣстностью наставляютъ, выговариваютъ, учатъ, морализируютъ, зарываютъ въ могилу живое. Они ничего не творятъ, ни въ одной изъ статей не даютъ ощутить in actu того, о чемъ говорятъ. Безконечныя пожеланія, отмежевыванія, подходы, приготовленія,— а къ чему не ясно. Это „что“—къ которому всѣ составители „Логоса“ готовятся и приступаютъ и о которомъ непрерывно говорятъ въ „будущей формѣ“—о которомъ мечтаютъ и воздыхаютъ — это таинственное „что“ ни разу не воплощается въ форму раздѣльныхъ, философски ясныхъ и уловимыхъ положеній. Оно такъ и остается невысказаннымъ. Но это невысказанное „что“ рисуется воображенію авторовъ „Логоса“ грандіознымъ, колоссальнымъ, монументальнымъ, и оно-то и питаетъ тотъ паѳосъ пренебреженія и презрительнаго невниманія, который пышно цвѣтетъ даже въ десятистрочныхъ рецензіяхъ или въ пятистрочныхъ при-

мѣчаніяхъ. Они воспѣваютъ еще не выстроенныя укрѣпленія „научной философіи“, прославляютъ ихъ еще не осуществленную несокрушимость и, какъ бы въ гипнозѣ, не замѣчаютъ смѣшного несоотвѣтствія между тѣмъ, что ими *дѣйствительно* сказано и тѣмъ, что имъ *хотѣлось бы* сказать, но что, къ сожалѣнію, ими не только не сказано, но даже и не намѣчено къ философскому выявленію въ сколько-нибудь опредѣленныхъ чертахъ. А между тѣмъ пылъ воинственнаго пренебреженія соразмѣренъ не тому, что ими сказано, а тому, что ими *не сказано*, и это составляетъ самую непріятную сторону „Логоса“. Не будь этихъ необоснованныхъ притязаній, не будь этихъ презрительно-пренебрежительныхъ взглядовъ на русскую дѣйствительность, въ ея прошломъ и настоящемъ,—появленіе „Логоса“ можно было бы только привѣтствовать: появился философскій альманахъ съ опредѣленно нѣмецкимъ направленіемъ, съ девизомъ „научная философія“. Ну и слава Богу! Ура не закричимъ, но читать будемъ съ удовольствіемъ. Къ сожалѣнію, весьма скромному и безобидному содержанію „Логоса“ претенціозно предпосылается огромная вывѣска; блѣдныя, ничѣмъ не замѣчательныя статьи вставляются въ ярко притязательныя рамки; очередной номеръ обыкновеннаго философскаго журнала, даже не талантливый по выполненію, искусственно раздувается самими авторами до степени культурнаго событія, до степени новаго важнаго факта въ историческомъ самосознаніи Россіи. Это можетъ вызвать иллюзіи, а иллюзіи, какъ иллюзіи, всегда нежелательны. Вотъ почему, вмѣсто того, чтобы ограничиться краткой рецензіей, мы пишемъ статью и подвергаемъ „Логосъ“ разбору, котораго смѣло могло бы не быть, если бы составители „Логоса“, слѣдуя своимъ собственнымъ принципамъ, ограничились только „раціональнымъ“ и не привнесли въ свое предпріятіе „ирраціональныхъ“—чтобы не сказать—нераціональныхъ мотивовъ.

I.

Начнемъ съ „маски". Многимъ она можетъ показаться по существу безобидной. Логосъ, такъ Логосъ,—не все ли равно? Что касается до меня, то если бы мнѣ насыпали между зубовъ цѣлую горсть песку и заставили его жевать, то эту операцію я бы перенесъ съ бо́льшимъ спокойствіемъ, чѣмъ священное имя Логосъ на обложкѣ новаго Альманаха.

Альманахъ подъ названіемъ „Логосъ" появляется въ центрѣ Россіи, живущей *религіей Слова*, *религіей Логоса*. Почти двѣ тысячи лѣтъ православный Востокъ таинственно носитъ въ себѣ *святыню* религіи Слова. Эта святыня утверждена и раскрыта подвигомъ величайшихъ святыхъ, начиная съ апостоловъ и ѳиваидскихъ пустынниковъ и продолжая (но не кончая) такимъ молніеноснымъ свидѣтелемъ Слова, какъ св. Серафимъ. Въ глубочайшемъ, іератическомъ молчаніи скрыта эта святыня. Она вся *подъ* землей. Какъ подземная она могла и даже должна была остаться неизвѣстной для тѣхъ, кто существующее мѣритъ простыми, такъ-сказать физіологическими глазами. И то, чего не видитъ *этими* глазами, считаетъ за несуществующее. Но эта динамическая подземная святыня православія была не разъ въ исторіи Востока предметомъ статическаго *философскаго* созерцанія. Невидимые лучи этой святыни озаряли видимымъ свѣтомъ горныя вершины христіанскаго умозрѣнія. Если по терминологіи Востока *πάντον τελειοτάτη ἡ τῶν ἁγίων φιλοσοφία*, то слѣдующую (внизъ) ступень философскаго совершенства занимаютъ тѣ, кто эту послѣднюю, уже *осуществленную* мудрость — *σοφίαν κατ' ἐνέργειαν—созерцали* умомъ, издали, какъ Обѣтованную Землю. Изъ массы великихъ творцовъ и создателей умозрительнаго богословія Востока назову болѣе крупныхъ

и замѣчательныхъ: это неизвѣстный авторъ „Ареопагитикъ", св. Максимъ Исповѣдникъ, св. Григорій Нисскій [1]).

И тутъ нельзя съ достаточной силой подчеркнуть одинъ замѣчательный фактъ: какъ только философская мысль христіанскаго Востока подходила къ созерцанію подземной святыни православія—она мгновенно и сознательно вступала въ *живую стихію Логоса*. Съ юношеской силой и неповторимой свѣжестью, осознанной эллинскими мыслителями, Логосъ становится неотъемлемой частью христіанскаго сознанія и, углубляясь, преображаясь на православномъ Востокѣ, раскидывается въ широковѣтвистое, пышное дерево глубочайшаго умозрѣнія. Когда одинъ изъ самыхъ крупныхъ философовъ Запада Эригена создаетъ свою систему, которая вызываетъ невольное изумленіе въ большинствѣ изслѣдователей, какъ непостижимое „чуго IX-го вѣка", — то это объясняется только тѣмъ, что Эригена съ геніальной чуткостью оцѣнилъ совершенное въ области мысли Востокомъ и приникъ съ священной жадностью къ „libam sacro Graecorum nectare fartam". И вся эта мудрость—сознательная и принципіально осмысленная *философія Логоса*.

---

[1]) P. S. Андрей Бѣлый почему-то увѣренъ, что по моему мнѣнію „частныя начала логической философіи осмыслены въ греческой философіи и *завершены* въ трудахъ восточныхъ Отцовъ Церкви". Ни о какой *завершенности* у меня не было рѣчи, и главное не *можетъ* быть рѣчи, ибо по основоположеніямъ христіанской философіи, Логосъ усвояется и осознается въ богочеловѣческомъ *процессѣ* исторіи, т.-е. другими словами *ни въ какомъ* пунктѣ *исторіи* (помимо личности Богочеловѣка), не можетъ быть абсолютнаго усвоенія и осознанія Логоса, и логизмъ. поэтому можетъ быть мыслимъ въ завершеніи лишь *за гранями* исторіи, Творческая задача для философа-логиста въ каждый моментъ исторіи положительно *безпредѣльна*, какъ безпредѣльна *жизнь* и какъ жизнь не можетъ быть завершена въ граняхъ времени, такъ не можетъ быть завершено и творческое осознаніе задачъ и путей жизни. Скажу А. Бѣлому: завершенностью, т.-е. дурною статичностью *хотѣла быть* (по своему заданію) философія Канта. Ибо, еслибъ „Критика чистаго разума" была произведеніемъ *удавшимся*, послѣдующимъ философамъ

Если составители „Логоса“ могли и должны были не знать мудрость Слова въ высшемъ ея аспектѣ — въ энергіи чистаго подвига и существеннаго усвоенія Предвѣчной Истины, если они съ своей точки зрѣнія имѣли условное право игнорировать эту мудрость, какъ несуществующую,—то они *обязаны* были знать *о философіи* Логоса. Пусть философія эта въ своемъ историческомъ развитіи и значеніи изслѣдована слишкомъ недостаточно, во всякомъ случаѣ далеко не соотвѣтственно своимъ истиннымъ размѣрамъ. Пусть внутренняя суть философіи Логоса остается непонятной большинству современныхъ изслѣдователей. Но ужъ не настолько она неизслѣдована, чтобы философски образованному человѣку нашего времени могло бы быть неизвѣстнымъ, *что* такое Логосъ. Исторія Логоса въ античной философіи изслѣдована съ достаточной полнотой. Христіанская философія Логоса — вотъ что *выяснено* дѣйствительно мало. Но самый фактъ дальнѣйшаго и богатаго развитія античнаго зерна Логоса на христіанской почвѣ настолько извѣстенъ, что сталъ трюизмомъ [1]).

не нашлось бы уже творческаго дѣла. Имъ бы осталось только довести до техническаго совершенства *форму* критической философіи, которая въ своемъ *содержаніи* установлена (по мысли Канта) разъ навсегда и незыблемо. Вообще каждый философъ - раціоналистъ, вслѣдствіе дурной отвлеченности, его проникающей, является *завершителемъ*, дальше котораго итти некуда. Эта черта особенно рѣзко проявляется въ Гегелѣ, который съ исключительной ослѣпленностью мнилъ свою философію окончательнымъ и предѣльнымъ звеномъ въ самосознаніи *Абсолютнаго Духа*.

[1]) Р. S. С. Франкъ говоритъ, что „античный Логосъ есть *безличная логико-метафизическая сила*“ и „не можетъ быть отождествляемъ безъ весьма большихъ ограниченій съ личнымъ христіанскимъ Логосомъ“. Я говорю, не о *тождествѣ* христіанскаго Логоса съ античнымъ, а о *развитіи* (и богатомъ развитіи) христіанскаго умозрѣнія изъ античнаго *зерна* Логоса. Что же касается *безличной логико-метафизической силы*, то я за невозможностью въ примѣчаніи производить историческое изслѣдованіе, укажу С. Франку, что онъ совершенно забываетъ

Почему же составители новаго альманаха остановились на названіи „Логосъ“? Звучное слово? Хорошая вывѣска? Но позволительно ли даже въ самой юношеской погонѣ за звучнымъ словомъ заходить такъ *далеко?* Что общаго между „Логосомъ“ Музагета и Логосомъ, имѣющимъ *свою опредѣленную, болѣе чѣмъ двухтысячелѣтнюю исторію* въ философскомъ сознаніи человѣчества? И если ничего общаго нѣтъ, допустимо ли хотя бы съ точки зрѣнія литературныхъ приличій игнорировать эту болѣе, чѣмъ двухтысячелѣтнюю исторію тѣмъ, кто считаетъ себя преимущественными носителями философской *культуры* и сторонниками не какой-нибудь, а строго-*научной* философіи? Культурность должна воспитывать уваженіе къ тысячелѣтнимъ культурнымъ фактамъ, а научность требуетъ, чтобы слова и термины, въ которыхъ факты эти закрѣпились, безъ всякой нужды, фантастически не употреблялись въ качествѣ простой литературной маски.

Логосъ въ кавычкахъ исчерпывается безъ остатка идеями кантіанства. Эпигонъ эпигоновъ, онъ съ юношеской порывистостью бѣгаетъ по старымъ дорожкамъ, проложеннымъ геніемъ Канта и трудолюбіемъ нѣмцевъ второй половины XIX-го вѣка, обращеннымъ въ любимыя мѣста философическихъ прогулокъ для всѣхъ, кто философскую одаренность отождествляетъ съ способностью и наклонностью къ ежедневной 10-часовой кабинетной работѣ.

Кантіанство есть завершеніе *раціонализма*. Въ нѣкото-

---

1) ученіе о Логосѣ *стоиковъ* 2) ученіе о Логосѣ *Филона*. У первыхъ Логосъ отождествляется съ *Божествомъ*, у второго Логоса становится *личнымъ* посредникомъ между Абсолютнымъ и міромъ. Поэтому христіанское умозрѣніе развивается съ такою же *ограничностью* изъ античнаго зерна, какъ изъ жолудя—дубъ. Поэтому нѣтъ и пропасти между античностью и христіанскимъ умозрѣніемъ, (которую хотѣлъ бы видѣть г. Франкъ), пропасти дѣйствительно отдѣляющей новую философскую мысль отъ античности.

рыхъ пунктахъ своего *личнаго* міровоззрѣнія Кантъ преодолѣвалъ раціонализмъ, и этими поворотами въ глубинѣ философіи Канта геніально воспользовался Шеллингъ, пытавшійся изъ пустыни сухого и узкаго раціонализма вывести философскую мысль Европы „въ широкое поле объективной науки".

Но кантіанство (а не міровоззрѣніе Канта) всецѣло умѣщается въ рамки раціонализма. Его единый принципъ—своеобразно осознанный, самодержавный ratio, который въ новой философіи кладется во главу угла и становится единственнымъ органомъ философскаго изслѣдованія.

Ratio есть попытка невѣрнаго и не всецѣлаго самоопредѣленія мысли. Живая стихія мысли, обладающей дѣйствительной автономіей внутренняго, ничѣмъ внѣшнимъ не обусловленнаго самоопредѣленія,—въ концепціи раціонализма превращается въ мертвую *схему сужденія*, лишенную всякой активности, всякаго внутренняго „начала движенія". „Разсудокъ не судитъ, судитъ лишь воля".—Эта формулировка Мальбранша ярко вскрываетъ самую сущность раціоналистической концепціи мысли. Будучи самъ въ себѣ неподвиженъ, лишенный внутренней жизни, не совпадающій съ дѣйствительной сущностью мысли ratio ведетъ лишь *призрачную жизнь* въ сознаніи новой философіи, какъ нѣкая аберрація, какъ неосуществленная попытка неудавшагося самоопредѣленія. Но будучи самъ въ себѣ призраченъ, ratio, становясь единственнымъ господиномъ и нераздѣльнымъ владыкой философскаго сознанія новаго времени, постепенно разрѣшаетъ всю совокупность дѣйствительности *въ призракъ*, въ непонятно закономѣрную *иллюзію*. Послѣдовательно развивая начала, заложенныя въ самой сущности новаго европейскаго мышленія, Беркли принужденъ признать матеріальную субстанцію *несуществующей*. Послѣдовательно развивая принципы философіи Беркли, Юмъ съ неизбѣжной логичностью приходитъ къ признанію, что душевная субстанція

не существуетъ совершенно такъ же, какъ и матеріальная. Ratio въ своемъ послѣдовательномъ завоеваніи европейской мысли, приводитъ такимъ образомъ къ пышному, яркому расцвѣту универсальнаго *меонизма*. Этотъ расцвѣтшій въ Беркли и Юмѣ меонизмъ принципіально и окончательно закрѣпляется въ трансцедентализмѣ Канта [1]).

Итакъ составители „Логоса", примыкая къ традиціямъ главнаго русла европейскаго мышленія, всецѣло находятся во власти двухъ основныхъ принциповъ всей новой философіи, нашедшихъ въ кантіанствѣ свое завершеніе: первый явный, всепроникающій принципъ—*раціонализмъ*, второй изъ него вытекающій, тайный и скрытый, но столь же всепроникающій принципъ—*меонизмъ*.

Какъ же относится къ этимъ двумъ принципамъ Логосъ восточнаго умозрѣнія, т.-е. единственный подлинный Логосъ ибо исторія философской мысли не знаетъ другого?

Основнымъ тенденціямъ европейскаго мышленія *Λόγος* античный и *Λόγος* восточно-христіанскаго умозрѣнія можно противопоставить, какъ *прямую* противоположность.

Ratio есть результатъ схематическаго отвлеченія. Разсудокъ Ивана, Якова и Петра берется въ *среднемъ* разрѣзѣ. Нивеллируется то, что *всѣмъ* присуще, чѣмъ разсуждаютъ *всѣ* и *всегда*, и, тщательно избѣгая индивидуальныхъ отклоненій, мы получаемъ безличную отвлеченную, мертвую схему сужденія, называемую ratio. Принципъ составленія этой схемы—*количественный*.

Къ осознанію *Λόγος*'а приходятъ совершенно инымъ путемъ. *Потенціально* присущій всѣмъ, онъ *актуаленъ* далеко не у всѣхъ и далеко не всегда. Чтобы *δυνάμει ὄν* Логоса перешло въ *ἐνεργείᾳ ὄν*, необходима та интенсификація созна-

[1]) О принципіальномъ меонизмѣ новой философіи я говорю въ статьѣ „Беркли, какъ родоначальникъ современнаго имманентизма". О раціонализмѣ подробнѣе см. „Исходный пунктъ теоретической философіи".

нія, на которую способны лишь геній и вдохновеніе. Но потенція генія и вдохновенія присуща каждому человѣку, ибо, по справедливому утвержденію Вейнингера, каждый можетъ быть геніальнымъ въ отдѣльныхъ жизненныхъ проявленіяхъ. Логосъ—это не средній разрѣзъ—это *вершина* сознанія. Это не отвлеченіе, это восхожденіе по ступенямъ все большей *конкретности*. Это—не начало, въ безразличіи котораго тонутъ всѣ многообразія *личности*, это живая стихія, въ которой личность раскрывается и углубляется. Внутренній принципъ *Λογος*'а—качественный.

Но эта противоположность между *Λογος*'омъ и ratio ступшевывается передъ противоположностью еще болѣе глубокою.

Существо *Λογος*'а состоитъ въ его *божественности*. Это не субъективно-человѣческій принципъ, а объективно божественный. *Λογος*—это предвѣчное опредѣленіе Самого Абсолютнаго. Богъ, непостижимый въ своемъ существѣ; Богъ, возвышающійся надъ всякой мыслью и именемъ; Богъ, о Которомъ можно сказать, что Онъ *есть*, но не *что* Онъ есть; Богъ, непостижимость Котораго даже надъ новой землей грядущаго Царства навѣки раскинется *таинствомъ* новаго неба,—Богъ христіанства *изначально* былъ Логосомъ *ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λογος*. Предвѣчно сущее Слово, Которое Само о Себѣ говоритъ: Азъ есмь сый, явилось тѣмъ творческимъ принципомъ въ Которомъ и Которымъ сотворено все существующее. Вселенная, космосъ, есть раскрытіе и откровеніе изначально сущаго Слова. Будучи этимъ раскрытіемъ и откровеніемъ, міръ въ самыхъ тайныхъ нѣдрахъ своихъ „логиченъ", т.-е. сообразенъ и соразмѣренъ Логосу, и каждая деталь и событіе *этого* міра есть скрытая *мысль*, тайное движеніе всепроникающаго божественнаго Слова. Логосъ, какъ начало *человѣческаго* познанія, не есть Логосъ другой, отличный отъ Логоса существенно-божественнаго. Это *тотъ же самый* Логосъ, только въ разныхъ степеняхъ *осознанія*.

Человѣкъ, поднимающійся къ „логическому“ сознанію, т.-е. приходящій къ сознанію въ себѣ Логоса, уничтожаетъ разрывъ между мыслью и сушимъ (разрывъ—фатальный для ratio), ибо *себя* сознаетъ какъ божественно-Сущее. Здѣсь дѣйствительно осуществляется перипатетическое *τὸ αὐτό ἐϛτι τὸ νοοῦν και νοούμενον*. Отсюда коренной и универсальный *онтологизмъ* въ философіи Логоса, черта колоссальной важности. Для приверженцевъ философіи Слова самое понятіе Истины *онтологично*. Въ противоположность меоническому раціонализму, говорящему о какомъ-то призрачномъ *соотвѣтствіи* чего-то съ чѣмъ-то (какъ показываетъ Лосскій, доктрина „соотвѣтствія“ проникаетъ и трансцендентальную философію Канта) восточное умозрѣніе признаетъ истину—*бытіемъ* въ Логосѣ, т.-е. *бытіемъ въ Истинѣ*, каковое бытіе возможно лишь чрезъ *становленіе* Логосомъ, чрезъ благодать *существеннаго* усвоенія Слова. (Таково гносеологическое значеніе религіознаго термина *θέωσις*). Отсюда та совершенно чуждая и непонятная новому философскому сознанію Запада [1]), но глубоко послѣдовательная въ себѣ

[1]) Я говорю лишь о новомъ философскомъ сознаніи Запада, а не вообще о Западѣ. Католичество также „динамично“ и также „логично“, какъ и православіе. Въ православіи только начало *Λογος*'а о болѣе *осознано* и потому католичество для философіи болѣе сырой матеріалъ.

P. S. Вотъ существенное отличіе мое отъ словянофильства, которое такъ упорно не хочетъ замѣтить С. Франкъ. Церковно признавая католицизмъ, я религіозно признаю самыя *основы* европейской культуры ибо культура Европы почти во всѣхъ своихъ высшихъ моментахъ тѣснѣйшимъ образомъ связана съ католицизмомъ. На „Западѣ“ я отрицаю не *жизнь*, не исторію, не великія культурныя достиженія—какъ настойчиво не понимаетъ меня С. Франкъ, а лишь *раціонализмъ*,—начало по моему мнѣнію, *антикультурное*. Раціонализмъ связанъ съ механической точкой зрѣнія. Послѣдняя питаетъ техническую промышленность и все болѣе механизирующійся складъ жизни, отрывающійся отъ космическихъ условій существованія. Истинной *культурѣ* грозитъ величайшая опасность во всемъ мірѣ (въ томъ числѣ и въ Россіи). Культура поглощается прогрессомъ матеріальной цивилизаціи. Западная жизнь, также

динамическая теорія познанія, по которой степень познанія соотвѣтствуетъ степени напряженности *воли*, степени существенной *устремленности* къ Истинѣ, и по которой въ лѣствицѣ Богопознанія, т.-е. познанія Сущаго далеко всѣхъ превышаютъ герои и подвижники духа—*святые*.

Онтологизмъ восточнаго умозрѣнія свое осуществленіе находитъ въ прагматикѣ христіанскаго подвига, а подвигъ есть глубочайшее раскрытіе и утвержденіе всѣхъ творческихъ и существенныхъ сторонъ личности, этого ядра космической жизни.

Мы видимъ, что бездной раздѣлены ratio и *Λογος*. Ихъ можно только противополагать. Меонической раціонализмъ составителей „Логоса" кореннымъ и принципіальнымъ образомъ ничего общаго не имѣетъ съ логизмомъ и онтологизмомъ дѣйствительной философіи *Λογος*'а. И ставить марку *Λογος*'а на раціоналистическомъ предпріятіи — это значитъ обнаружить или отсутствіе всякаго музыкальнаго слуха или отсутствіе серіозной освѣдомленности въ исторіи философіи.

какъ и жизнь Россіи, не развивается нормально, а ввергается въ кризисъ съ каждымъ днемъ растущій, въ хаосъ, съ каждымъ днемъ увеличивающійся. Я не вѣрю въ окончательную побѣду хаоса. Но думаю, что состояніе культуры въ мірѣ сейчасъ таково, что не можетъ внушать никакихъ иллюзій. Общій механистическій темпъ жизни обусловленный торжествомъ раціонализма, глубоко враждебенъ культурѣ и замѣчателенъ фактъ, что послѣдніе геніи Запада, напр.,—Гюисмансъ, Ницше, Бодлэръ, Ибсенъ, съ величайшей враждой относятся къ современности. Я признаю рѣшительно всѣ титаническіе и часто одинокіе вершины Западной культуры и совершенно отрицаю ту серединную, гніющую и разлагающуюся цивилизацію (ея такъ много и въ Россіи), которая, по моему глубокому убѣжденію, есть *законное и необходимое дѣтище раціонализма*. Меньше, чѣмъ когда-нибудь полуслова, полулозунги могутъ чему-нибудь сейчасъ помочь. И я считаю поэтому, что только „логизмъ" понятый въ самомъ глубокомъ и самомъ широкомъ смыслѣ, можетъ быть признанъ истиннымъ и дѣйственнымъ лозунгомъ не только въ борьбѣ за философскую истину, но и въ *трагической борьбѣ за культуру*.

II.

Я намѣренно остановился подольше на „маскѣ“. Это не придирка къ неудачному заглавію. Это раскрытіе корня цѣлаго ряда недоразумѣній.

Новому альманаху предпосылается 16 страницъ „отъ редакціи“. Въ этихъ 16 страницахъ редакція „Логоса“ естественно формулируетъ свои *основныя* тенденціи и старается дать отчетъ въ *мотивахъ* всего изданія.

Для того, чтобы оправдать *нѣмецкій* характеръ журнала, редакція „Логоса“ сочла себя вынужденной наскоро расправиться съ прошлымъ *русской* философской жизни. Въ результатѣ этой расправы получается, что русская мысль *никогда не была свободной,* что русская философія—это *„постоянное рабство при вѣчной смѣнѣ рабовъ и владыкъ“*, что единственный русскій философъ Вл. Соловьевъ былъ не философъ, а только лишь личность (!). Словомъ, бѣдные скиѳы ничего интереснаго въ области философіи не представляютъ и для того, чтобъ *со временемъ* они могли что-нибудь изъ себя представить, имъ необходима школьно-нѣмецкая выучка. Составители „Логоса“ проникнуты возвышеннымъ чувствомъ культуртрегерской миссіи и готовы безъ конца учить, учить и учить.

Обойдемъ молчаніемъ „тактическую“ сторону этого редакціоннаго предисловія. Лучше молчаніе, чѣмъ гнѣвъ и взволнованность.

Будемъ говорить по существу.

Если бъ раціонализмъ былъ *единственной формой,* а меонизмъ *единственнымъ содержаніемъ* философской мысли, — если бъ новая европейская философія была единственнымъ типомъ философствованія, редакція „Логоса“ была бы совершенно права. Въ Россіи дѣйствительно *нѣтъ* оригинальныхъ и крупныхъ представителей меоническаго раціонализма. Это фактъ любопытный и замѣчательный. Въ Россіи

обольщались и увлекались фосфорическимъ блескомъ западной философіи – всегда таланты второстепенные и третьестепенные. Въ схоластическомъ меонизмѣ, въ путахъ котораго бьется европейская мысль, интересная именно этой своей борьбой, для русскаго сознанія есть какая-то непереваримая горечь, есть что-то абсолютно непріемлемое. Съ колоссальной жаждой бѣжалъ изъ Россіи на Западъ геніальный В. С. Печеринъ. Онъ попадаетъ въ Берлинъ въ самый блестящій періодъ германскаго умозрѣнія. Онъ съ жадностью и восторгомъ впиваетъ въ себя мудрость одного изъ величайшихъ представителей меоническаго раціонализма—Гегеля.

„Мощный духъ времени, духъ европейской образованности осѣнилъ меня своими крылами; я слышу его повелительный голосъ... Теперь я могу отдохнуть и, послѣ рабочихъ ремесленныхъ дней, отпраздновать *воскресенье* науки въ *богослуженіи* идеямъ. И сколько содѣйствуетъ такому развитію духъ общественнаго мнѣнія, обнаруживающійся въ книгахъ и журналахъ, и особенно преподаваніе здѣшнихъ профессоровъ, которое основано на идеяхъ и насквозь проникнуто идеями!“

И всѣ эти восторги тонутъ въ безмѣрности русской тоски. Черезъ два года углубленной и страстной мысли Печеринъ пишетъ своимъ друзьямъ:

„Вѣрьте мнѣ, господа: *даже и въ философіи* (к. п.) нѣмцы пошлый народъ“ [1]).

Русская философія занимаетъ *среднее* мѣсто между философской мыслью Запада, находящейся въ неустанномъ те-

[1]) „Пошлый“ — здѣсь слово подходящее. Меонизмъ родствененъ врагу всякаго бытія — *Мефистофелю*. А сущность Мефистофеля, какъ правильно говоритъ Паульсенъ въ своемъ этюдѣ о Мефистофелѣ, исчерпывается однимъ словомъ: „пошлость“. О В. С. Печеринѣ см. прекрасную книгу М. О. Гершензона „Жизнь В. С. Печерина“. Въ этой книгѣ М. О. Гершензонъ, можно сказать, также „открываетъ“ русской читающей публикѣ Печерина, какъ нѣсколько лѣтъ тому назадъ онъ блестяще открылъ Чаадаева.

ченіи и порывѣ, и философской мыслью Востока, парящей въ орлиныхъ высотахъ и находящейся въ неустанной напряженности вдохновеннаго созерцанія. Русская философская мысль должна раскрыть Западу безмѣрныя сокровища восточнаго умозрѣнія.

Россія занимаетъ исключительное положеніе. Она изнутри существенно православна. Все тѣло народное проквашено религіей Слова. Наша кровь мистической наслѣдственностью оплодотворена скрытыми сѣменами созерцательныхъ и волевыхъ достиженій великихъ Отцовъ и подвижниковъ Церкви. Такъ, Чеховъ, сознаніемъ жившій внѣ всякой религіи, во внутреннемъ τόνος'ѣ своихъ художественныхъ созерцаній, существенно православенъ.

И въ то же время Россія существенно культурна [1]). Чтобы держаться въ предѣлахъ темы, буду говорить лишь о философіи.

---

[1]) P. S. Говоря это, я имѣлъ въ виду очень простую истину: народъ, который далъ, Пушкина, Гоголя, Толстого, Достоевскаго, Соловьева и т. д. *вышелъ* изъ стадіи стихійнаго варварскаго существованія и вернуться къ нему уже не можетъ. Въ этомъ смыслѣ Россія *существенно* вкусила культуру и имѣетъ ее уже *внутри* себя, т.-е. неотъемлемо и необходимо. Тотъ же самый смыслъ имѣютъ мои слова о существенной православности Россіи. Народъ, который далъ св. Сергія Радонежскаго, св. Серафима Саровскаго и множество великихъ святыхъ, существенно пронизанъ религіей Слова, точно такъ же какъ отдѣльный человѣкъ, разъ увѣровавъ въ Христа и имѣя въ жизни своей нѣсколько яркихъ и абсолютныхъ проявленій вѣры,—уже существенно пронизанъ христіанствомъ, и какъ бы ни далеко была отъ христіанскаго идеала его *жизнь*, сколько бы ни грѣшилъ и ни падалъ онъ, — онъ по существу христіанинъ,—*христіанинъ*, *хотя и грѣшникъ*. Поэтому нѣтъ и тѣни національной гордости въ моихъ тезисахъ о существенной культурности и существенномъ православіи Россіи. Это просто факты.

С. Франкъ указываетъ „на непобѣдимую стихію зла, дикости и темноты, за которую отвѣтственна та же Россія", и считаетъ это какимъ-то аргументомъ противъ меня. Не понимаю. *Во злѣ лежитъ весь міръ*, а не одна Россія, и вопросъ о томъ, гдѣ больше *непобѣдимой стихіи зла*,

„Философій нынче столько же, — говоритъ о нѣмецкой философіи одинъ изъ авторовъ „Логоса“, — сколько философовъ; каждый считаетъ себя руководителемъ „новаго“ и при томъ единственно цѣннаго направленія. Другъ съ другомъ нынѣшніе нѣмецкіе философы считаются лишь постольку, поскольку находятъ другъ въ другѣ опору, одинаковый образъ мыслей“ (стр. 251).

Тотъ же авторъ въ другой статьѣ говоритъ: „послѣ возвращенія къ Канту нѣмецкая философія расщепилась на множество отдѣльныхъ тенденцій, *изъ которыхъ каждая полна самонадѣянности и философскаго самодовольства* (стр. 199).

Чрезвычайно характерныя признанія! Въ какой разительной противоположности съ этимъ слабымъ интересомъ другъ къ другу—находится напряженное *вниманіе* всѣхъ русскихъ философовъ къ западной мысли. Историческая конкретность философіи Вл. Соловьева и величайшій интересъ его ко всѣмъ изгибамъ европейской мысли, взятой во всемъ ея многообразіи,—я смѣло говорю—совершенно *безпримѣрны* во всей исторіи философіи [1]). Соловьевъ не историкъ. Историки

дикости и темноты—въ культурнѣйшихъ странахъ: Англіи, Франціи и Германіи или въ малокультурной Россіи—по моему глубокому убѣжденію—есть вопросъ *абсолютно не разрѣшимый* для сколько-нибудь критической мысли. Конечно, картофеля ѣдятъ въ Америкѣ больше, чѣмъ въ Россіи, въ Швейцаріи больше грамотности, чѣмъ въ Россіи и т. д. Но если мы говоримъ не о картофелѣ или болѣе развитыхъ „культурныхъ“ привычкахъ, *а о непобѣдимой стихіи зла, дикости и темноты*, то, конечно, при полномъ отсутствіи измѣрительныхъ приборовъ, при полномъ отсутствіи самой возможности таковыхъ—критическая мысль никогда не можетъ исходить изъ положенія, будто въ Россіи *„непобѣдимой стихіи зла“* больше, чѣмъ въ другихъ странахъ. Непобѣдимая стихія зла есть результатъ *универсально космическаго грѣха*, а не національно-русскаго и потому есть *общее* всѣмъ народамъ. Посему говоря о русской философіи, я вовсѣ не обязанъ былъ говорить о томъ, что есть не специфически русское, а *общечеловѣческое*.

[1]) P. S. C. Франкъ спрашиваетъ: а Гегель? Отвѣчаю: въ смыслѣ всечеловѣчности своей философіи Гегель уступаетъ В. Соловьеву въ двухъ отношеніяхъ.

чистые, конечно, превосходятъ Соловьева точностью и детальностью своей исторической освѣдомленности. Соловьевъ—геній философскаго творчества, создавшій обширнѣйшее и законченное философское міросозерцаніе. Кто же изъ философовъ Запада, сколько-нибудь равный ему по величинѣ, можетъ быть поставленъ съ нимъ рядомъ по насыщенности своей мысли всѣмъ прошлымъ философіи? Историки, какъ таковые, воспроизводятъ исторію мысли механически, внѣшне. У Соловьева съ несравненною силой усвоеніе прошлаго становится внутреннимъ—*организуется*. Невольно вспоминаются слова Достоевскаго о Пушкинѣ. Какъ въ Пушкинѣ поражаетъ исключительная способность перевоплощенія, необычайная отзывчивость ко всѣмъ своеобразіямъ

Во-первыхъ, мысль Гегеля, раціоналистическая въ своемъ *τόνος*'ѣ не могла съ такой *открытостью*, какъ у В. Соловьева, обогощать себя и умудрять себя вдохновеніями *поэтовъ*. Та изумительная легкость, съ какой В. Соловьевъ, все время, стоя на почвѣ своихъ общихъ философскихъ концепцій,—переходилъ къ блестящему и тонкому истолкованію поэзіи Тютчева, поэзіи Пушкина, поэзіи Фета,—совершенно чужда Гегелю.

Во-вторыхъ,—и это самое главное къ чему бы ни подошла мысль Гегеля, къ Платону ли, къ греческой ли философіи вообще или къ чему-нибудь другому — она оставалась конкретной, отзывчивой и всечеловѣчной *лишь на первыхъ своихъ ступеняхъ*. Въ *подходѣ* къ историческому объекту Гегель геніально-всечеловѣченъ. Но стоило его мысли подойти вплотную къ историческому объекту—какъ начиналось своеобразное *окисленіе*: мысль Гегеля, точно обливъ живой объектъ мертвой водой, въ дальнѣйшихъ стадіяхъ разсужденія возносилась въ дурную отвлеченность, *забывала* все усвоенное въ первые моменты—и въ результатѣ никто такъ не меонизировалъ конкретной дѣйствительности, какъ Гегель. В. Соловьевъ не вполнѣ былъ свободенъ отъ указаннаго основного порока—Гегелевой мысли. Но въ общемъ, въ *цѣломъ*, онъ его преодолѣвалъ. Его мысль и въ своихъ *результатахъ* оставалась вѣрной той живой сложности, которая была ею усмотрѣна въ начальныхъ стадіяхъ разсужденія. Поэтому историческая конкретность мысли В. Соловьева много сильнѣе, чѣмъ историческая конкретность мысли Гегеля.

вѣковъ и пространствъ,—въ этомъ и состоитъ всечеловѣчность поэзіи Пушкина,—такъ въ Соловьевѣ поражаетъ геніальная легкость, съ которой онъ понимаетъ почти съ полуслова цѣлыя міровоззрѣнія, и необычайная многосторонность мотивовъ и интересовъ его философской мысли. Все мышленіе Соловьева извнутри проникнуто пламеннымъ стремленіемъ къ всечеловѣчности.

Глубокое вниманіе къ западной мысли, исключительная *заинтересованность* всѣми продуктами философскаго творчества Европы, и въ то же время, можно сказать, субстанціальная пронизанность религіей Слова, роднящей насъ съ „логизмомъ“ восточно-христіанскаго умозрѣнія,—вотъ что составляетъ поистинѣ оригинальную почву русской философской мысли, почву, которая объясняетъ и всѣ особенности русской философіи отъ Сковороды [1]) до кн. С. Н. Трубецкого и открываетъ для дальнѣйшаго философскаго творчества въ Россіи безбрежныя перспективы.

Историческое столкновеніе ratio и *Λογος*'а, неминуемое и неизбѣжное, можетъ произойти лишь въ Россіи. Ибо Россія своей культурностью ввела и продолжаетъ все въ большей степени вводить въ себя европейское начало раціонализма [2]), проникающаго собой всю *новую* культуру Европы;

[1]) Въ первой же строчкѣ редакціоннаго предисловія дѣлается крупная ошибка (весьма характерная!). „*Впервые* проснувшись къ самостоятельной жизни, русская философская мысль *въ лицѣ романтиковъ-славянофиловъ*“ и т. д. Это, конечно, заблужденіе. *Первымъ* русскимъ мыслителемъ былъ Г. С. Сковорода (1722—1794). Сочиненія его изданы, о немъ написано съ десятокъ статей (изъ которыхъ нѣсколько помѣщены въ „Вопр. Фил. и Псих.“, кн. 23, 24, 25). *Чѣмъ* же объяснить, что редакція „Логоса“ при всей своей научности такъ плохо представляетъ себѣ *исторію* того, надъ чѣмъ творитъ судъ? Затѣмъ *до* славянофиловъ созидается мистическое, но очень законченное міровоззрѣніе М. М. Сперанскаго, отрывочныя, но чрезвычайно важныя „Философ. письма“ П. Чаадаева и начинается философская „Жизненная драма“ В. С. Печерина.

[2]) P. S. Странно, что мнѣ *противополагаютъ* утвержденіе: „Русская философская мысль, развивалась въ *зависимости* отъ Запада“ (А. Бѣлый).

своей же религіей, существенно и неотъемлемо внѣдряла въ себя восточное начало божественнаго *Λογος*'а. Въ мирѣ жить эти двѣ враждебныя другъ другу стихіи не могутъ. И кто со вниманіемъ оглянется на наше прошлое, тотъ увидитъ, что вся русская философская мысль, которая захватываетъ и великихъ создателей нашего художественнаго слова, представляетъ изъ себя различные моменты въ развитіи уже начавшейся борьбы между ratio и *Λογος*'омъ. И только съ точки зрѣнія *этой борьбы* можетъ быть осмыслено наше прошлое и правильно осознаны наши обязанности передъ грядущимъ.

Въ органическомъ соотвѣтствіи съ оригинальностью *почвы*, русская философская мысль характеризуется *тремя* основными и яркими тенденціями.

1. Форма и содержаніе мысли нераздѣльны. Мысль, которая игнорируетъ свои содержанія, силясь отъ нихъ отвлечься, и которая въ силу самой природы своей никогда не *можетъ* этого сдѣлать, впадаетъ въ ложную отвлеченность *отъ жизни*, отрѣшенность *отъ сущаго*, т. е. состояніе *меонизма*. Русская философская мысль, въ противополож-

---

Я не думаю этого отрицать. Къ этому утвержденію, абсолютно мной не отвергаемому... я прибавляю, *другое*: развиваясь въ зависимости отъ Запада, русская философская мысль тѣмъ не менѣе имѣетъ существенно—*оригинальный* leit-motiv: устремленность къ логизму. Чтобы отрицать эту часть утвержденія, дѣйствительно мной дѣлаемаго, мои противники должны бы были *исторически* и *конкретно* указать отсутствіе въ русской мысли тѣхъ признаковъ логизма, которые я выставилъ. Вѣдь и Западная мысль развивалась въ несомнѣнной и глубокой зависимости отъ античной. Простой фактъ этой зависимости означаетъ ли *неоригинальность* новой мысли, по сравненію съ античной? Конечно, нѣтъ! Мои критики непрерывно облегчаютъ себѣ задачу и упрощая меня на свой ладъ, возражаютъ собственно не мнѣ, а противъ тѣхъ случайныхъ, со мною не связанныхъ мыслей, которыя въ нихъ не произвольно, лишь по законамъ *ассоціацій*, вызываются дѣйствительными моими утвержденіями.

ность этому раціоналистическому стремленію къ дурной отвлеченности, была всегда существенно *конкретна*, т. е. проникнута *онтологизмомъ*, естественно вытекающимъ изъ основного принципа *Λογος*'а. Эта онтологическая конкретность русской мысли проявляется двоякимъ образомъ:

а) Съ одной стороны, она достигаетъ міровыхъ всечеловѣческихъ вершинъ въ глубоко-философскомъ творчествѣ Тютчева, Достоевскаго, Толстого. Она же обусловливаетъ любопытную черту: *отсутствіе системъ*. Всякая система искусственна, лжива и, какъ плодъ кабинетности, меонична. Меоничность въ философіи Вл. Соловьева, проявляется именно тамъ, гдѣ онъ, оставляя путь интуиціи, обольщается миражемъ систематичности. И наиболѣе меоническимъ русскимъ философомъ былъ Чичеринъ, ratio котораго, первенствуя, стремился къ универсальной систематичности. Русскіе мыслители, заняты *самой* мыслью, а не ея искусственнымъ обрамленіемъ. Вотъ почему такой громадный умъ, какъ Хомяковъ (который *при желаніи*, могъ создать десятки „системъ"), раскрываетъ себя въ размышленіяхъ о сущности православія. Вотъ почему блестящая, яркая мысль Чаадаева осуществляетъ себя въ *философіи исторіи* (русской и всемірной) и молчитъ о другомъ.

б) Съ другой стороны, эта жизненная конкретность русской мысли въ борьбѣ съ меонизмомъ новаго европейскаго мышленія дѣлаетъ рядъ замѣчательныхъ попытокъ защитить принципіальный онтологизмъ отъ всѣхъ нападокъ ratio и поразить ratio его же оружіемъ. Я имѣю въ виду глубокій анализъ идеи причинности въ „Положительныхъ задачахъ философіи" Л. М. Лопатина, тонкую защиту этимъ же самымъ мыслителемъ онтологической точки зрѣнія какъ въ основныхъ, такъ и частныхъ вопросахъ психологіи, анализъ идеи бытія, данный Козловымъ, и оригинальное обоснованіе „конкретнаго идеализма" кн. С. Н. Трубецкимъ, авторомъ

прекраснаго философско-историческаго изслѣдованія „Ученіе о Логосѣ“.

Принципіальнымъ онтологизмомъ проникнуто какъ изумительно *цѣльное* міровоззрѣніе „русскаго Сократа“ Г. С. Сковороды, такъ и всеобъемлющее, универсальное міросозерцаніе „русскаго Платона“—В. С. Соловьева.

Если мы прибавимъ къ этому, что отдѣльныя направленія новаго западно-европейскаго раціонализма (матеріализмъ, позитивизмъ и въ значительной мѣрѣ Кантъ) были подвергнуты уничтожающей и детальной критикѣ въ русской философской литературѣ, то станетъ окончательно яснымъ, что *онтологизмъ* русской философской мысли проявился съ неоспоримою ясностью [1]).

2. *Λογος*—принципъ объективно-божественный. Осознаніе *Λογος*'а есть сознаніе Божества. Всякое осознаніе *Λογος*'а

---

[1]) P. S. Во-второмъ выпускѣ „Логоса“ помѣщена статья г. Яковенко объ новой итальянской философіи, одна изъ сильныхъ вѣтвей которой именуетъ собя онтологизмомъ. Составители „Логоса“ говорили мнѣ, что этой статьей опровергается моя характеристика *русской* философской мысли. Я отвѣчаю на это, что статьей г. Яковенко *ничего* не опровергается.

Во-первыхъ, г. Яковенко своимъ формальнымъ, сухимъ изложеніемъ не превосходитъ того изложенія, которое дается въ „Исторіи новой философіи“ Ибервега. Изъ него совершенно не явствуетъ, что онтологизмъ итальянскихъ мыслителей, *дѣйствительно и существенно* похожъ на онтологизмъ русскихъ мыслителей.

Во-вторыхъ, если даже отвлечься отъ изложенія г. Яковенко и представить себѣ, что нѣкоторые итальянскіе мыслители проникнуты дѣйствительнымъ онтологизмомъ, то это абсолютно не противорѣчитъ моимъ основнымъ утвержденіямъ и скорѣе подтверждаетъ и усиливаетъ мою мысль, чѣмъ ограничиваетъ и ослабляетъ. Ибо, какъ я уже говорилъ, католицизмъ для меня также *„логиченъ“* и также динамиченъ какъ и православіе. Если итальянскіе философы онтологичны,— то это говоритъ только о томъ, что они проникнуты католической стихіей однящей ихъ съ тѣмъ логизмомъ, который умопостигаемо обусловливаетъ онтологизмъ и русской философской мысли.

поэтому существенно *религіозно*. Отсюда второй основной чертой русской философской мысли является *глубокая и коренная религіозность*. Объяснить эту религіозность соображеніями посторонними—это значитъ ничего не понимать. Это значитъ обвинять цѣлый народъ, въ лицѣ крупнѣйшихъ носителей его сознанія въ скрытомъ, упорномъ лицемѣріи.

На Западѣ есть не мало философовъ, глубоко религіозныхъ,—всякій геній такъ или иначе религіозенъ. Но ихъ религіозность коренится въ ихъ личности, а не въ самомъ принципѣ ихъ философствованія. Этотъ принципъ, т.-е. ratio *безрелигіозенъ*; поэтому философы западные въ своей религіозности прибѣгаютъ или къ системѣ двойной бухгалтеріи (Декартъ, Бэконъ, Локкъ) или къ системѣ принціальной несоединимости религіи съ философіей (Кантъ). Единственнымъ философомъ Запада, дѣлавшимъ геніальныя, героическія попытки пробиться изъ отрицательнаго раціонализма къ положительному „логизму“, былъ Шеллингъ, кстати сказать совсѣмъ не изученный и почти замолчанный на Западѣ. Но Шеллингъ, и этого нельзя забывать, находился подъ вліяніемъ Баадера, тяготѣвшаго,—какъ это ни странно—къ православію,—Баадеръ открылъ Шеллингу нѣмецкую мистику, которая, какъ и вся средневѣковая мистика Европы, находится въ зависимости отъ христіанской мистики *Востока*. Такимъ образомъ существенный „логизмъ“ этой мистики Шеллингъ косвеннымъ образомъ почерпалъ съ Востока.

Но то, что косвеннымъ образомъ повліяло на геніальнаго Шеллинга и открыло новыя возможности передъ европейской мыслью — это самое было исторической *почвой*, взростившей всю русскую философскую мысль. И русская философская мысль, существенно устремленная къ „логизму“, *должна* была быть не случайно, а *существенно религіозной*.

Приводить примѣръ религіозности русской мысли и какъ бы доказывать эту религіозность—это значитъ ломиться въ

открытыя двери. Внѣ всякой религіи у насъ остаются лишь таланты второстепенные и третьестепенные — не творцы и созидатели, а передатчики и „просвѣтители".

3. *Λόγος*, какъ принципъ божественный для своего усвоенія *человѣческимъ* сознаніемъ предполагаетъ ту динамическую теорію познанія, которая высшее осуществленіе свое находитъ въ прагматикѣ христіанскаго подвига. Въ свершеніи этого подвига безмѣрное значеніе святыхъ. Но всякое, даже самое отдаленное и приближенное сознаніе *Λογος*'а предполагаетъ, какъ свое необходимое условіе, сверхобычную напряженность *личной* жизни, повышенное онтологически-жизненное самосознаніе. Мудрость Слова не можетъ быть дана *помимо* личности. Она раскрывается *черезъ* личность и *въ* личности. Всякое усвоеніе *Λογος*'а связано поэтому съ внутренней борьбой, съ вольнымъ подвигомъ, напряженность котораго приводитъ въ движеніе и этимъ движеніемъ выявляетъ самыя глубокія и обычно скрытыя стороны духа.

Отсюда становится понятной третья яркая и основная черта русской философской мысли. Это то, что можно назвать *персонализмомъ русской философіи*, т.-е. подчеркнутая значительность личности ея творцовъ и создателей.

Г. С. Сковорода, полный священнаго огня „теомантъ" (какъ его называютъ Хиждеу и Арх. Гавріилъ), гораздо значительнѣе и больше своихъ глубоко оригинальныхъ и замѣчательныхъ философскихъ твореній. Печеринъ или Гоголь не написали ни единаго „философскаго" произведенія, но жизнь Печерина проникнута такой огромной *мыслью*, такой *сознательной идеей*, что *философская* значительность этой жизни превышаетъ цѣлые томы самыхъ блестящихъ сочиненій. Послѣдніе годы жизни Гоголя, въ которыхъ разыгрывается его религіозная драма (а корни этой драмы во *всей* его жизни), полны огромной философской глубины. Субстанція мысли неизмѣнна. Мысль остается мыслью, неза-

висимо отъ того, выковывается ли она на „медленномъ огнѣ теоретическаго размышленія“ или же, облитая кровью, страдальчески извлекается изъ самыхъ душевныхъ нѣдръ. Въ самодовольствѣ пребываютъ тѣ, кто думаетъ, что мысль *дѣйствительна* только за кабинетнымъ столомъ. Когда Слово, проникая внутрь, завладѣваетъ всей полнотой человѣческихъ переживаній, оно выражаетъ себя не перомъ и не одними устами, а божественной глубиной и мукой исканія, соразмѣрнаго значительности мысли, — индивидуализирующаго эту мысль и движущаго всею жизнью избранника.

Отъ этого мысль не затемняется, какъ думаютъ раціоналисты, а углубляется, не гибнетъ, а растетъ.

Печеринъ и Гоголь ничего „философскаго“ не написали. Достоевскій и Соловьевъ написали много геніальныхъ томовъ. И что же? Личность и у Достоевскаго и у Соловьева высится надъ всѣми ихъ твореніями, остается неисчерпанной, хранящей попрежнему тайну, которую не могутъ вмѣстить никакія слова и *намекнуть* на которую можетъ только слово поэта или художника.

Оцѣнивать поэтому русскую философскую мысль только тѣмъ, что *сказано* и *написано*, не принимая во вниманіе богатѣйшіе обертоны тайнъ и намековъ, ее проникающихъ, это все равно, что оцѣнивать начатую статую только по видимой формѣ и по количеству металла, въ ней заключеннаго, игнорируя громадность невидимаго замысла и богатство предстоящихъ возможностей.

Персонализмъ русской мысли имѣетъ *существенный*, а не случайный характеръ. Тайны Сущаго раскрываются въ нѣдрахъ личности. Божественное Слово, проникая *всего* человѣка, по существу не можетъ всецѣло выразиться въ томъ, что въ человѣкѣ *не* есть все,—т.-е. *въ сознаніи*. Сознаніе, даже творческое, геніальное, въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ поражено афазіей, ибо тишину нельзя выразить никакимъ

звукомъ и молчаніе нарушается словомъ. Но тишина не нарушается чувствомъ и молчаніе сохраняется въ дѣйствіи. Вотъ почему мало знать, что написали и что сказали Гоголь, Достоевскій, или Соловьевъ, нужно знать, *что* они пережили и *какъ* они жили. Порывы чувства, инстинктивныя движенія воли, выраставшія изъ несказанной глубины *ихъ* молчанія, нужны не для простого *психологическаго* истолкованія ихъ личности (такъ сказать для полноты біографіи), а для углубленія *въ „логическій" составѣ ихъ идей.* Для раціоналиста присутствіе переживанія или индивидуальнаго тона мысли есть признакъ *психологизма,* т.-е. затемненности и порабощенности мысли. Для „логиста" нижній, подземный этажъ личности, ея ирраціональныя основанія, уходящія въ нѣдра Космоса, полны скрытымъ *Словомъ,* т.-е. Λογος'омъ. Логосъ надземный, т.-е. уже воплощенный въ въ словѣ, питается непрерывно логосомъ *подземнымъ,* т.-е. еще не воплощеннымъ; и личность въ своихъ вершинахъ достигая логоса надземнаго, въ своихъ мистическихъ основаніяхъ погружена въ тѣ темныя глубины Сущаго которыя потенціально насквозь „логичны", насквозь проникнуты потенціей Логоса, ибо „безъ Него ничего не начало быть изъ того, что начало быть".

Логосъ, примиряя правду крайняго и абсолютнаго индивидуализма съ принципіальнымъ универсализмомъ (органическое сочетаніе этихъ двухъ крайностей абсолютно невозможно въ раціонализмѣ), требуетъ существеннаго вниманія не только къ *мысли,* звучащей въ словахъ, но и къ молчаливой *мысли поступковъ,* движеній сердца, къ скрытой мысли, таящейся въ сложномъ, подвижномъ рисункѣ индивидуальнаго лица.

И такъ вотъ три черты, оригинально характеризующія русскую мысль: онтологизмъ, существенная религіозность персонализмъ.

Въ исторіи новой философіи и въ современности рус-

ская философская мысль прочно заняла совершенно особое, исключительное мѣсто. Это фактъ внутренній, но уже совершившійся. Земля не перестала двигаться оттого, что схоластики XVI столѣтія были убѣждены въ противномъ. И фактъ оригинальности и значительности русской философской мысли не можетъ превратиться въ „меонъ“ оттого, что схоластики XX в. очень хотятъ его замолчать.

III.

„Мысль наша никогда не была вполнѣ свободной и вполнѣ автономной. Основные принципы русской философіи никогда не выковывались на медленномъ огнѣ теоретической работы мысли, а извлекались въ большинствѣ случаевъ уже вполнѣ готовыми изъ темныхъ нѣдръ внутреннихъ переживаній“ (стр. 1, 2).

Редакціи „Логоса“ „темныя нѣдра внутреннихъ переживаній“ представляются, очевидно, въ видѣ огромнаго мѣшка, въ которомъ „*готовыми*“ хранятся „принципы“, убѣжденія, чувства и движенія воли. Если хозяину какого-нибудь мѣшка, напр. Хомякову хочется возымѣть какую-нибудь „философію“—или собственное міровоззрѣніе, ему не нужно ни о чемъ *думать*, не нужно никакого напряженія теоретической *мысли* (думаютъ и мыслятъ только въ Германіи!); ему достаточно запустить руку въ мѣшокъ своихъ собственныхъ переживаній, нащупать тамъ среди прочихъ „готовыхъ“ вещей „православіе“ и православіе въ полномъ вооруженіи, какъ Аѳина изъ головы Зевса, появляется на Божій свѣтъ и становится основой міровоззрѣнія Хомякова.

Нужно имѣть огромную смѣлость, чтобы въ странѣ Достоевскаго съ такой рѣшительностью провозгласить теорію „мѣшка готовыхъ переживаній“. Я просто теряюсь и не знаю, чему больше удивляться: глубинѣ ли психологическихъ концепцій или смѣлости, съ которой на осно-

ваніи этихъ концепцій редакція „Логоса“ утверждаетъ, что славянофильство, напр., „глубоко значительный принципъ синтеза“ превратило „въ мрачную деспотію взаимно порабощенныхъ сторонъ духа, въ деспотію *озлобленныхъ и завистливыхъ рабовъ*“ (стр. 2).

„Но такъ оно и должно было быть: освобождаютъ только свободные“ (стр. 3). Т.-е. другими словами, рабство славянофиловъ было закоренѣлымъ и кореннымъ. Они по существу были рабы, а не просто порабощены. Ибо „освобождаютъ только свободные“. Если вмѣсто освобожденія философія принесла славянофиламъ порабощеніе, то именно потому, что они *не были* „свободными“. Обладая безмѣрной свободой сужденія (бумага все терпитъ), редакція Логоса не находитъ свободы мысли и въ Соловьевѣ, а всѣ остальныя направленія русской философіи характеризуетъ, какъ „постоянное рабство при вѣчной смѣнѣ рабовъ и владыкъ“ (стр. 5).

Итакъ, несвобода, вѣчная порабощенность, завистливое рабство—вотъ какими чертами характеризуетъ редакція „Логоса“ русскую философскую мысль.

Съ точки зрѣнія стерилизованнаго трансцедентализма въ этихъ сужденіяхъ быть-можетъ и есть какой-нибудь смыслъ, но съ точки зрѣнія восточнаго понятія о *Λογος*'ѣ всѣ заявленія редакціи „Логоса“ о *свободѣ мысли*, которая будто бы отсутствуетъ въ Россіи и процвѣтаетъ въ Марбургѣ и Фрейбургѣ, представляются сплошнымъ недоразумѣніемъ.

Что такое *свобода мысли*? Возможно ли самое *понятіе* свободы мысли съ точки зрѣнія *раціонализма*?

Постараемся отвлечься отъ публистической окраски, приданной редакціей „Логоса“ своимъ заявленіямъ и очевидно разсчитанной на какой-то „раекъ“; будемъ говорить лишь о существѣ дѣла.

Существо дѣла необычайно любопытно, можно сказать парадоксально, и странно, что оно до сихъ поръ остается какъ-то въ тѣни.

Свобода мысли, автономія мысли... *чьей* мысли, *какой* мысли? На этотъ вопросъ кантіанство съ его принципіальнымъ дуализмомъ даетъ очень странный отвѣтъ.

Всякое содержаніе сознанія для Канта и кантіанства есть *только* явленіе. Если весь внѣшній опытъ феноменализируется чрезъ необходимое отнесеніе къ пространству, то съ такой же необходимостью и безызъятностью феноменализируется и *весь* внутренній опытъ чрезъ неизбѣжное отнесеніе *къ времени*. Но всякое содержаніе сознанія, будучи только явленіемъ, всецѣло подпадаетъ подъ власть универсальной категоріи причинности. Причинность же связана съ необходимостью, т.-е. съ отсутствіемъ свободы.

Спрашивается, въ какомъ смыслѣ употребляется редакціей „Логоса“ выраженіе „свобода мысли“?

Вѣдь мысль есть одно изъ данныхъ внутренняго опыта, одно изъ содержаній сознанія,—*какъ же она можетъ быть свободна?* Проблематическое понятіе свободы можетъ быть прилагаемо только къ „вещамъ въ себѣ“, только къ ноуменамъ, и если въ мысли ничего ноуменальнаго нѣтъ, если она только феноменальна, то свобода ея такъ же призрачна, какъ свобода камня, „свободно“ падающаго къ землѣ. Не познавшіе этой призрачности могутъ въ сладкомъ самообманѣ называть мысль свободной. Но вѣдь кантіанцы *прозрѣли* въ истинную, т.-е. только феноменальную природу всякой *человѣческой* мысли,—какъ же они могутъ говорить о *свободѣ* мысли?

Въ ихъ устахъ это только *риторика*, некрасивое либеральничанье, нефилософскій паѳосъ оратора, привлекающаго на свою сторону ложными обѣщаніями, которыхъ онъ не въ силахъ выполнить.

Если бы кантіанство обладало философской искренностью, оно должно было бы давно объявить, что мысль человѣческая принципіально *несвободна*, никакой автономіей не обла-

даетъ и всякіе разговоры о мнимой свободѣ мысли есть überwundene Standpunkt.

Когда Шопенгауэръ призналъ за мыслью свободную силу коренного прозрѣнія, то это была громадная (хотя и геніальная) непослѣдовательность, совершенно разрушившая самыя основы теоріи познанія Канта. Эта сила коренного прозрѣнія предполагаетъ ту *метафизическую свободу* мысли, которая *абсолютно* недопустима съ точки зрѣнія кантовской философіи, ибо *метафизичеекая свобода мысли* можетъ обозначать только то, что не все содержаніе сознанія феноменально, что внутренній опытъ въ своихъ корняхъ *ноуменаленъ*.

Итакъ, редакція „Логоса“ не могла говорить о свободѣ *человѣческой* мысли, т.-е. о свободѣ той мысли, которая дана во внутреннемъ опытѣ людей—однимъ изъ созданій которой является философія. О какой же другой мысли могла говорить редакція „Логоса“? О мысли „трансцендентальной“? О той мысли, которая *никѣмъ не переживается* (ибо всякое переживаніе феноменалистично), которая *ни одному человѣку* не дана (но вѣдь составители „Логоса“ люди,—значитъ и имъ трансцендентальная мысль не дана, т.-е. неизвѣстна) и о которой поэтому на *человѣческомъ* языкѣ нельзя сказать *ничего* (а вѣдь редакція „Логоса“ хочетъ говорить все же на языкѣ *человѣческомъ*)?

Но допустимъ нелѣпость. Допустимъ, что понятіе такой трансцендентальной, никѣмъ не переживаемой, никому не данной меонической мысли—*возможно*. Чему поможетъ это допущеніе?

Пусть эта миѳическая трансцендентальная мысль свободна. Какое дѣло до этой свободы *намъ, людямъ*? Какъ можетъ наша человѣческая философія, напр. нѣмецкая или русская, быть свободной или несвободной, если человѣческая мысль по существу никогда не можетъ быть трансцендентальной? Если „трансцендентальная мысль“, становясь достояніемъ человѣческаго мозга, перестаетъ быть чистой и, такъ-сказать

„пачкается“ оттого, что ее мыслитъ человѣкъ, то трансцендентальная мысль *трансцендентна сознанію* и человѣкъ принципіально не можетъ стать обладателемъ трансцендентальной мысли, т.-е., значитъ, *никогда* не можетъ обладать реальной и не словесной *свободой* мысли.

И разъ проникновеніе „трансцендентальной мысли“ невозможно *ни въ одинъ* человѣческій мозгъ, почему же дѣлать какое-то особое исключеніе для *русской* мысли, почему „мрачную деспотію завистливыхъ рабовъ“ не распространять на *всю* философскую мысль и на нѣмецкую и на античную?

Если русская мысль несвободна только потому, что несвободна *всякая* человѣческая мысль, на какихъ основаніяхъ редакція „Логоса“ бросаетъ обвиненія въ несвободѣ, какъ специфическую особенность именно русской мысли? Разъ мысль несвободна у всѣхъ и лишена автономіи принципіально, тогда въ категорію завистливыхъ и озлобленныхъ рабовъ должны, конечно, попасть и всѣ участники „Логоса“, но тогда какой смыслъ во всемъ предпріятіи?

Совсѣмъ иное пониманіе свободы мысли вытекаетъ изъ восточнаго понятія о *Λογος*'ѣ. Здѣсь мысль человѣческая признается истинно свободной, подлинно автономной, ибо мысль человѣческая, поскольку она *логична*, т.-е. поскольку она освобождается отъ порабощенности ассоціаціями и отъ мнимой логичности ratio (это освобожденіе необычайно трудно и требуетъ напряженнаго восхожденія),—въ существѣ своемъ *божественна*. Чтобы достигнуть божественнаго ядра мысли, нужна *напряженность* мышленія. Не всякая мысль божественна, но всякій имѣетъ *потенцію* божественной мысли. Мысль свободна отрицательно въ стремленіи къ божественному своему ядру, въ постоянномъ недовольствѣ всѣмъ даннымъ и неосмысленнымъ. Мысль свободна и положительна, когда, достигнувъ высотъ, начинаетъ парить въ напряженности актуальнаго *созерцанія*. Эта свобода мысли уже *абсолютна*, ибо здѣсь мысль становится ноуменальной,

извѣчно рожденной и навѣки негибнущей; natura creata non creans остается внизу и мысль сознаетъ себя живой творческой частью великой natura creata creans.

Мысль, поскольку она логична, *тонична*, т.-е. напряженна, активна. Въ своей напряженности достигая *Λογος*'а, она находитъ въ себѣ ту положительную *свободу*, которая принадлежитъ ей по существу, какъ ноумену, какъ живой части Сущаго, какъ „вещи въ себѣ".

Только съ этой точки зрѣнія можно признать дѣйствительную *свободу* человѣческой мысли и только съ этой точки зрѣнія можетъ быть обосновано самостоятельное и царственное существованіе *философіи*, какъ „*безусловно* независимой и въ себѣ увѣренной дѣятельности человѣческаго ума" (В. Соловьевъ). Раціонализмъ же, принципіально отнимающій у мысли всякую свободу, этимъ самымъ принципіально низводитъ философію на степень *служанки* „ancillae"—и навсегда отнимаетъ у мысли самую возможность *безусловно* независимой дѣятельности.

Редакція „Логоса" съ наивностью смѣшиваетъ двѣ абсолютно различныя вещи: освобожденность мысли отъ всякаго содержанія (что означаетъ смерть мысли, т.-е. свободу отъ мысли) и свободную силу мысли одолѣвать и усвоять себѣ *какое бы то ни было* содержаніе.

Оригинальныхъ представителей мысли, стремящейся къ освобожденію отъ всякаго содержанія, мы въ Россіи дѣйствительно не находимъ. Мы уже говорили объ этой чертѣ. Если редакція „Логоса" считаетъ это отсутствіемъ свободной и автономной мысли въ Россіи, то это показываетъ, какъ догматична и узка точка зрѣнія новаго журнала и какъ мало онъ сознаетъ истинный смыслъ своихъ собственныхъ воззрѣній.

Русская философская мысль, проникнутая логизмомъ, всегда сознавала существенную свою свободу и никогда не нуждалась въ томъ, чтобы ее кто-нибудь „освобождалъ".

Уже первый русскій философъ Сковорода прекрасно понималъ существенную метафизическую свободу мысли, и въ духѣ восточнаго ученія о *Λογος*'ѣ, обосновывающаго эту свободу, говорилъ:

„Всякая мысль подло, какъ змія, по землѣ ползетъ; *но есть въ ней око голубицы, взирающее выше водъ потопныхъ на прекрасную ипостась истины*", т.-е., другими словами, внутреннее око мысли сквозь призрачную феноменальность жизни свободно умѣетъ прозрѣть „прекрасную ипостась" истинно Сущаго (объясняю, слѣдуя самому Сковородѣ).

Только тотъ, кто освобождается изъ раціоналистическаго миража и ощущаетъ въ себѣ in actu „око голубицы", т.-е. „логизмъ",—только тотъ можетъ съ философскимъ правомъ безъ пустого бренчанія словами говорить о существенной *свободѣ мысли*. Внѣ понятія о *Λογος*'ѣ свобода мысли *немыслима*. Всякіе разговоры о свободѣ мысли въ предѣлахъ раціоналистическаго міровоззрѣнія—есть только игра словами.

IV.

Редакція „Логоса" скорбитъ, что въ Россіи нѣтъ „философской традиціи", и вмѣстѣ съ миссіей *освобожденія* русской философской мысли она хочетъ возложить на себя миссію *созданія* въ Россіи прочной „философской традиціи". Задача почтенная; только какъ ее понимать?

Что такое философская традиція? не есть ли это contradictio in adjecto? Только-что редакція „Логоса" говорила торжественно о безусловной *свободѣ* философской мысли, и теперь вдругъ *традиція!* Какая же это свобода, если мысль начинающаго философа, вмѣсто того чтобы быть безусловно свободной, вмѣсто того чтобы ко всему подойти *самой*, будетъ двигаться въ тѣхъ или иныхъ направленіяхъ, *предопредѣленныхъ традиціей?* Если традиція есть дѣйствительная традиція, т.-е. если она что-нибудь начинающему философу

дѣйствительно *передаетъ*, то это переданное не есть уже *собственное* пріобрѣтеніе философа, и значитъ въ этомъ переданномъ его мысль *индивидуально* не свободна. Значитъ тогда традиція и свобода мысли—враги, ибо сила традиціи и сила свободной мысли находятся въ отношеніи обратно пропорціональномъ. Чѣмъ больше первой, тѣмъ меньше второй, и чѣмъ больше второй, тѣмъ меньше первой. Изъ этого парадокса выходъ только одинъ. Для того, чтобы, воспринимая переданное, т.-е. подчиняясь культурной традиціи, философъ оставался *индивидуально свободнымъ* (а внѣ индивидуальной свободы свобода немыслима), для этого необходимо, чтобы была свобода *соціальная*, т.-е. чтобы былъ—*метафизически былъ*—свободный носитель культурной или философской традиціи—соціальный индивидуумъ, органическимъ членомъ котораго являлась бы отдѣльная личность, въ данномъ случаѣ личность философа. Свобода соціальнаго индивидуума, не только воспринимающаго достиженія отдѣльныхъ своихъ членовъ—человѣческихъ личностей, но и хранящаго ихъ въ *живомъ* „внутреннемъ" видѣ, и тѣмъ сохраняющаго ихъ отъ омертвѣнія,—только эта свобода метафизически обусловливаетъ возможность преемственнаго культурнаго творчества съ сохраненіемъ индивидуальной свободы.

Философская традиція при такомъ пониманіи является *не внѣшне*, *а внутренне даннымъ*. Результаты преемственныхъ достиженій философъ находитъ не внѣ, не въ книгахъ, не въ школьномъ преподаваніи, а *въ себѣ*, въ метафизической глуби своего существа, и школа, книги, все внѣшнее является только *поводомъ* для осознанія этой глуби, и безъ нея оставались бы абсолютно непонятными и не могущими быть воспринятыми.

Этотъ соціальный индивидуумъ, живущій въ тайникахъ исторіи (а исторія истекаетъ изъ таинственныхъ глубей *природной* жизни), есть *природа*, *какъ Сущее*, т.-е. та natura

creata creans, которая является творческимъ центромъ космической жизни. Но этотъ же соціальный и космическій индивидуумъ въ своемъ послѣднемъ внутреннемъ опредѣленіи есть *Церковь*, которая свыше рождается въ нѣдрахъ космической жизни и, воинствуя, становится *вторымъ*, организующимъ и творящимъ *новое*, центромъ Вселенной.

Такова точка зрѣнія философіи *Λογος*'а. Нужно ли говорить, что она непріемлема для сторонниковъ и поклонниковъ ratio? Что она существенно противорѣчитъ меонизму которымъ проникнутъ раціонализмъ въ своихъ воззрѣніяхъ на соціальную и космическую жизнь? Но внѣ этой точки зрѣнія невозможно обосновать *пониманіе культуры, какъ дѣла свободы*. Понятіе *творчества* становится иллюзорнымъ, ибо что значитъ творчество, если оно есть только *перераспредѣленіе* уже данныхъ и готовыхъ элементовъ, при чемъ перераспредѣленіе это *предопредѣляется*, какъ въ своемъ общемъ направленіи, такъ и во всѣхъ деталяхъ? На какихъ основаніяхъ этотъ процессъ предопредѣленнаго перераспредѣленія называютъ *творчествомъ*? Зачѣмъ играть словами?

Понятіе традиціи внѣ онтологическаго пониманія соціальной и космической жизни радикально противорѣчитъ *свободѣ*, а внѣ свободы какая жъ культура?

Мы видимъ, что только традиція, понимаемая во *внутреннемъ* смыслѣ, можетъ быть началомъ культурнымъ и философскимъ. Редакція „Логоса" понимаетъ традицію узко, какъ какую-то школу, какъ непрерывную внѣшнюю линію прямой и преемственной передачи въ сферѣ *сознанія*, что возможно только въ сектѣ, въ кружкѣ, въ оторванной и замкнутой единицѣ. На самомъ дѣлѣ традиція безконечно шире и глубже, ибо предметомъ передачи является весь опытъ человѣчества, и, кромѣ того, передается этотъ опытъ не изъ рукъ въ руки непремѣнно, а иногда черезъ головы нѣсколькихъ поколѣній, иногда же черезъ вѣка и тысячелѣтія. Такъ Шопенгауеръ рецепируетъ буддизмъ, отдѣленный

отъ него тысячелѣтіями, такъ Эригена философски воспринимаетъ восточную мистику православія, отдѣленную отъ него вѣками, пространствомъ и гранями совсѣмъ иной культуры. Но Шопенгауеръ и Эригена воспринимали буддизмъ и православную мистику преимущественно *сознаніемъ*, во всякомъ случаѣ сознательно; есть же традиція внутренняя, подземная, подсознательная, которая, будучи непрерывной внутри, прерывна извнѣ, и вмѣсто школьной зависимости даетъ рядъ культурныхъ явленій, развивающихся въ совершенной независимости другъ отъ друга. Присутствіе этой внутренней традиціи доказывается тѣмъ, что въ явленіяхъ не имѣющихъ никакой внѣшней зависимости другъ отъ друга, обнаруживается поразительное *внутреннее единство*.

Редакція „Логоса“ обвиняетъ русскую мысль въ отсутствіи философской традиціи; но если мы взглянемъ на русскую мысль съ только что развитой точки зрѣнія, мы увидимъ, что обвиненіе это совершенно неправильно, ибо внутреннее единство русской философской мысли, о которомъ мы говорили раньше, несомнѣнно. Соловьевъ совсѣмъ не зналъ Чаадаева и почти слово въ слово писалъ то же, что писалъ Чаадаевъ. Многія кровныя мысли, потомъ съ различными варіантами повторявшіяся послѣдующими русскими мыслителями, выражены Сковородой ярко и выпукло. Кто станетъ изучать русскую мысль, того поразитъ любопытный фактъ: русскіе мыслители, очень часто раздѣленные большими промежутками времени и незнаніемъ другъ друга, *перекликаются* между собой и, не сговариваясь, въ поразительномъ согласіи *подхватываютъ одинъ другого*.

Итакъ, *свободная традиція*, которая есть не что иное, какъ *внутреннее метафизическое единство человѣчества*, мыслимо только съ точки зрѣнія философіи *Λογος*'а. Раціонализмъ же совершенно не въ силахъ, оставаясь при своемъ меонизмѣ, сочетать традицію съ свободой и обосновать такимъ образомъ *возможность культуры*. Редакціи «Логоса»,

желающей сдѣлать свой журналъ «международнымъ ежегодникомъ по философіи *культуры*», не мѣшало остановиться на этихъ вопросахъ и, прежде чѣмъ передаваться миссіонерству и обращенію «невѣрныхъ», сдѣлать хоть неудачную попытку: философски обосновать съ точки зрѣнія раціонализма *возможность* тѣхъ задачъ, которыя она на себя возлагаетъ.

V.

Того, кто даже бѣгло пробѣжитъ «Логосъ», поражаетъ любопытная черта.

Всѣ участники «Логоса» (одинаково, какъ Риккертъ изъ Фрейбурга, такъ и Гессенъ изъ Петербурга и Яковенко изъ Рима)—правовѣрные и увлеченные сторонники *миѳа о научности*. Всѣ они лежатъ распростертыми ницъ передъ меоническимъ, вышедшимъ изъ нѣдръ позитивизма, идоломъ.

Новое время, вообще говоря, очень миѳологично. Тѣ, кто думаютъ, что время миѳовъ прошло, что только античность и средневѣковье въ своей младенческой наивности отдавались во власть миѳологіи,—что новое время изъ-подъ власти этой освободилось, — жестоко ошибаются. Въ новое время мы видимъ возникновеніе цѣлаго *цикла* миѳовъ цѣлаго ряда *миѳологемъ*, и все различіе, колоссальное и существенное, этихъ миѳовъ и этихъ миѳологемъ отъ античныхъ и средневѣковыхъ заключается только въ перемѣнѣ знака положительнаго на отрицательный. Миѳъ античный и миѳъ средневѣковый онтологичны, миѳы новаго времени *меоничны*.

Категорія миѳа нормальна и неизбѣжна и потому не миѳъ какъ миѳъ можетъ быть предметомъ критики съ точки зрѣнія «логизма», а его внутренняя цѣнность, его сообразность *Λογος*'у, его символическій, ознаменовательный смыслъ. Въ миѳахъ новаго времени (которые, кстати сказать, ждутъ своего изслѣдователя) насъ поражаетъ не «миѳичность», а

меонизмъ, ибо меонизмъ не «логиченъ» и потому безсиленъ, безуменъ и гибеленъ.

Я не могу сейчасъ изслѣдовать происхожденіе мифа о научности: я постараюсь только вскрыть его принципіальную *противорѣчивость* и выяснить его логическую *невозможность*.

„«Логосъ»...будетъ стремиться разрабатывать *научно-философскимъ* методомъ всѣ эти области“ (общественность, искусство, религію) (стр. 11); „мы...должны тщательно различать между *научной философіей въ настоящемъ смыслѣ слова* и общимъ культурнымъ фономъ, дающимъ матеріалъ философскому изслѣдованію (стр. 14).

„«Логосъ» *будетъ рѣзко отмежевываться отъ всякой ненаучной философіи*“ [1]) (стр. 15).

«Какъ ни достойны удивленія, — говоритъ Кронеръ о Бергсонѣ, — непоколебимая отвага мысли и оригинальное отношеніе къ философскимъ проблемамъ, но тѣмъ не менѣе такое построеніе, выдающееся благодаря личности автора, не можетъ считаться *научнымъ рѣшеніемъ проблемы*» (стр 114).

«...чтобы въ хаосѣ современной множественности философскихъ построеній разглядѣть общую сущность и даже значительный прогрессъ въ уясненіи задачи и разрѣшеніи проблемъ *единой и нераздѣльной научной философіи*, необходимо встать на твердую философскую почву, на ту философскую почву, которая впервые позволила и позволяетъ нынѣ всякому желающему уразумѣть общую сущность и общій смыслъ всего двухтысячелѣтняго развитія философіи, т.-е. на почву кантовской трансцендентальной философіи, являющейся самосознаніемъ философскаго мышленія вообще» [2]) (спр. 200—201. Яковенко, Римъ).

---

[1]) Курсивъ вездѣ нашъ.

[2]) Я нарочно привелъ цѣликомъ эту неуклюжую длинную фразу, какъ образчикъ *языка*, какимъ выражаются составители „Логоса“. Конструкція фразы нѣмецкая, а не русская.

«...если выбрать детерминатою своего отношенія къ книгѣ Бѣлаго *строго-научную* и прежде всего гносеологическую точку зрѣнія, то книгу придется назвать ненаучной». (стр. 281, Степунъ, Москва).

Во всѣхъ этихъ цитатахъ съ безспорной и категорической ясностью говорится о какой-то *строго научной философіи, единой и нераздѣльной*, которая рѣзко противополагается философія *ненаучной* и съ точки зрѣнія которой редакція «Логоса» сыпетъ свои сужденія о русской философской мысли.

Намъ кажется необычайно страннымъ, что эта центральная для «Логоса» идея остается совершенно неразвитой. Наиболѣе смѣло и рѣзко составители «Логоса» говорятъ о научной философіи *въ придаточныхъ предложеніяхъ*, мимоходомъ, бѣгло, *глотая слова,* и философски выяснить, что̀ они понимаютъ подъ этимъ страннымъ соединеніемъ словъ, даже и не пытаются.

Итакъ, для анализа этой центральной идеи «Логоса» намъ остаются только придаточныяпредложенія. Мы имѣемъ только нѣсколько выраженій, *буквальнымъ* смысломъ которыхъ и будемъ руководиться въ своей критикѣ.

Въ выраженіи «научная философія» соединяются въ одно понятіе два различныхъ и обособленно существующихъ явленія: наука и философія. Какъ первая такъ и вторая вполнѣ опредѣленны и безспорны въ своей фактической данности. Поэтому, взятыя *въ отдѣльности*, онѣ не возбудили бы въ насъ никакого подозрѣнія. Можно очень разно *понимать* какъ науку, такъ и философію, но *данность* ихъ, какъ объектовъ, не подлежитъ сомнѣнію.

Насъ поражаетъ *соединеніе* этихъ двухъ понятій, и мы утверждаемъ, что *нѣтъ* реальнаго объекта, соотвѣтствующаго этому сложному, искусственно составленному понятію и не только нѣтъ, но и *не можетъ быть*, какъ не можетъ быть реальнаго объекта, соотвѣтствующаго искусственно составлен-

ному понятію, «зеленой добродѣтели» или «кубической музыки», хотя добродѣтель и зеленые цвѣта существуютъ въ отдѣльности другъ отъ друга, такъ же какъ существуютъ въ отдѣльности музыка и кубическіе предметы.

Что значитъ слово «научный»? Составъ этого термина не логическій, а только психологическій. Это прилагательное отъ существительнаго «науки». Но существуетъ ли *наука*? Будемъ употреблять слова въ логически строгомъ смыслѣ. *Науки, т.-е. единой, всеобщей науки,—не существуетъ.*

Существуютъ *науки*, т.-е. отдѣльныя, частныя науки: математика, филологія, археологія. Спрашивается: изъ частныхъ понятій этихъ отдѣльныхъ наукъ можно ли путемъ логическаго отвлеченія и обобщенія создать *логически* правильное и *опредѣленное* понятіе «*науки вообще*»?

Если бы участники «Логоса» шли дѣйствительно философскимъ путемъ, они должны были бы прежде всего задать себѣ *этотъ* вопросъ. Они должны были бы представить логическій анализъ методовъ *каждой* изъ существующихъ наукъ и, какъ результатъ сравнительнаго обобщенія данныхъ этихъ отдѣльныхъ анализовъ, найти общее понятіе науки вообще. Къ сожалѣнію они необычайно далеки отъ такого труднаго и, по нашему мнѣнію, невозможнаго предпріятія. Они совершенно не задаются этимъ вопросомъ и, усвоивъ себѣ лишь психологически значимые стереотипы, совершенно не представляютъ всей логической *трудности*, чтобы не сказать *невозможности* такихъ выраженій, какъ «научная философія».

Но если слово «научный»—фиктивно, т.-е. безсмысленно и логически неправомѣрно, то такъ же безсмысленно и логически неправомѣрно выраженіе «научная философія».

Участники «Логоса», очевидно, путаются и, высоко подымая знамя научности, не замѣчаютъ, что размахиваютъ однимъ древкомъ, не украшеннымъ никакой «тряпкой».

Основной вопросъ можно формулировать такъ: каждая

наука въ *своемъ родѣ* научна, т.-е. каждая наука имѣетъ свою *специфическую* форму научности: такъ математика математична, біологія біологична, лингвистика лингвистична, археологія археологична. Но математика не можетъ быть лингвистична и біологія археологична. Общее, что объединяетъ эти отдѣльныя науки, есть не *логически* полученное объективное понятіе научности, а психологически образованное, субъективное понятіе *научнаго духа*, того научнаго духа, «нѣжнѣйшимъ цвѣткомъ» котораго, по мысли «Логоса», должна являться философія (стр. 6). Но если мы спросимъ: *наученъ* ли этотъ научный духъ, т.-е. наученъ ли τόνος научнсти,—то отрицательный отвѣтъ несомнѣненъ. Наука научна, на τόνος науки *сверхнаученъ*.

И даже если бы мы допустили, что логически правильное и опредѣленное понятіе «научности вообще» было возможно, *какіе элементы* этого понятія можно было бы правомѣрно перенести на *философію*? Никакую часть *матеріальнаго* содержанія этого понятія на философію перенести абсолютно нельзя, ибо матерія какой бы то ни было философіи дана *сверхэмпирически*, матерія же каждой науки дана *эмпирически*. И потому по матеріальному содержанію наука и философія *существенно* различны. Значитъ на философію можетъ быть перенесена только *чистая форма научности*. Но чистая форма, какъ указано Аристотелемъ, не можетъ быть мыслима, какъ дѣйствительность. Она только возможность, *потенція*. Но возможность, таящая въ глубинѣ своей тѣ или иныя формы научныхъ «дѣйствительностей», есть то же, что и *научный духъ*, порождающій и обусловливающій собой realia отдѣльныхъ наукъ. Но мы сказали уже, что духъ науки, τόνος научности сверх- или внѣ-наученъ, т.-е. *не наученъ*.

Для раціонализма дѣло проиграно. Философія никогда не можетъ быть научной, въ томъ *внѣшнемъ* порабощающемъ смыслѣ, въ какомъ придается термину «научность» участни-

ками «Логоса». Но есть у этого термина *внутренній*, свободный смыслъ. Понятіе научности, какъ мы видѣли, не можетъ быть составлено *логическимъ* путемъ. Но значитъ ли это, что оно только *психологично*? Для сторонниковъ ratio— да, абсолютно да. Оно только психологично и, какъ психологичное, не заключаетъ въ себѣ ничего «логичнаго». Для сторонниковъ *Λογος'а* дѣло представляется въ иномъ видѣ.

Понятіе «научности» *тонично*. Тоническое не есть *ἐνεργεία* логическое. Но оно не есть только субъективное, психологическое, человѣческое; *τόνος* научности совпадаетъ съ *τόνος*'омъ логичности, а такъ какъ истинно *логическое* есть божественное, ноуменальное, объективное, то и *τόνος* логичности не есть только человѣческое и субъективное. Его природа—двойственная природа посредствующаго платоновскаго демона—*Эроса*. Эросъ ни Богъ, ни человѣкъ, ни *πενία*, ни *πόρος*. Мысль, одержимая Эросомъ, перестаетъ быть только человѣческой и, *заражаясь* божественнымъ, сама *становится* божественной. Въ мысли, одержимой Эросомъ, божественное *не дается* просто, какъ что-то внѣшнее и готовое, но *нисходитъ* и, заражая собой, внутренно усвояется и одолѣвается, какъ задача, какъ подвигъ.

Τόνος научности, не будучи такимъ образомъ принципомъ только человѣческимъ, носитъ въ себѣ *потенцію объективности*. Только свободнымъ порывомъ подвига и вдохновенія можно этой *объективностью овладѣть*. Понятіе «научности», полное глубокаго внутренняго содержанія съ точки зрѣнія философіи *Λόγος'а*, совпадаетъ такимъ образомъ съ понятіемъ *логичности*, т.-е. съ понятіемъ того *τόνος'а*, который внутренно присущъ всѣмъ процессамъ человѣческой мысли, находящейся въ стремленіи и становленіи. Но отношеніе здѣсь обратное. Не мысль становится цѣнной оттого, что становится «научной», а наука становится цѣнной оттого, что реализуетъ и укрѣпляетъ въ человѣчествѣ «логичность»,

кореннымъ образомъ осознаваемую философіей. Итакъ, философія должна стремиться не къ научности, а къ *объективности*. Философія первороднѣе науки не только во времени, но и въ идеѣ.

Для того, чтобы сдѣлать нагляднѣе общую мысль о невозможности «научной философіи» въ внѣшнемъ раціоналистическомъ смыслѣ слова, я приведу еще два соображенія имѣющихъ не только психологическую, но и логическую цѣнность.

Г. Яковенко говоритъ о какой-то «единой и нераздѣльной научной философіи». Я называю подобный способъ выраженія меоническимъ миѳологизированіемъ, ибо еще не существующій предметъ своей личной вѣры и своего личнаго стремленія, г. Яковенко миѳологически переноситъ въ эмпирическую дѣйствительность и хочетъ заставить другихъ повѣрить въ существованіе того, что существуетъ пока не realiter, а лишь терминологически, т.-е. nominaliter.

Единой «научной философіи» *не существуетъ*. Существуетъ въ Германіи *нѣсколько* философій, изъ которыхъ каждая притязаетъ на исключительную «научность», отрицая научность своихъ соперницъ.

Прежде чѣмъ говорить о «единой и нераздѣльной научной философіи», участникамъ «Логоса» не мѣшало бы разобраться въ чрезвычайно странномъ *фактѣ* взаимнонаучнаго поѣданія. Метафизики могутъ спорить (ихъ споры могутъ смѣшить лишь толпу), ибо объектъ метафизики многограненъ и безконеченъ. Они *всѣ* могутъ быть правы въ своихъ глубочайшихъ утвержденіяхъ. Мыслима и возможна точка зрѣнія, при которой всѣ постиженія (а не искусственныя построенія) метафизиковъ образуютъ нѣчто единое и музыкально-согласное. Но какъ могутъ разнорѣчить и взаимно отрицать представители *научной* философіи— это намъ совершенно непонятно.

По Степпуну «строго-научная» точка зрѣнія совпадаетъ

съ точкой зрѣнія *гносеологической* (стр. 281). А гносеологія, по Яковенко, есть кантовская трансцендентальная философія, являющаяся «самосознаніемъ философскаго мышленія вообще» (стр. 201).

Итакъ строго-научная точка зрѣнія есть точка зрѣнія *трансцендентальная*. Но, во-первыхъ, трансцендентальныхъ точекъ зрѣнія не одна, а нѣсколько: на нее притязаютъ Когенъ, Риккертъ, имманентизмъ, *расходящіеся* между собою. Во-вторыхъ,—и это, конечно, важнѣе—эта пресловутая трансцендентальная точка зрѣнія ничего трансцендентальнаго въ себѣ не заключаетъ.

Въ самомъ дѣлѣ одинъ изъ трансцендентальныхъ философовъ, Риккертъ говоритъ:

«Теоретическая философія или то, что называютъ логикой, теоріей познанія и т. п., исходитъ изъ культурнаго блага «науки». Въ наукѣ окристаллизовались въ теченіе историческаго развитія теоретическія цѣнности истины, и только исходя изъ науки,, сможемъ мы къ нимъ подойти» (стр. 41). То же на страницѣ 133 говоритъ Гессенъ.

Мысль другого трнцендентальнаго философа Когена г. Яковенко формулируетъ такъ:

«Трансцендентальная философія оріентируется на *фактъ* науки» (стр. 203).

Фактъ науки такимъ образомъ абсолютно долженъ быть *данъ*, чтобы трансцендентальная философія могла начать свою работу вѣтряной мельницы, чтобы «праздные гуляки интеллектуальнаго міра» (выраженіе Бодлера) могли начать свои трансцендентальныя похожденія. *Фактъ* науки, фактъ «культурнаго блага» необходимъ трансцендентальнымъ философамъ, какъ своего рода *трамплинъ*, оттолкнувшись отъ котораго они взлетаютъ «на воздухъ» и потомъ, паря въ безвоздушномъ пространствѣ, чувствуютъ себя философами не только трансцендентальными, но и «научными», ибо очутились въ пространствѣ благодаря *трамплину фактической науки*.

Что нужно быть хорошимъ философическимъ гимнастомъ, чтобы продѣлывать то, что дѣлаютъ «въ воздухѣ» Когенъ или Риккертъ,—это несомнѣнно, но также несомнѣнно, и то, что философія, исходящая изъ *факта*, не можетъ быть трансцендентальной, ибо все, исходящее изъ *факта*, становится фактичнымъ, т.-е. *эмпиричнымъ*, всецѣло обусловленнымъ *условностью* своего исходнаго пункта. Если наука фактъ, то фактъ и искусство, фактъ и религія, фактъ и природа, фактъ и все, что нами переживается. Въ качествѣ факта все это *логически равноцѣнно*, и философія, исходящая изъ факта IX симфоніи Бетховена, не менѣе «трансцендентальна», чѣмъ философія Когена.

Идея трансцендентальности есть идея *фиктивная*, мыслью неосуществимая, т.-е. немыслимая и если создаются «трансцендентальныя» философіи, то только потому, что ея творцы, окутавъ себя туманомъ словъ, продѣлываютъ *фокусъ*. Производя рядъ заклинаній, они показываютъ, что все *существующее* не можетъ быть исходнымъ пунктомъ философіи. Чтобы не запачкаться, чтобы быть «чистыми», имъ нужно *что-то другое*. Вниманіе читателя отвлечено. Тогда они говорятъ: мы исходимъ не изъ факта треугольника, а изъ *идеи* треугольника, régle du triangle, т.-е. изъ тѣхъ внутреннихъ закономѣрностей, которыя мыслятся въ идеѣ треугольника. Фокусъ свершенъ. Все существующее, т.-е. онтологическое, разрѣжается и дереализируется до той степени, когда глазу *простого смертнаго* оно *кажется* несуществующимъ. Это quasi несуществующее производитъ *впечатлѣніе* истинной трансцендентальности. Этого достаточно. Получается «строго-научная» трансцендентальная философія.

Фокусъ, т.-е. моментъ передергиванія, совершается въ фразѣ: мы исходимъ не изъ *факта* треугольника, а изъ *идеи* треугольника. Всмотритесь въ эту фразу и вы увидите ясно *скачокъ*. Что такое *фактъ* треугольника, изъ котораго трансцендентальная философія *не* исходитъ? Это есть наша чело-

вѣческая, фактическая *идея* треугольника, изъ которой она *исходитъ*! Фактъ треугольника данъ намъ въ видѣ нашей идеи треугольника. Спрашивается, изъ чего исходитъ трансцендентальная философія: изъ той идеи треугольника, которая *нами людьми имѣется*, или изъ этой идеи треугольника, которая нами людьми *не* имѣется? Если первое—исходный пунктъ трансцендентальной философіи *не* трансценденталенъ. Если второе мы—мы отказываемся ее *понимать*. Мы не знаемъ, изъ чего она исходитъ. Ея исходный пунктъ есть ens rationis, т.-е. она ни изъ чего не исходитъ.

Исходный пунктъ философіи или *вездѣ* или *нигдѣ*. Или мысль исходитъ изъ себя самой и тогда философія можетъ начаться въ какомъ-угодно пунктѣ дѣйствительности, *или же* мысль въ какомъ-угодно своемъ содержаніи *неавтономна*, и тогда исходнаго пункта у философіи *нѣтъ*, ибо *нѣтъ самой философіи*.

Мнимый трансцендентализмъ участниковъ «Логоса» подтверждаетъ мнимую «научность» ихъ философіи и кто еще не достаточно въ этомъ убѣдился, тотъ пусть прочтетъ слѣдующія утвержденія, встрѣчающіяся непрерывно на страницахъ «Логоса»:

На ст. 3 философія названа «достойной хранительницей *высшей правды*».

На стр. 7 редакція «Логоса» упрекаетъ современную философію эпигоновъ за то, что «разрабатывая завѣщанное ей наслѣдство творческой эпохи, она какъ бы боится его *послѣдней глубины* и тщательно избѣгаетъ касаться робкой мыслью своей тѣхъ *откровеній вѣчности*, которыми свѣтятся великія созданія творческихъ временъ».

«*Тайныя* судьбы *вели* разные народы разными путями все къ той же цѣли» (стр. 11).

«Выдѣляя *вѣчный смыслъ* великихъ системъ нашихъ предковъ, мы включаемъ ихъ въ себя, а тѣмъ самымъ и себя въ непрерывную нить вѣковой традиціи... мы охваты-

ваемъ тѣмъ самымъ *всю безконечность мірового разума* и проникаемъ *въ глубь божественнаго Логоса*» (стр. 16).

Подчеркнутыя выраженія—для всякаго ясно—и не трансцендентальны и не научны. Они полны чистѣйшей, *трансцендентной* метафизики, и не простой метафизики, а *мистической*.

«Великія силы исторіи» (стр. 42), «заложенныя въ объектахъ культуры цѣнности» (стр. 40), «культурное благо: наука, въ которой въ теченіе временъ окристаллизовываются теоретическія истины» (стр. 40), вотъ обрывки тщательно скрываемой метафизики Риккерта.

Гессенъ на стр. 153 съ чувствомъ полной трансцендентальности и научности высказываемаго говоритъ: «Гете... не мудрствуя лукаво, *дѣйствительно владѣлъ тѣмъ послѣднимъ синтезомъ* жизни, къ которому они (рамантики) хотѣли прійти путемъ разума».

Я, мистикъ, думаю, что только провидѣніе *знаетъ*, владѣлъ или не владѣлъ Гете «*послѣднимъ* синтезомъ жизни»,—но оказывается, что трансцендентальная философія, очевидно, «строго-научнымъ» путемъ проникая «въ глубь Божественнаго Логоса», *знаетъ* объ этомъ такъ же прекрасно, какъ само Привидѣніе, и Гессенъ, утверждающій *абсолютную несказанность* переживанія, умѣетъ, однако, свою трансцедентально-научно-*мистическую интуицію* о Гете выразить съ столь категорической ясностью. Въ талантливой, но совсѣмъ не «трансцендентальной» и не «научной» статьѣ Степпуна «Трагедія творчества» на стр. 173 говорится:

«Въ концѣ-концовъ всѣ вопросы исторіи рѣшаются въ отдѣльныхъ и одинокихъ человѣческихъ душахъ. Душой романтизма былъ *безусловно* Фридрихъ Шлегель». Съ этимъ утвержденіемъ можно согласиться, можно и спорить. Но причемъ тутъ «строго-научная точка зрѣнія», при чемъ тутъ «трансцендентальная философія»?

Такія мистическія усмотрѣнія, такія трансцедентно-метафизическія утвержденія на страницахъ «Логоса» встрѣчаются въ самомъ обильномъ количествѣ. И если я привелъ наудачу нѣсколько такихъ утвержденій, то не для того, чтобы обратить вниманіе на *случайныя* обмолвки авторовъ «Логоса». Возьмите какое-угодно архитрансцендентальное и архинаучное изслѣдованіе современнаго философа, и философскій анализъ безъ труда вскроетъ и въ исходномъ пунктѣ и въ дальнѣйшемъ развитіи гносеологическихъ построеній цѣлые ряды самыхъ произвольныхъ и догматическихъ утвержденій, и эти утвержденія образуютъ скудную противорѣчивую трусливо скрытую, неискреннюю и потому *дурную* приватъ-метафизику каждаго «трансцендентальнаго» и каждаго «научнаго» философа. Нерѣдко это скрываемая приватъ-метафизика не заключаетъ въ себѣ ничего положительнаго и *вся* исчерпывается ненавистью и скрытой злобой къ объектамъ метафизики открытой, искренней и откровенной.

Тоска по не существующему, т.-е. не сущему, есть романтизмъ и потому участниковъ «Логоса», зачарованныхъ меономъ «научной» философіи мы въ правѣ назвать мечтательными *романтиками* неосуществимой «научности».

Въ заключеніе скажу, что, подвергая «Логосъ» принципіальному и длинному разбору, я чувствовалъ, что за этимъ журналомъ стоитъ почти вся современная нѣмецкая философія, и потому все сказанное въ этой статьѣ, имѣя болѣе *принципіальный* смыслъ, чѣмъ простой критическій анализъ новаго журнала, mutatis mutandis относится къ современнымъ нѣмецкимъ властителямъ... маленькихъ думъ.

КУЛЬТУРНОЕ НЕПОНИМАНІЕ.

Отвѣтъ С. Л. Франку.

„Прежде, нежели изслѣдуешь, не порицай, узнай прежде и тогда упрекай".

Премудрость Іисуса сына Сирахова.

Двѣ черты бросились мнѣ въ глаза при чтеніи „Философскихъ откликовъ" [1]) С. Франка, посвященныхъ разбору моей статьи о Логосѣ: раздраженность и глубокое невниманіе къ моей мысли. Утерявъ присущій ему объективизмъ, С. Франкъ несомнѣнно переходитъ границы, относя къ совершенно неизвѣстному ему человѣку слова: „наивность", „огульность", „развязность", „ослѣпленность", „слабое знакомство съ западной философіей". Культурная совѣсть Франка, по моимъ предположеніямъ, уже должна начать его мучить за несомнѣнное нарушеніе правилъ учтивости — и я, полагаясь на это, могу обойти молчаніемъ весь взволнованный τόνος его статьи.

Я остановлюсь на второй чертѣ: *невниманіи* къ моей мысли. Въ своей статьѣ я высказываю рядъ идей, изъ которыхъ, кажется, *ни* одна не попала въ сферу вниманія моего критика. Точно боясь взглянуть, С. Франкъ, проходитъ мимо рѣшительно всего *положительнаго* содержанія моей статьи. Онъ бьетъ тревогу, можетъ быть, что-то вѣрно почуявъ, но весь его „откликъ" — встревоженный призывъ

---

[1]) Русская мысль, 1910 г. сентябрь.

кого-то обратить вниманіе на опасность, а не *личное* столкновеніе С. Франка съ тѣмъ, что онъ считаетъ враждебнымъ себѣ и культурѣ.

„Откликъ“ его не философскій, а *публицистическій*. Онъ даетъ не идейный разборъ моей статьи, а старается рядомъ эпитетовъ и периферическихъ, случайныхъ набѣговъ на *внѣшнюю* форму моей мысли дать почувствовать кому слѣдуетъ культурный вредъ моего направленія. „Все пустяки въ сравненіи съ вѣчностью“. Не важно, что написалъ обо мнѣ С. Франкъ. Важно то, что животворныя идеи логизма при малѣйшей попыткѣ воплотиться возбуждаютъ *глухую* вражду, *слѣпую* критику, *патетическое* непониманіе. Тутъ что-то глубокое и фатальное.

Сначала я постараюсь освободить свою мысль отъ искаженій. С. Франка, затѣмъ перейду къ существеннымъ недоумѣніямъ С. Франка, такъ сказать, лежащимъ въ характерѣ самой темы.

I.

Существуетъ фатальная связь между раціонализмомъ и *схемой*, по внутренней необходимости своей совершенно подобная той связи, которая существуетъ между логизмомъ и *символомъ*.

Будучи самъ схемой, т.-е. созданіемъ схематической мысли, ratio существенно *схематиченъ*. Въ предлежащей дѣйствительности для него „понятно“ только раціональное, т.-е. то, что можетъ быть приведено къ схемѣ математической, динамической, механической, произвольно имъ избранной. Въ схему *геометрическаго слѣдованія* ratio Спинозы пытается заключить всю сложность космогоническаго процесса. Схемой математической формулы пытается Гегель объяснить *реальное* движеніе планетъ. Осознанный схематизмъ разсудка легализуется „Критикой чистаго разума“. Въ порабощенности схемой—корень всѣхъ искаженій. Взнузданная раціонализ-

момъ мысль совершенно безсильна передъ *дѣйствительностью*. Оторванная отъ послѣдней, она можетъ оперировать только схемой. Раціонализму дѣйствительность дана можетъ быть только въ схемѣ и ровно настолько, насколько въ схемѣ она умѣщается. А такъ какъ разсудокъ склоненъ считать себя единственнымъ законнымъ владыкой сознанія, то онъ съ мнимо логической принудительностью стремится дѣйствительность „сократить“ и сдѣлать себѣ *сообразной*.

Ratio С. Франка, доминируя въ его сознаніи, — надъ живымъ и конкретнымъ рядомъ моихъ мыслей, продѣлываетъ то же самое, что дѣлаетъ всякій ratio, встрѣчаясь съ чуждой ему и не охватываемой имъ дѣйствительностью. Первая задача С. Франка—меня не понять. Чувствуя враждебность предлежащаго ему ряда мыслей, С. Франкъ обороняется прежде всего *схемой*. Боясь посмотрѣть прямо въ глаза въ чуждую, но волнующую его цѣпь идей, онъ прежде всего набрасываетъ на нее *свою* схему, что-то привычное для себя, и, уложивъ меня въ схему, борется *не со мной*, *а со схемой*, не съ дѣйствительными моими мыслями, а со схематическимъ отображеніемъ ихъ въ своемъ ratio. Differentiam specificam, т.-е. конкретное и характерное въ моей статьѣ онъ игнорируетъ *абсолютно*, весь увлеченный желаніемъ втиснуть меня въ какой-нибудь genus proximum, т.-е. что-то знакомое его сознанію и доступное для его критики. Отсюда неосторожныя обвиненія, взводимыя на меня С. Франкомъ.

Прежде всего „націонализмъ“.

Мы знаемъ соловьевскую терминологію. И знаемъ, какой предосудительный смыслъ имѣетъ поэтому обвиненіе въ націонализмѣ. Хорошо или плохо, но въ своей статьѣ я далъ чисто *философскій* рядъ мыслей. Можно рѣзко критиковать философскую основательность моихъ концепцій но съ перваго слова давать имъ *оцѣнку* съ чуждой философіи *общественной* точки зрѣнія и, такъ сказать, сразу бить по нервамъ читателя мнимо опасными слѣдствіями идейно-

враждебнаго и опаснаго пока только для С. Франка направленія—это значитъ находиться во власти того примитивнаго и варварскаго отношенія къ чисто философскому понятію теоретической истины, которое такъ остроумно подвергъ критикѣ Н. А. Бердяевъ въ своей статьѣ „Интеллигентская правда и философская истина". Этотъ „навыкъ" интеллигентскаго мышленія прежде всякаго теоретичеекаго обсужденія давать общественную квалификацію,—навыкъ, сказавшійся въ достаточной мѣрѣ у С. Франка, оказалъ моему критику плохую услугу. Онъ обусловилъ построеніе схемы, которая неминуемо вызвала необходимость, съ одной стороны, *досказать* то, чего я не говорилъ, такъ сказать, *продолжить* мои мысли въ направленіи принятой схемы, а съ другой—существенно извратить даже то немногое, что изъ статьи моей попало въ сферу сознанія моего критика.

Желая изслѣдовать „механизмъ искаженія", я остановлюсь на обѣихъ чертахъ критики С. Франка.

„Статья Эрна—сплошной панегирикъ русской философской мысли, сплошное осужденіе всего новаго философскаго сознанія Запада. Такого огульнаго и безмѣрнаго національнаго самомнѣнія въ области философіи намъ до сихъ поръ не приходилось встрѣчать".

Здѣсь все преувеличено и дополнено.

Обсужденіе не есть *осужденіе*. Критикуя *начала* западно-европейской мысли, я исполняю священную задачу философа критиковать все, съ чѣмъ онъ философски не согласенъ. Неужели С. Франкъ хочетъ отсутствія философской критики? Превращая мое принципіальное обсужденіе въ свое „сплошное осужденіе", С. Франкъ дополняетъ меня, и отъ этого дополненія я совершенно отказываюсь.

Еще сильнѣе дополняющая функція схематизирующей мысли С. Франка сказывается въ „сплошномъ панегирикѣ".

Русская философская мысль имѣетъ для меня не первичную, а *производную* цѣнность. Абсолютно данное моего міровоззрѣнія — *восточно-христіанскій логизмъ*. Русская мысль

дорога мнѣ не потому, что она русская, а потому, что во всей современности, во всемъ теперешнемъ мірѣ она *одна* хранитъ живое, зацвѣтающее наслѣдіе антично-христіанскаго умозрѣнія. Я цѣню русскую мысль за ея вѣрность философскому началу всемірнаго значенія, и вся моя характеристика русской философіи, столь поразившая С. Франка, есть обоснованная историческимъ изученіемъ попытка доказать существенно новый и оригинальный въ сравненіи съ Западомъ leit-мотивъ русской мысли: *устремленность къ логизму*. С. Франкъ поражается, какъ можно противополагать Лопатина, Козлова и Трубецкого геніямъ западной мысли. Но *это* противоположеніе—*фантазія* С. Франка. Мое противоположеніе иного характера. Я противополагаю западно-европейское начало ratio антично-христіанскому началу *Λόγος'а*, причемъ убѣжденъ, что носители перваго начала по творчеству и геніальности много уступаютъ носителямъ второго начала. Русскую мысль я противополагаю западной по *качеству*, а не по *количеству*, и считаю, что русская мысль въ современномъ духовномъ состояніи міра занимаетъ совершенно особое мѣсто не потому, что тотъ или иной русскій мыслитель столь же геніаленъ, какъ Гегель, а потому, что принципъ философствованія русскихъ философовъ (между которыми есть и геніи) существенно отличенъ отъ принципа философствованія западно-европейскихъ мыслителей новаго времени. Какимъ образомъ въ этихъ простыхъ, исторически обоснованныхъ мысляхъ С. Франкъ усмотрѣлъ ослѣпленный націонализмъ, я совершенно не могу понять и, думаю, не пойметъ самъ С. Франкъ при вторичномъ внимательномъ чтеніи моей статьи. Какой можетъ быть націонализмъ въ философски осознанномъ предпочтеніи античной философіи и восточно-христіанскаго умозрѣнія блестящей, отвлеченной, безплодной мысли новой Европы?

Примѣромъ схематическаго искаженія моей мысли со стороны С. Франка можетъ служить дальнѣйшая его фраза:

„Пользуясь старинным, давно заржавѣвшимъ и пришедшимъ въ негодность славянофильскимъ орудіемъ и рѣзкимъ противопоставленіемъ западной „разсудочности" восточной „цѣльности", онъ (т.-е. Эрнъ) рубитъ съ плеча, уничтожая Канта, Беркли, Юма, самого Гегеля и пр,

С. Франку, не воспринимающему *моей* мысли, нужно ее обезличить и онъ вспоминаетъ *славянофильскую* формулу противоположенія, совершенно отличную отъ моей. Я противополагаю два *познавательныхъ* начала: ratio и *Λόγος*, а не двѣ культуры: Россію и Западъ. Мое противоположеніе есть результатъ гносеологическаго анализа. Противоположеніе славянофиловъ—результатъ философско-историческихъ соображеній. Я ничего не говорю о Россіи и Западѣ вообще, я говорю о частномъ вопросѣ: о западно-европейскомъ раціонализмѣ и о русской философской мысли, исторически и многократно засвидѣтельствовавшей свою существенную пронизанность стихіей *логизма*. Противъ конкретной формы моего противоположенія С. Франкъ *не нашелъ* ничего возразить. Его критика устремлена на то, что, по соображеніямъ С. Франка, я *долженъ былъ бы сказать*, но чего я фактически не говорилъ и по основоположеніямъ моей мысли сказать *не могу*. Кромѣ того, рубить съ плеча Канта, Беркли, Юма не входило въ мою задачу и принимать мои обоснованныя слова о *принадлежности* Канта, Беркли, Юма, Гегеля къ западно-европейскому раціонализму за „рубку съ плеча" — это значитъ имѣть своеобразное представленіе о раціонализмѣ, какъ о какомъ-то самоопускающемся на его представителей топорѣ. Честь изобрѣтенія этого представленія, не лишеннаго забавности, всецѣло принадлежитъ С. Франку.

Для вящшаго умаленія моей мысли, сопоставивъ меня съ славянофилами, С. Франкъ выбираетъ самыя уничижительныя слова для характеристики славянофильскаго „оружія":

„пришедшее въ негодность“, „давно заржавѣвшее“. Я бы просилъ С. Франка указать хоть одно сочиненіе на русскомъ или иностранномъ языкѣ, гдѣ бы *философскія* концепціи славянофиловъ (И. Кирѣевскаго и А. Хомякова) были подвергнуты сколько нибудь детальной и достаточной критикѣ. Мысли И. Кирѣевскаго и А. Хомякова о познаніи, какъ о цѣлостномъ процессѣ, въ которомъ синтетически принимаютъ участіе всѣ стороны духа, не только не подвергнуты критикѣ, но даже и не восприняты критиками славянофиловъ. Полемика В. Соловьева съ славянофилами имѣетъ *спеціальный* характеръ [1]), а въ „критикѣ отвлеченныхъ началъ“ въ своемъ ученіи о тройственномъ характерѣ всякаго акта познанія В. Соловьевъ развиваетъ существенно *тѣ же* мысли, которыя съ достаточной ясностью были наброшены И. Кирѣевскимъ и А. Хомяковымъ [2]). Говорить

---

[1]) Въ письмѣ къ Н. Н. Страхову (письма, т. I. стр. 59). В. Соловьевъ ясно говоритъ, какіе мотивы обусловливаютъ рѣзкость его полемики съ славянофильствомъ: „...но вотъ эта книга (Данилевскаго)... вдругъ становится спеціальнымъ кораномъ *всѣхъ мерзавцевъ и глупцовъ, хотящихъ погубить Россію* и уготовить путь грядущему антихристу. Когда въ какомъ нибудь лѣсу засѣлъ непріятель, *то вопросъ не въ томъ хорошъ или дуренъ лѣсъ, а въ томъ, какъ бы его получше поджечь*“.

Итакъ В. Соловьевъ въ своемъ „Національномъ вопросѣ“ и не ставилъ себѣ задачей рѣшать вопросъ, дурны или хороши славянофильскіе взгляды (особенно философскіе) а просто сокрушалъ ребра „Каткову и К⁰“. Совершенно сочувствуя В. Соловьеву въ этомъ сокрушеніи реберъ „глупцамъ и мерзавцамъ“, я ни какъ не могу сочувствовать С. Франку принимающему (очень удачные) полемическіе выпады В. Соловьева за историческое изслѣдованіе о русской философіи. Не могу не замѣтить, что съ Сковородой напр., какъ можно заключить изъ одного письма къ Н. Я. Гроту (письма, т. I, стр. 91) В. Соловьевъ ознакомился (или хотѣлъ ознакомиться) всего лишь 1895 г. т.-е. уже послѣ того, какъ полемика его съ „назядниками“ была окончена.

[2]) Это не моя только мысль. Л. М. Лопатинъ въ своей статьѣ о кн. С. Н. (Трубецкомъ въ кн. 81 „Вопр. филос. и псих.)“ говоритъ: „Соловьевъ и кн. С. Н. Трубецкой рѣзко расходились съ славянофилами по цѣлому ряду вопросовъ церковныхъ, историческихъ, полити

о славянофильствѣ, какъ о чемъ-то конченномъ и *безусловно* превзойденномъ, могутъ только тѣ, кого удовлетворяетъ критика гг. Милюковыхъ. Вообще наши старые идейные споры должны быть существенно пересмотрѣны, и я укажу на рядъ блестящихъ историческихъ изслѣдованій М. О. Гершензона, которыми это благое дѣло основательно и систематически начато. Удовлетворяться тѣмъ, что сказано и *замолчано* партійными борцами, не могутъ всѣ заинтересованные прежде всего въ теоретической истинѣ.

Теперь о трехъ культурныхъ слезинкахъ С. Франка, т.-е. о Спинозѣ, Гегелѣ и Соловьевѣ. Я не могу назвать иначе культурную обидчивость С. Франка: каждое слово критики онъ принимаетъ за прямую обиду культурному человѣчеству. Среди обвиненій, сыпящихся на меня, онъ спрашиваетъ:

„Меонична ли философія Спинозы, величайшаго и классическаго *раціоналиста* въ точномъ смыслѣ этого слова, философія въ основѣ которой лежитъ понятіе causa sui, „то, сущность чего предполагаетъ существованіе?“

О Спинозѣ въ своей статьѣ я не сказалъ ни слова. На вопросъ же С. Франка отвѣчаю самымъ рѣшительнымъ: да, меонична.

Во-первыхъ, то или иное *начало* мышленія овладѣваетъ сознаніемъ съ *исторической* постепенностью. Такъ механическая точка зрѣнія торжествуетъ въ формулированныхъ Кеплеромъ законахъ движенія планетъ, но самъ Кеплеръ еще полонъ иныхъ точекъ зрѣнія. Спиноза, *проникаясь* картезіанскимъ раціонализмомъ, сохранилъ въ своемъ міровоззрѣніи чисто личные ирраціональные моменты, съ одной стороны, съ другой—вліяніе своихъ предшественниковъ по пантеизму. Онтологиченъ Спиноза только въ ирраціональныхъ моментахъ

ческихъ, общественныхъ, *но въ вопросахъ отвлеченной философіи, особенно во взглядахъ на природу и условія человѣческаго знанія они оставались съ ними на одинаковой почвѣ*“.

своего міровоззрѣнія и меоничень въ моментахъ, гдѣ раціонализмъ его одолѣваетъ.

Во-вторыхъ, всякій терминъ долженъ браться критикомъ въ томъ установленномъ смыслѣ, въ какомъ онъ опредѣленно берется критикуемымъ. Въ статьѣ „Беркли, какъ родоначальникъ имманентизма", напечатанной до разбора „Логоса", я совершенно опредѣленно устанавливаю значеніе слова меоническій. Кардинальный, конституирующій его признакъ (по содержанію) *отрицаніе природы, какъ Сущаго*. Употребляя терминъ въ означенномъ смыслѣ, я говорю: Спиноза въ своей философіи меоничень, ибо отрицаетъ природу, какъ *Сущее своимъ смѣшеніемъ природы съ Богомъ*. Deus sive natura. Богъ *или* природа! Творческое и Сущее въ природѣ для Спинозы есть Богъ, пантеистически понимаемый, а *не Она Сама*. Для Спинозы природа *не самостоятельна* по отношенію къ Богу и потому *не есть* Сущее наряду съ Богомъ, т.-е. природы какъ самостоятельнаго Сущаго *нѣтъ*.

Природа для Спинозы геометрична, механична, мертва и *потому* призрачна. Въ Спинозѣ борется исконно-онтологическій темпераментъ еврея съ меоническимъ началомъ философствованія и формально побѣждаетъ второе. Спиноза, говоритъ Л. М. Лопатинъ въ лекціяхъ по новой философіи, уничтожаетъ вселенную въ Богѣ, а потомъ Бога превращаетъ въ *отвлеченный порядокъ вещей*. Шеллингъ въ своемъ историческомъ приговорѣ надъ Спинозой отмѣчаетъ „безжизненность системы Спинозы, бездушіе формы, бѣдность понятій и выраженій, неумолимую рѣзкость опредѣленій". Признаю правомѣрность *спора* съ такимъ пониманіемъ и совершенно отрицаю правомѣрность реторическихъ восклицаній С. Франка, прикрашенныхъ мистическимъ „прозрѣніемъ" въ низкую степень моей научной подготовки.

Вторую культурную слезинку С. Франка — обиду за Гегеля—я разбирать не буду. Нужно доказывать не меонизмъ

Гегелевой мысли, всѣми признанный, а ея онтологизмъ. Onus probandi здѣсь лежитъ на С. Франкѣ. Что для Гегеля все сущее разрѣшается въ мысль, которая опредѣляется, какъ самодвижущееся *понятіе* — это безспорное данное исторіи философіи. Л. М. Лопатинъ, научныя заслуги котораго признаетъ и С. Франкъ, въ своей тонкой критикѣ системы Гегеля говоритъ: Гегелъ уничтожилъ подобіе трансцендентности, еще оставшееся въ системѣ торжества Шеллинга. „Для него *абсолютное только отвлеченіе разсудка, вселенная— призракъ, выросшій изъ призрака, странная игра абстрактнаго понятія съ самимъ собой*“ [1]. Что изъ античной діалектики усвоилъ Гегель—это вопросъ, и если Гегель проникнутъ меоническимъ паѳосомъ діалектики греческихъ софистовъ, то ему въ существѣ дѣла чуждъ онтологическій паѳосъ діалектики Сократа-Платона.

Третья слезинка—неожиданно за Соловьева. Она связана съ мелочью, чрезвычайно характерной. Встрѣтивъ у меня выраженіе „русскій Сократъ“ (Г. Сковорода), „русскій Платонъ“ (В. Соловьевъ), С. Франкъ переживаетъ тяжелую эстетическую эмоцію. Что за безвкусица! — говоритъ онъ,— къ тому же натяжка.

С. Франкъ *не во время* эстетиченъ. Эстетическое оскорбленіе его культурнымъ нервамъ не было бы нанесено, если бы онъ былъ внимателенъ и... освѣдомленъ. Внимательность передъ нимъ обнаружила бы, что инкриминируемыя выраженія поставлены у меня въ *кавычкахъ*. Кавычки обозначаютъ, что употребляемое въ нихъ слово или цитата (таково обычное значеніе кавычекъ) или не *всецѣлое* выраженіе мысли автора (такъ употребляютъ кавычки многіе современные авторы, изъ которыхъ укажу, напр., на нашего замѣчательнаго современника, В. В. Розанова). Освѣдомленность же сразу подсказала бы С. Франку, что русскій Сократъ

---

[1] Полож. задачи философіи, ч. I, стр. 242.

выраженіе *не мое*. Для всѣхъ *изучающихъ* Сковороду это своего рода terminus technicus, ибо, во-первыхъ, сохранилась молитва Сковороды, просившаго для Россіи Сократа, которымъ онъ, по молитвѣ судя, хотѣлъ сознать *себя* [1]), во-вторыхъ, статья Хиждеу о Сковородѣ [2]), въ нѣкоторомъ отношеніи долженствующая быть признанной первоисточникомъ, построена на проведеніи параллели между Сократомъ и Сковородой, при чемъ употребляется самое выраженіе „русскій Сократъ“ [3]). То, что могло бы быть безвкуснымъ въ *моихъ* устахъ, очень вкусно звучитъ въ устахъ Сковороды и Хиждеу, говорившихъ старинным, сильнымъ и въ то же время наивнымъ языкомъ.

Выраженіе „русскій Платонъ“ [4]) не вызвало печальныхъ

[1]) „Отче нашъ, иже еси на небесѣхъ. Скоро ли ниспошлешь намъ Сократа, который бы научилъ насъ наиперве познанію себя, а когда мы себя познаемъ, тогда мы сами изъ себя вывьемъ науку, которая будетъ наша, своя, природная.

Да святится имя Твое въ мысли и помыслѣ раба Твоего, который замыслилъ умомъ и пожелалъ волею стать Сократомъ на Руси“.

[2]) Телескопъ 1835 г., ч. 6. С. Франкъ предпочитаетъ сблизить Сковороду съ Д. Бруно или съ Спинозой, что совсѣмъ неудачно. Очевидно слѣдуя очень мало основательной статьѣ г-жи Ефименко „Философъ изъ народа“, С. Франкъ говоритъ о совершенно мнимомъ вліяніи Спинозы на Сковороду, которое не подтверждается ни однимъ положительнымъ свидѣтельствомъ и по духу является совершенно ни на чемъ не основаннымъ. Хиждеу въ своей интересной (по замыслу) статьѣ и психологичнѣе и документальнѣе.

[3]) Ibid., стр. 21.

[4]) Это выраженіе есть также *намекъ*. Такъ, въ молитвѣ Сковороды говорится „И кто будетъ по нашемъ Сократѣ, нашимъ Платономъ?“ Изъ русскихъ, а можетъ быть и европейскихъ мыслителей В. Соловьевъ ближе всѣхъ къ Платону по *темпераменту*. Великолѣпная статья В. Соловьева „Жизненная драма Платона“ написана поистинѣ съ лирической силой, говорящей, насколько личная философская драма Платона была близка личной философской драмѣ В. Соловьева. Кн. С. Н. Трубецкой, знатокъ Платона и близкій другъ В. Соловьева, засвидѣтельствовалъ рѣдкую *конгеніальность* этихъ двухъ мыслителей въ предисловіи ко второму тому „Твореній Платона“, стр. IV.

эстетическихъ эмоцій въ С. Франкѣ. Но зато онъ обидѣлся. Обидѣлся за Соловьева. „Что касается до обозначенія Соловьева „русскимъ Платономъ", то врядъ ли оно совмѣстимо съ свободнымъ уваженіемъ къ этому великому русскому мыслителю, который самъ сознавалъ недостаточность теоретическаго обоснованія своей философіи и уже на краю могилы задумалъ восполнить этотъ пробѣлъ". Я теряюсь. Какъ, что, почему? Оттого, что Соловьевъ жилъ, развивался, росъ,—оскорбительно сопоставлять его съ Платономъ? Plato scribens mortuus est, — говоритъ древность. И въ каждомъ новомъ діалогѣ Платонъ восполнялъ пробѣлъ своей философіи. Платонъ весь въ *становленіи и порывѣ*. При чемъ же тутъ „совмѣстимость съ свободнымъ уваженіемъ къ Соловьеву, который и пр.". С. Франкъ привелъ ту черту, которая сближаетъ В. Соловьева съ Платономъ, пребывая въ увѣренности, что констатировалъ какую-то существенную разницу [1]).

---

[1]) Кстати, какой смыслъ имѣютъ многочисленныя выписки изъ Вл. Соловьева, которыми С. Франкъ украсилъ конецъ своей статьи? Если С. Франкъ—не соловьевецъ, если я могу признать себя соловьевцемъ лишь въ размѣрѣ стихотвореній Вл. Соловьева, какую *логическую* цѣнность имѣютъ ссылки С. Франка на *букву* нѣкоторыхъ частныхъ сужденій В. Соловьева, къ тому же высказанныхъ въ пылу полемики, къ тому же совершенно не обоснованныхъ? P. S. С. Франкъ недостаточно обратилъ вниманіе на послѣднее примѣчаніе. Философски оно совершенно достаточно. Оно точно указываетъ *почему* въ приведенныхъ г. Франкомъ цитатахъ изъ Соловьева, я не нашелъ никакой *логической* убѣдительности (философъ считается прежде всего съ логикой). Въ Соловьевѣ—при всей колоссальности его дѣла и его личности—необходимо отмѣтить немногочисленные, но несомнѣнные lapsus'ы. Такъ напр. все, что написалъ онъ о Ницше, читается сейчасъ съ тяжелымъ чувствомъ. Онъ, конечно, прекрасно понималъ *размѣры* Ницше и его значительность и тѣмъ не менѣе, говоря о Ницше, только острилъ и только высмѣивалъ. Если бы я уподобился г. Франку и въ современномъ спорѣ о Ницше сталъ опираться на *букву* глубоко несправедливыхъ сужденій Вл. Соловьева о Ницше, мнѣ бы съ правомъ могли

У С. Франка есть еще цѣлый рядъ совсѣмъ маленькихъ слезинокъ о Беркли, Юмѣ, Спенсерѣ, Авенаріусѣ и вообще мнимо-онтологическомъ „реализмѣ“ новой и новѣйшей философіи. Я не имѣю возможности, т.-е. мѣста, стереть всѣ эти слезинки. Мнѣ приходится быть краткимъ до безумія. Во имя этой краткости я употребляю мѣру, которая, быть можетъ, своей торжественностью подѣйствуетъ на С. Франка.

Я клянусь, торжественно клянусь Афродитой-Ураніей, Діаной Эфесской, Аполлономъ Музагетомъ, что *уважаю* новую европейскую мысль не меньше, чѣмъ С. Л. Франкъ. И доказываю это тѣмъ, что считаю ее за сильнаго, могущественнаго и главное *живого* своего врага, тогда какъ С. Франкъ вписалъ ее въ каталогъ объективныхъ и безусловныхъ культурныхъ цѣнностей, sit venia verbo поставилъ подъ стекло въ книжный шкафъ и сердится, когда въ этомъ шкафу роются всякіе Эрны.

Кончая первую часть отвѣта, посвященную лично С. Франку, я не могу не указать С. Франку, что В. С. Соловьевъ въ своихъ стихахъ *ничего не говоритъ о Кантѣ*. „Прекрасное стихотвореніе Имману-эль“, въ которомъ приводятся „извѣстныя слова“:

„И Слово вновь въ душѣ твоей родилось,
Рожденное подъ яслями давно“,—

ничего общаго не имѣетъ съ Кантомъ. Соловьевъ говоритъ о *себѣ* (обращаясь во второмъ лицѣ), а не о Кантѣ. С. Франкъ введенъ въ заблужденіе заглавіемъ. Но вѣдь это не имя Канта, а еврейское „Съ нами Богъ“, вошедшее въ проро-

---

указать, что мнѣніе В. Соловьева въ данномъ вопросѣ не представляетъ никакого интереса, ибо продиктовано смѣшливымъ, полемическимъ настроеніемъ и основано на явномъ невниманіи къ Ницше. Мнѣніе Соловьева о цѣнности философскихъ идей славянофильства очень похоже на мнѣніе его о „словесности“ Ницше. Оно опровергается тѣмъ однимъ фактомъ, что въ своей *теоріи познанія* В. Соловьевъ явно славянофильствуетъ. О теоріи познанія В. Соловьева см. мою статью въ первомъ сборникѣ издат—ва „Путь“, посвященномъ В. Соловьеву.

чество Исаіи о Дѣвѣ Маріи". И нарекутъ имя Ему Еммануилъ, что значитъ съ нами Богъ (Исаіи 7, 14). Еммануила Исаіи С. Франкъ принялъ за Иммануила Канта, и это, конечно, забавная, но характерная *ошибка* [1]). Но такимъ же приблизительно „Иммануиломъ" является и все пониманіе С. Франкомъ высказанныхъ въ статьѣ моей мыслей.

II.

У меня очень мало мѣста. Я долженъ быть сжатымъ непомѣрно, потому что на протяженіи нѣсколькихъ страницъ мнѣ нужно выяснить два существенныхъ вопроса.

Первый вопросъ о „раціональномъ" въ логизмѣ. „Я стираю всякое различіе между религіей и философіей; моя скрытая мысль—что не нужно никакой философіи; я совѣтую гордо замкнуться въ національной русской мысли" — вотъ рядъ положеній, вычитанныхъ С. Франкомъ въ моей статьѣ. Но это—„способъ Иммануила"!

Ничего подобнаго я не говорю. Я говорю какъ разъ *обратное* и надивиться не могу искажающей силѣ схематизаціи С. Франка.

---

[1]) P. S. С. Франкъ думаетъ, что эта ошибка совсѣмъ нехарактерна и ничего постыднаго въ себѣ не заключаетъ. Насчетъ постыдности говорить не буду, но на *характерности* настаиваю. *Такъ* не понимать поэзіи, до *такой* степени перетолковывать совершенно прозрачный смыслъ приведеннаго двустишія—совершенно непозволительно для *культурнаго* философа, какимъ хочетъ утверждать себя г. Франкъ. Вѣдь поэзія нѣжнѣйшій цвѣтокъ культуры, въ поэзіи культура находитъ свой интимный *языкъ* и тотъ кто не владѣетъ *этимъ* языкомъ, для того закрыто самое главное въ культурѣ. Изучить всѣ новые языки и всѣ древніе и не усвоить себѣ единаго и величайшаго изъ языковъ—языкъ поэтовъ,— это значитъ остаться очень далеко отъ истинной культуры. Въ данномъ случаѣ характеръ *непониманія* слишкомъ явенъ и поразителенъ. Стихотвореніе, въ которомъ В. Соловьевъ съ лирической документальностью исповѣдуетъ свой *логизмъ*, приводится г. Франкомъ, какъ доказательство близости В. Соловьева къ *раціонализму*.

Я говорю: русская философская мысль, умопостигаемо занимая *среднее* мѣсто между новою мыслью Запада, находящейся въ неустанномъ теченіи и порывѣ, и мыслью Востока, царящей въ орлиныхъ высотахъ напряженнаго созерцанія, *ознаменована началомъ великой встрѣчи* этихъ двухъ враждебныхъ потоковъ. Я постулирую и считаю совершенно неизбѣжной всестороннюю и универсальную *битву* между этими двумя исконно-враждебными и не могущими ужиться вмѣстѣ началами. Говоря о битвѣ, о всестороннемъ сраженіи, я конечно имѣю въ виду битву чисто *философскую*, сраженіе *чисто* теоретическое. (Я писалъ статью не для дѣтей и потому не подчеркивалъ столь простыхъ и понятныхъ вещей). Для того, чтобы могла *осуществиться* битва, абсолютно необходимо, чтобы ratio и *Λόγος* встрѣтились *лицомъ къ лицу*, чтобы *оба* врага были налицо, иначе битва никакъ не получится. Новая философія Запада Логоса не знаетъ и по основоположеніямъ своимъ *не можетъ* счесть его за философскаго врага. Не будучи въ состояніи увидѣть, *осознать врага* западная философская мысль естественно и не можетъ осуществить постулируемую мною рѣшительную борьбу.

Задачей русской философской мысли, задачей, исторически обоснованной, я считаю осуществленіе рѣшительной встрѣчи. Оба начала и ratio и *Λόγος* русская мысль имѣетъ *внутри* себя, имѣетъ не какъ внѣшне усвоенное, а какъ внутренно ее раздирающее.

Безусловное, всестороннее, историческое, *внутреннее* изученіе новой европейской философіи вытекаетъ изъ моей мысли съ абсолютною *категоричностью*. Усвоеніе это—*историческій долгъ* русскихъ философовъ, ибо рѣшительность и плодотворность борьбы съ ratio *прямо пропорціонально силѣ* его усвоенія. Я совершеннно убѣжденъ, что серьезность и категоричность моего требованія — *знать* мысль Запада— много превосходитъ отвлеченное требованіе С. Франка изъ

какой-то культурной *вѣжливости* усвоять то, что внутренно намъ можетъ быть совсѣмъ не нужно. Къ тому же сознаніе Логоса въ русской философской мысли совершается подъ почти непрерывнымъ, исторически-благодѣтельнымъ *реактивомъ* западно-европейскаго раціонализма, и въ этомъ второмъ смыслѣ детальное усвоеніе всѣхъ болей и противорѣчій раціонализма намъ необходимо для того, чтобы присущій нашей мысли логизмъ переходилъ изъ *δύναμει ὄν* въ *ἐνεργείᾳ ὄν*.

Не понявъ мою мысль, исказивъ ее своими неосторожными дополненіями, С. Франкъ въ концѣ-концовъ основывается на по-*своему* истолкованномъ и мнѣ вовсе не принадлежащемъ соотношеніи между „раціональнымъ“ и „логичнымъ“. Ухватившись за одну мою мысль (смыслъ которой я сейчасъ раскрою), признавъ ее за ошибку и моментально обозвавъ ее крайней „наивностью“, С. Франкъ говоритъ:

„Одно изъ двухъ: или ratio дѣйствительно можетъ обосновать онтологизмъ, и тогда конструкція Эрна несостоятельна; или же это по существу невозможно, и тогда указанные русскіе философы непослѣдовательны, и, стало быть, ихъ попытки съ философской точки зрѣнія совсѣмъ не замѣчательны“.

Дилемма, обязательная для С. Франка въ виду произвольно имъ понятаго отношенія между ratio и *Λόγος*'омъ, совсѣмъ не обязательна для меня, понимающаго отношеніе это по-иному.

Я постараюсь объясниться, посколько это возможно, подъ Дамокловымъ мечомъ „краткости“.

Есть ли ratio нѣчто такое, чѣмъ *Λόγος* можетъ быть правомѣрно восполненъ? Есть ли ratio нѣчто такое, что мыслью, опредѣляющей себя *Λόγος*'омъ, такъ сказать, *пропущено* и что поэтому мыслью, желающей опредѣлить себя съ безусловной полнотой, должно быть въ себя *воспринято?*

С. Франкъ, порабощенный схемой, хочетъ прописать мнѣ

ограничительное пониманіе *Λόγος*'а, будто дискурсивно-логическое—исключено изъ моей концепціи.

Для меня дискурсивно-логическое есть абсолютно необходимая и невыключимая часть цѣлаго *Λόγος*'а, но именно *часть*, а не все цѣлое.

Для меня *Λόγος*, какъ метафизическое цѣлое, разбивается въ человѣческомъ сознаніи на *три* аспекта: *Λόγος* космическій, *Λόγος* дискурсивно-логическій, *Λόγος* божественный.

Λόγος космическій открывается въ натуральныхъ религіяхъ, въ искусствѣ, въ неизсякающемъ и въ наши дни бьющемъ творчествѣ поэтовъ слова, звука, линіи, цвѣта, ритма.

Λόγος небесный открывается въ *христіанской религіи* въ неизсякающемъ подвигѣ титаническаго существеннаго просвѣтлѣнія *воли* (напр., безмѣрное по величію явленіе въ русской исторіи—св. Серафимъ Саровскій).

Λόγος дискурсивно-логическій, подчиненный формально принципу логической очевидности, матеріально же связанный со *всѣми* данными опыта, открывается въ *философіи*. Собственная область философіи есть *Λόγος* дискурсивно-логическій, и по формѣ философія безусловно подчинена всѣмъ нормамъ дискурсивно-логическаго мышленія. Для меня поэтому діалектика есть сама по *себѣ божественное орудіе* мысли и искусство *логически* опрокинуть противника есть то, что́ Вяч. Ивановъ такъ удачно назвалъ „веселымъ ремесломъ и умнымъ веселіемъ". Но *по содержанію* философія музыкально и неразрывно связана какъ съ *Λόγος*'омъ космическимъ, такъ и съ *Λόγος*'омъ божественнымъ, ибо задача философіи — привести къ *мысленному* единству, т.-е. къ единству теоретической мысли, безусловно *всѣ* данныя человѣческаго *опыта*.

Итакъ, область и задачи философіи для меня рѣзко *отмежевывается* какъ отъ религіи, такъ и отъ искусства. Жизнь искусства—въ непрерывномъ творческомъ созиданіи

того, что весь міръ открыло бы въ абсолютномъ единствѣ эстетическаго переживанія; жизнь религіи—въ непрерывномъ творческомъ подвигѣ того просвѣтленія воли, которое открываетъ въ мірѣ хаоса и зла абсолютное морально-религіозное единство Добра; жизнь философіи — въ непрерывныхъ творческихъ попыткахъ охватить цѣлое міра въ *единствѣ теоретической мысли*.

Значитъ, я принимаю ratio? Нисколько. Для меня ratio *не есть* то же, что дискурсивно-логическое. Дерево для своей жизни нуждается какъ въ корняхъ, уходящихъ въ землю, такъ и въ листвѣ и цвѣтахъ, купающихся въ небесной лазури; и гибнетъ, если стволъ его *отдѣлить* отъ корней и вѣтвей.

Новая философія Запада, опредѣливъ съ самаго начала принципомъ своего философствованія ratio, во имя этого принципа стала уже съ Декарта и Бекона подрубать какъ корни живого дерева человѣческой философіи, такъ и вѣтви. Этотъ процессъ двойного отрыва (отъ Земли и отъ Неба), предопредѣленный самой концепціей ratio, проходитъ исторически этапы все большаго развитія и достигаетъ своихъ *вершинъ* въ монументальной философіи нѣмецкаго идеализма. Гегель окончательно валитъ дерево, токъ живыхъ и творящихъ силъ прекращается, и гордое зданіе европейской философіи рушится съ катастрофической силой. Вся дальнѣйшая философія Европы есть попытка *оживить* умершее: пустить новые ростки изъ уже мертваго ствола. Отсюда безпримѣрное паденіе философіи послѣ Гегеля, развитіе схоластики и эпигонства. Шеллингъ, сдѣлавшій героическую попытку пустить корни и завоевать небо,—т.-е. пытавшійся перевести весь потокъ европейской философіи въ существенно новое русло (логизма), — былъ фактически (но не логически) побѣжденъ Гегелемъ, остался гласомъ вопіющаго и былъ, такъ сказать, заваленъ паденіемъ гегельянства.

Итакъ, ratio для меня — не дескурсивно-логическое въ мысли, *какъ таковое*, а принципіальный *отрывъ* этого дискурсивно-логическаго — изъ цѣлаго разума, и, такъ какъ отрывъ этотъ открываетъ бездну,—*заполненіе бездны рядомъ меонических*ъ *миѳовъ*, изъ которыхъ центральные: миѳъ о Природѣ и миѳъ о человѣческомъ „Я".

Поэтому ratio совершенно чуждъ *Λογος*'у и ни въ какомъ смыслѣ принятъ имъ быть не можетъ. Въ западно-европейскомъ раціонализмѣ есть безконечно много поучительнаго и масса живыхъ моментовъ, но какъ цѣнность, такъ и поучительность западно-европейскаго раціонализма можетъ быть вскрыта и, такъ сказать, обнаружена *претвореніемъ*, а не простымъ усвоеніемъ.

То мнимое противорѣчіе, которое видитъ въ моихъ словахъ С. Франкъ, *исчезаетъ*.

Русская философская мысль, мною охарактеризованная какъ безсильная творить въ стихіи раціонализма, какъ творящая только въ стихіи логизма,—въ лицѣ А. Козлова, В. Соловьева, Л. Лопатина, и кн. С. Трубецкого имѣетъ принципіальныхъ и сильныхъ защитниковъ онтологизма, развившихъ (особенно Л. М. Лопатинъ) по чисто *дискурсивному методу* убійственную аргументацію противъ главныхъ пунктовъ раціоналистической мысли Европы.

Вмѣсто того, чтобы меня обвинять въ уничтоженіи философіи, лучше бы С. Франкъ. прочелъ третью главу моей статьи, гдѣ я мотивированно утверждаю, что *безусловная* самостоятельность философской мысли можетъ быть признана только въ логизмѣ и совершенно исключается раціонализмомъ. Т.-е. раціонализмъ просто не имѣетъ *права* говорить объ автономіи и свободѣ человѣческой мысли.

Теперь второй вопросъ: о *культурѣ*.

Мнѣ просто забавно смотрѣть, какъ С. Франкъ чистосердечно счелъ себя рыцаремъ культуры, мною будто пору-

ганной, и старается, опустивъ забрало, крѣпко прижавъ къ сердцу щитъ, поразить обидчика своей „Прекрасной Дамы“.

С. Франкъ забываетъ *характеръ* обиды. Дѣло въ томъ, что я обижаю не истинную и благородную культуру съ тайнымъ, скрытымъ Ликомъ,—я не хочу только безобразную Альдонсу С. Франка признать за прекрасную Дульцинею. Вина моя только *въ этомъ*.

Во-первыхъ, Франкъ искажаетъ меня, говоря обо мнѣ, какъ о цѣнителѣ только національно-русскаго. Скажу ему, что изъ міровой культуры я поклоняюсь древности, среднимъ вѣкамъ, поклоняюсь всей новой культурѣ Запада въ той ея огромной и колоссальной части, которая не обезпложена раціонализмомъ (сюда я отношу прежде всего *искусство* Запада). Мой „ослѣпленный націонализмъ“, мое вандальство сказывается только въ одномъ: въ *философскомъ* непризнаніи западнаго раціонализма.

Во-вторыхъ,—что самое главное, — разница между мной и С. Франкомъ не въ томъ, что С. Франкъ сторонникъ культуры, а я представитель варварства, а въ томъ, *что мы разно понимаемъ* культуру: С. Франкъ, въ духѣ Риккерта, Виндельбанда и прочихъ „культурныхъ“ философовъ Запада, утверждаетъ культуру, какъ *отвлеченное начало*. Понимая ее *статически*, онъ считаетъ возможнымъ проецировать культурныя цѣнности въ нѣкую область, „идѣже нѣсть печали и воздыханія“. Въ этой меонической средѣ выявляется опредѣленная надвременная *цѣна* каждой культурной цѣнности. Говоря грубо, Кантъ попавъ въ этотъ умопостигаемый *музей* культурныхъ цѣнностей, оцѣненъ С. Франкомъ въ опредѣленную цифру: напр., въ 2,000. Если Эрнъ, забывъ совсѣмъ о существованіи культурнаго музея, подходя къ Канту, какъ къ *живому* лицу, оцѣниваетъ его философски ниже 2-хъ тысячъ, С. Франкъ, одинъ изъ хранителей Музея, приходитъ въ ужасъ и называетъ Эрна уже не философомъ, а... націоналистомъ.

Эта гербаризація живыхъ цвѣтовъ культуры для меня абсолютно не пріемлема, ибо въ такомъ Музеѣ носится трупный запахъ. Тутъ такъ безнадежно, что живому человѣку дышать нечѣмъ. Я бы сказалъ: тутъ засушенный Аполлонъ и нѣтъ животворнаго Діониса. Не будучи въ состояніи развить своихъ мыслей, я только укажу на Вяч. Иванова, мыслителя огромной, плѣнительной глубины, ослѣпительнаго мастера слова, который въ наши дни развилъ [1]) *динамическое* пониманіе культуры, какъ явленія, находящагося въ синтетической зависимости отъ творческой стихіи *жизни*. Вяч. Ивановъ даетъ четкую формулу: „всякая культура по отношенію къ стихіи (жизни) есть модусъ по отношенію *къ субстанціи*“. Точно говоря о С. Франкѣ, онъ тонко высмѣиваетъ тѣхъ, кто думаетъ, „что культура—разсадникъ духовныхъ овощей, уравненныя грядки прозаическихъ огородовъ и все ручное и регулярное, и зарегистрированное, и цѣлесообразное на своемъ отведенномъ и огороженномъ мѣстѣ, полный реестръ, такъ называемыхъ, объективныхъ цѣнностей и столь же полный инвентарь ихъ наличныхъ объективацій; въ общемъ скорѣе *дрессура*, чѣмъ культура,—хотя уже и самое имя „культура“ достаточно сухо и школьно и по-нѣмецки практично и безвкусно, потому что отрицаетъ все *самопроизвольное и богоданное* и утверждаетъ лишь саженое, посѣянное, холеное, подстриженное, выращенное и привитое“ [2]).

---

[1]) „По звѣздамъ“. Статьи и афоризмы. Спб., 1910 г.

[2]) С. Франку неясно какое отношеніе къ нему имѣютъ мои слова о культурѣ. Но тутъ же онъ приводитъ доказательство правильности моихъ сужденій. Онъ говоритъ, что по его глубочайшему убѣжденію европейская культура „воплотила и выявила нѣкоторыя *вѣчныя* цѣнности“. Я бы спросилъ С. Франка: *Въ чемъ* воплотила, *что* выявила? Другими словами, что изъ себя представляетъ *та среда*, въ которой воплотились и выявились *вѣчныя* цѣнности европейской культуры? Если среда эта *эмпирична*, она не можетъ вмѣстить *вѣчнаго*. Ибо все эмпиричное подчинено времени и въ этомъ смыслѣ не вѣчно. Для того,

Съ истинно риккертіанскимъ паѳосомъ С. Франкъ эмфатически говоритъ, что я „дерзостно попираю *вѣчныя* цѣнности европейской мысли". Я не привыкъ играть словами. Слово „вѣчный", т.-е. абсолютный, я никогда не отнесу къ цѣнностямъ культуры.

Вѣчна и абсолютна цѣнность не культуры, а *жизни, творящей культуру.* Культура цѣнна постольку, поскольку она созидается Жизнью, ищущей и становящейся. Культура—полный чудесъ *сателлитъ* жизни, подобный Лунѣ, живущей лишь Солнцемъ. Для С. Франка культура *εἰδωλον*, для меня—*εἰκωνη*, и я счелъ бы себя истиннымъ кумиропоклонникомъ, если бъ не почиталъ того, что иконой куль-

---

чтобы цѣнности культуры могли быть *вѣчными*, необходимо, чтобы среда ихъ выявленія и воплощенія была сверхъ-эмпирична, т.-е. внѣвременна. Я и задаю вопросъ С. Франку: какъ онъ понимаетъ эту среду, это метафизическое „гдѣ" и „въ чемъ" культуры,—*меонически* или *онтологически* Основываясь на его статьѣ „Проблема власти", я рѣшительно думаю, что онъ склоненъ въ этомъ случаѣ къ меонизму. Ибо онъ признаетъ безсубъектность, бездушность между-психическихъ явленій власти и „призрачность объективнаго характера той безличной силы, которая властвуетъ надъ людьми" (Фил. и Жизнь, 102 стр., 107). Культура такое же „между-психическое" явленіе, какъ и власть, и я въ правѣ думать, что С. Франкъ, меонически трактуя власть, долженъ столь же меонически отвѣтить на болѣе общій вопросъ о метафизическомъ „гдѣ" и „въ чемъ" *культуры.* Въ этомъ еще болѣе убѣждаетъ меня то, что С. Франкъ, формально защищая въ своихъ статьяхъ онтологизмъ, нигдѣ не говоритъ о природѣ, какъ о независимомъ сущемъ. А между тѣмъ онтологическій отвѣтъ на заданный мною вопросъ можетъ быть только одинъ: метафизическое „гдѣ" и „въ чемъ" культуры есть anima mundi. т.-е. явленіе культуры не безсубъектно. Всѣ достиженія культуры вѣчно живы въ живомъ космическомъ лонѣ naturae creatae creantis. Не признавая природы, какъ сущаго С. Франку остается на мой вопросъ отвѣтить *меонически.* Но меоническая точка зрѣнія мыслима лишь какъ *трансцедентальная*, т.-е. какъ кантовская и кантіанская; поэтому не съ полемическими только цѣлями, а и по существу я указываю С. Франку на зависимость его „культурно философскихъ" утвержденій отъ кантіанства.

туры лишь знаменуется, что безмѣрно больше культуры— безъ чего культура превращается въ бездушный мертвящій фетишъ.

И ужъ если говорить о дерзостномъ попираніи, то я скажу, что музейное пониманіе культуры, какъ отвлеченнаго начала, искусственно измышленное кантіанствомъ и поддерживаемое С. Франкомъ, есть самое радикальное отрицаніе культуры, какое только возможно. Этотъ утонченный вандализмъ гораздо страшнѣе всѣхъ изувѣрствъ надъ культурой, пережитыхъ міромъ въ эпоху нашествія варваровъ.

Варвары съ стихійной дикостью убивали *тѣло* культуры, но сами, зачавъ, породили изъ себя богатѣйшую и глубочайшую культуру среднихъ вѣковъ.

Кантіанство, съ трансцендентальной готовностью строя музеи-гробницы для тѣла культуры и составляя каталоги цѣнностей, посягаетъ на *душу* культуры, ибо принципіально, безжалостно рветъ связи между культурой и творящими нѣдрами космической Жизни.

ИСХОДНЫЙ ПУНКТЪ ТЕОРЕТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФІИ[1]).

Δός πᾶ στῶ καὶ τὴν γᾶν κινήσω
Архимедъ.
Смирися гордый человѣкъ!
Пушкинъ—Достоевскій.

Исходный пунктъ — есть *первый* вопросъ теоретической философіи. Sub Specie *чисто теоретическаго* разсмотрѣнія степень критичности любого міровоззрѣнія всецѣло соотвѣтствуетъ степени критичности въ установленіи исходнаго пункта—разумѣется при условіи имманентной логичности, проникающей развитіе тѣхъ или иныхъ положеній изъ даннаго исходнаго пункта.

Въ наше время великаго, затяжного кризиса, переживаемаго всей современной философской мыслью, каждый философъ обязанъ вернуться къ этому основному вопросу, долженъ отдать отчетъ въ критичности своего исходнаго пункта, долженъ измѣрить всю совокупность своихъ воззрѣній, масштабомъ соотвѣтствія тому, что въ началѣ изслѣдованія, критической мыслью было установлено, какъ нѣчто безусловное.

Итакъ установленіе исходнаго пункта—элементарная необходимость для всякой философіи и во всякое время, представляется особенно настоятельнымъ въ наше время.

---

[1]) Рефератъ, прочитанный въ студенческомъ обществѣ памяти кн. С. Н. Трубецкого, въ октябрѣ 1910 года.

I.

Съ чего начать, чтобы не сдѣлать сразу, съ перваго шагу рядъ отвѣтственныхъ предпосылокъ? Какъ поступить, чтобъ добраться до пункта, абсолютно свободнаго отъ предшествующихъ утвержденій?

На оба вопроса, тѣсно связанные другъ съ другомъ, наиболѣе обстоятельно, наиболѣе раздѣльно и съ наибольшею интенсивностью мысли пытался отвѣтить *Декартъ*.

Мы не думаемъ, что послѣдующая философія превзошла Декарта въ радикальной постановкѣ вопроса, столь исключительной философской важности. Мы не думаемъ также, что слѣдующіе за Декартомъ философы, какъ ни велики они, взятые сами по себѣ, разрѣшили на достаточныхъ основаніяхъ тѣ глубочайшаго смысла недоумѣнія, которыя Декартомъ были отмѣчены въ самыхъ начальныхъ моментахъ разсуждающей мысли.

Вотъ почему внимательный анализъ перваго „Размышленія", въ которомъ Декартъ наиболѣе ярко выразилъ эти недоумѣнія, имѣетъ не только историческій, но и глубоко современный интересъ.

„Не съ сегодняшняго дня я замѣтилъ, что съ самыхъ раннихъ лѣтъ я почиталъ истинными много ложныхъ мнѣній, и что, поэтому все, что я основывалъ на принципахъ, столь мало удостовѣренныхъ, необходимо должно быть очень сомнительнымъ и невѣрнымъ. Съ тѣхъ поръ я рѣшилъ, что мнѣ нужно постараться серьезно, хоть разъ въ моей жизни освободиться отъ *всѣхъ* мнѣній, принятыхъ мною раньше на вѣру и если я хочу установить что-нибудь твердое и дѣйствительно прочное въ наукахъ — начать все *совершенно заново, — съ самыхъ основаній*" [1]).

[1]) Meditationes de prima philosophia были опубликованы Декартомъ въ 1641 г. Въ 1647 г. герцогъ de Luynes перевелъ ихъ на французскій языкъ, при чемъ Декартъ просмотрѣлъ переводъ, поправилъ и внесъ въ него кое-какія измѣненія и *добавленія*. Я цитирую по этому переводу.

И чтобы осуществить это истинно-философское намѣреніе, Декартъ дѣлаетъ нѣсколько истинно-философскихъ шаговъ.

„Все, что я до сихъ поръ принималъ за истинное и достовѣрное, я узналъ изъ чувствъ или черезъ чувства; но я испыталъ, что иногда эти чувства обманываютъ. Значитъ благоразуміе требуетъ не довѣряться всецѣло тому, что насъ обмануло хоть разъ".

Но можетъ быть чувства обманываютъ относительно вещей удаленныхъ, а въ томъ, что я сижу, напримѣръ, сейчасъ въ комнатѣ, около огня съ бумагой въ рукахъ — въ этомъ усумниться нельзя? Почему же? Потому ли, что я уподоблюсь безумнымъ и сумасшедшимъ, которые увѣряютъ постоянно, что они—короли, въ то время, какъ они бѣдны, или что они одѣты въ пурпуръ и золото, въ то время какъ они совершенно наги, или воображаютъ, что они кувшины (cruches) и имѣютъ стеклянное тѣло? Но вѣдь и я во снѣ представляю вещи не менѣе странныя и еще менѣе вѣроятныя, чѣмъ сумасшедшіе представляютъ на яву. А какая же разница между сномъ и бодрствованіемъ? Какъ установить ее?

„Сколько разъ ночью мнѣ снилось, что я сижу вотъ въ этомъ самомъ мѣстѣ, одѣтый и около огня, а я лежалъ совершенно раздѣтый на постели!

„Мнѣ кажется сейчасъ, что я смотрю на бумагу и не сплю, что я трясу своей головой, которая вовсе не спитъ, что я намѣренно протягиваю руку и это чувствую. Во снѣ не можетъ быть такой ясности и отчетливости!"

Но всматриваясь внимательнѣе, я вспоминаю, что часто и во снѣ я поддавался подобнымъ же иллюзіямъ. Этой мысли достаточно для того, чтобы ясно увидѣть, что *нѣтъ точныхъ признаковъ, по которымъ можно было бы установить разницу между сномъ и бодрствованіемъ.*

Предположимъ же, что и въ дѣйствительности мы усы-

плены,—и все, что мы видимъ, слышимъ и дѣлаемъ,—происходитъ во снѣ. Допустимъ, что ни руки наши, ни тѣло наше не таковы, какими мы ихъ себѣ представляемъ. Что жъ, можетъ быть и тогда у насъ останутся твердые пункты, въ которыхъ усумниться нельзя? Можетъ быть мы скажемъ, что подобно тому, какъ живописцы создаютъ фантастическія картины изъ красокъ и линій, которыя взяты ими изъ дѣйствительности, подобно этому и тѣ картины, которыя мы видимъ во снѣ суть различныя комбинаціи тѣхъ *элементовъ*, которые въ другомъ видѣ существуютъ реально? Напримѣръ, не отнести ли сюда самыя общія свойства матеріальной природы: протяженіе, фигуру, число? И не сказать ли, что если физику, астрономію, медицину и другія науки, изучающія вещи въ ихъ сложныхъ соотношеніяхъ, можно подвергнуть сомнѣнію,—то ариѳметика, геометрія и вообще математика, какъ наука, имѣющая предметомъ самыя общія и простыя свойства вещей—сомнѣнію подвергнута быть не можетъ? И что сплю ли я или бодрствую все равно: два плюсъ три всегда будутъ равны 5, и квадратъ всегда будетъ имѣть лишь 4 стороны? Не суть ли это положенія, заподозрѣть которыя въ ложности или недостовѣрности никакъ нельзя? И нельзя ли такимъ образомъ выбраться на твердую почву?

Наврядъ ли. Уже давно я имѣю мысль о Богѣ, какъ существѣ Всемогущемъ. Что если онъ сотворилъ меня такъ, чтобы я всегда ошибался? Что если нѣтъ ни земли, ни неба, никакого протяженія, никакой фигуры, а все это кажется мнѣ, потому что я такъ устроенъ Богомъ, чтобъ это мнѣ призрачно казалось? Что если и при сложеніи 2 и 3 и при счетѣ сторонъ квадрата по волѣ Бога я ошибаюсь?

Сказать, что благость Бога не позволяетъ такъ думать—недостаточно. Ибо эта благость допустила же меня ошибаться *иногда*. А что я ошибаюсь иногда—это для меня несомнѣнно. Что же? Я долженъ признать: *нѣтъ вещи, въ ко-*

торой нельзя было бы усумниться [1]). Ничего достовѣрнаго, ничего несомнѣннаго *нѣтъ*.

Гипотетическая возможность, что Богъ, оказавшійся злымъ геніемъ, есть *всемогущій обманщикъ*, отнимаетъ всякую достовѣрность у всего.

II.

Сдѣлавъ этихъ нѣсколько истинно-философскихъ шаговъ Декартъ вдругъ ослабѣваетъ. То, что онъ говоритъ о себѣ въ заключеніе своего перваго героическаго „Размышленія", хотя носитъ нѣсколько „литературную" форму, заключаетъ въ себѣ глубокую истину: „Замыселъ этотъ тяжелъ и труденъ и *извѣстная лѣнность* увлекаетъ меня незамѣтно на обычный путь моей жизни... Я снова незамѣтно для себя *впадаю въ прежнія мнѣнія*" [2]).

И замѣчательно то, что вся *дальнѣйшая философія исходитъ не изъ перваго* „Размышленія" Декарта.

Во второмъ размышленіи первое уже забыто, „тяжелый замыселъ" оставленъ и начинаются „прежнія мнѣнія". Декартъ находитъ мнимую Архимедову точку. Онъ говоритъ: Если все можно подвергнуть сомнѣнію, то только не то, что я сомнѣваюсь. Но если я сомнѣваюсь, то я существую. Dubito, ergo sum—замѣняя dubito—болѣе общимъ терминомъ, получаемъ его знаменитую формулу: Cogito ergo sum—je pense donc je suis [3]).

---

[1]) ...„enfin je suis contraint d'avouer, qu'il n'y a rien de tout ce que je croyais autrefois être véritable dont je ne puisse en quelque façon douter". Méd. I.

[2]) ...„je retombe insensiblement de moi même dans mes anciennes opinions".

[3]) Cogito ergo sum и все что на принципѣ этомъ строится, — В. Соловьевъ называетъ „догматическими карточными домиками на зыбкомъ пескѣ полунаивнаго, полупедантическаго реализма".—Первое начало теоретическое философіи. Собр. соч. т. VIII, стр. 177.

Попытка провести принципъ универсальнаго сомнѣнія *обрывается*. Единственный во всей исторіи философіи случай, когда философъ во всеоружіи геніальнаго дарованія, подошелъ къ самому *корню* разсуждающей мысли и заглянулъ въ ея темную глубину, окончился безрезультатно. Объ этомъ можно съ тѣмъ большей силой жалѣть, что разрѣшеніе вопроса о самой *сущности философіи*, о ея характерѣ и задачахъ всецѣло обусловлено разрѣшеніемъ тѣхъ вопросовъ, которые связаны съ принципомъ универсальнаго сомнѣнія. И вся неопредѣленность представленій *о цѣли, методахъ и характерѣ философіи*, неопредѣленность, столь свойственная нашему времени, всецѣло зависитъ отъ того, что ни Декартъ, ни послѣдующіе философы не уяснили себѣ недоумѣній, клубкомъ связанныхъ въ первомъ „Размышленіи".

Начальные моменты перваго „Размышленія" не отличаются классической ясностью. Я бы сказалъ: гносеологія Платона не можетъ быть поколеблена сомнѣніями Декарта о недостовѣрности знаній, полученныхъ изъ чувства или черезъ чувства (des sens ou par les sens). Точно такъ же эмпирическое отличіе сна отъ бодрствованія не подлежитъ никакому сомнѣнію и должно быть утверждаемо съ такою же абсолютностью, съ какой утверждается эмпирическое отличіе напр. краснаго цвѣта отъ зеленаго. Далѣе можно усумниться, не сонъ ли вся наша жизнь, если мы переживаемъ что-нибудь *болѣе дѣйствительное* чѣмъ все, что мы знаемъ изъ обычнаго опыта. И только въ свѣтѣ этого новаго постиженія, можетъ открыться обманчивость нашихъ обычныхъ жизненныхъ воспріятій. Менѣе всего необходимо, чтобы это новое постиженіе непремѣнно было по существу скептическимъ. Такъ въ буддизмѣ метафизически „пробужденному" подлинная дѣйствительность открывается съ полной достовѣрностью. Итакъ ни сомнительность чувственнаго опыта, ни возможность того, что вся наша жизнь толь-

ко сонъ не суть еще достаточныя основанія для радикальнаго сомнѣнія *во всемъ*.

Но вотъ Декартъ переходитъ къ своему послѣднему соображенію и тутъ картина рѣзко мѣняется. Пусть начальные—средніе моменты его разсужденія условны, недостаточны. Пусть самъ Декартъ безъ достаточной силы и, очевидно, не вполнѣ сознавая всю важность поднятаго вопроса, высказываетъ идею о Всемогущемъ Обманщикѣ, идею *глубоко* оригинальную и не встрѣчающуюся больше во всей исторіи философіи. Громадное значеніе самой идеи отъ этого не измѣняется.

„Уже давно въ моемъ умѣ имѣется извѣстное мнѣніе о существованіи Бога, который все можетъ, которымъ я созданъ и который сотворилъ меня такимъ, каковъ я есть. Но почемъ я знаю, не сдѣлалъ ли онъ такъ, что нѣтъ никакой земли, никакого неба, никакого протяженнаго тѣла, никакой фигуры, никакой величины, никакого мѣста и что тѣмъ не менѣе я воспринимаю чувствами подобные предметы и что эти предметы мнѣ кажутся существующими именно такъ, какъ я ихъ вижу? И далѣе, такъ какъ я знаю, что другіе ошибаются въ вещахъ, считаемыхъ ими совершенно извѣстными,—почемъ я знаю, не сдѣлалъ ли Онъ такъ, чтобы я ошибался всякій разъ, когда произвожу сложеніе двухъ и трехъ или когда считаю стороны квадрата или когда я сужу о чемъ-нибудь еще болѣе легкомъ, если только возможно представить что-нибудь болѣе легкое?“

Чтобы понять всю *гносеологическую* цѣнность этихъ классическихъ строкъ, нужно отмѣтить, что въ данномъ случаѣ Декартъ въ своемъ разсужденіи совершенно *адогматиченъ*. Самый внимательный анализъ не можетъ открыть тѣни какихъ-нибудь религіозныхъ или метафизическихъ мотивовъ въ высказанномъ сомнѣніи. Оно носитъ характеръ *безусловно чистаго теоретическаго* разсмотрѣнія. Эта чистота столь велика, что ни Кантъ съ своимъ трансцендентальнымъ ме-

тодомъ, ни его новѣйшіе послѣдователи,—никогда не восходили въ область столь чистую отъ всякихъ предпосылокъ, никогда не дышали столь разрѣженнымъ отъ всякаго догматизма воздухомъ. Тутъ мысль, оторвавшись ото всего „человѣческаго", взлетаетъ на головокружительную высоту и остается на мгновенія *сама съ собой*. Для чисто теоретической философіи нѣтъ зрѣлища болѣе поучительнаго, нѣтъ объекта, болѣе достойнаго самой усиленой теоретико-познавательной „апперцепціи". Если мы отдадимъ себѣ полный отчетъ въ этой идеѣ, мы найдемъ вѣрную дорогу къ разрѣшенію вопроса объ исходномъ пунктѣ разсуждающей мысли.

III.

Отрицаетъ ли хоть одна гносеологія міра, хоть одна самая скептическая философія, что у насъ имѣется *идея* Бога? „Чистый" ratio въ лицѣ своего величайшаго представителя—Канта считаетъ Бога *необходимой идеей разума*. Декартъ въ этомъ своемъ разсужденіи начинаетъ съ *безусловно* всеобщаго, *никѣмъ* не могущаго быть отрицаемымъ факта. Сила Декартовской аргументаціи состоитъ въ томъ, что все дальнѣйшее съ необходимостью вытекаетъ изъ одной лишь идеи допущенной мысли. Съ идеей допущеннаго Декартъ оперируетъ съ строжайшею логичностью *математика*, ибо все разсужденіе носитъ характеръ чистой гипотетичности. Идея Бога, т.-е. Абсолютнаго, въ насъ имѣющаяся содержитъ въ себѣ признакъ всемогущества. Возможно значитъ, что насъ сотворилъ Богъ, и если онъ по Своему всемогуществу и въ силу Своего произвола могъ сотворить насъ, какими Ему вздумается, то Онъ могъ насъ сотворить и такими, чтобъ мы ошибались при счетѣ двухъ и трехъ. Отрицать это, ссылаясь на благость Бога, нельзя, ибо незаконно въ чисто-теоретическое разсужденіе вводить практическіе мотивы; если

же взять идею Бога съ точки зрѣнія нашего чистаго ratio, то благости въ ней, какъ признака, подобно Спинозѣ, мы не найдемъ. Тѣмъ болѣе, что для чистаго ratio несомнѣнный фактъ нашихъ другихъ заблужденій говоритъ *противъ* благости Бога даже если объ этой благости мы узнали бы откуда-нибудь изъ другого источника (а не изъ чистаго ratio). Но если мы можемъ, слѣдуя идеѣ допущеннаго, усумниться въ сложеніи 2 и 3, усумниться въ вѣрности разсужденій еще болѣе легкихъ, то что же тогда останется у насъ достовѣрнымъ. Не съѣстъ ли идея Бога-Обманщика *всю* нашу достовѣрность и не повергнетъ ли она насъ въ *безысходное гносеологическое отчаяніе?*

Чистый ratio, предоставленный самъ себѣ, съ роковой необходимостью вовлекается въ то топкое мѣсто, изъ котораго своими силами выбраться онъ не можетъ. Значитъ ли это, что обрывается чистое *разсужденіе* и мысль, какъ таковая, въ самомъ началѣ пути гибнетъ отъ собственнаго своего безсилія и неустранимаго раздвоенія?

Декартъ, съ геніальностью занесшій на „географическую карту человѣческаго ума“ это топкое мѣсто и съ желѣзной логичностью показавшій, что миновать это болото чисто теоретически разсуждающій умъ абсолютно не можетъ, Декартъ, забывъ самъ себя и, очевидно, „впавъ въ прежнія мнѣнія“ пытается *обойти* внезапно развернувшіяся трудности. И онъ это дѣлаетъ путемъ такого же „незаконнорожденнаго разсужденія“ (*Λογισμῷ τίνι νόθῳ*), какимъ у Платона познается недоступное мысли *μὴ ὄν* матеріи

Чтобы сдѣлать болѣе незамѣтнымъ переходъ отъ радикальнаго сомнѣнія къ безусловной достовѣрности cogito ergo sum, Декартъ уже въ заключеніе перваго размышленія пишетъ фразу, въ которой вся необоснованность дальнѣйшихъ его разсужденій сказывается во всей ясности.

Онъ говоритъ: „я такъ хорошо подготовлю свой умъ ко всѣмъ хитростямъ этого великаго обманщика, что онъ

при всемъ своемъ могуществѣ и хитрости, не сможетъ мнѣ ничего внушить". Это звучитъ по истинѣ идиллически! Послѣ глубокой серьезности предшествующихъ разсужденій эта фраза могла бы показаться намѣренной, легкомысленной шуткой, если бы изъ этой шутки не выростала послѣдовательно вся картезіанская философія.

Богъ, возможность котораго обусловила возможность безысходнаго гносеологическаго отчаянія, и для чистаго ratio есть въ своей идеѣ существо Абсолютное, т.-е. Всемогущее. Разъ возможна мысль, что онъ обманщикъ, то въ соединеніи съ другимъ его предикатомъ эта мысль означаетъ, что онъ *всемогущій обманщикъ*; и если брать человѣка въ чисто внѣшнемъ явленіи, то что такое человѣкъ предъ Всемогущимъ Обманщикомъ? Если Богъ можетъ дѣлать такъ, чтобы я ошибался при счетѣ 2 и 3 (а это Декартъ справедливо уже допустилъ), что значатъ слова: „я подготовлю свой умъ?.." Къ чему можно приготовить умъ, ошибающій при счетѣ двухъ или трехъ и не знающій достовѣрности въ вещахъ еще болѣе легкихъ? „Онъ не сможетъ мнѣ ничего внушить". Почему? Существо, которое можетъ внушить мнѣ, чтобъ я чувствовалъ небо, котораго нѣтъ, видѣлъ звѣзды, которыхъ не существуетъ, существо, которое можетъ внушить мнѣ ошибку *при счетѣ сторонъ четыреугольника* — это существо не можетъ мнѣ ничего внушить? Странное дѣло! Если самый обыкновенный гипнотизеръ можетъ совершать съ своей жертвой все, что угодно, можетъ сдѣлать, чтобы жертвѣ этой казалось, что дважды два—пять, что прямая не есть кратчайшее разстояніе между двумя точками, что законы логики для нея не обязательны, можетъ вызвать въ ней раздвоеніе, растроеніе, расчетвереніе личности, можетъ вызвать въ ней по произволу сонъ и полное безпамятство, можетъ сдѣлать такъ, чтобы самая форма внушенія т.-е. обмана непрерывно мѣнялась; если все это можетъ внушить средній гипнотизеръ, подобный намъ

человѣкъ, то чтобы могъ сдѣлать съ людскими сознаніями Гипнотизеръ Абсолютный, обладающій непредставимымъ нами могуществомъ? Если бы Декартъ (а вмѣстѣ съ нимъ и всѣ вѣрующіе въ силу и законное единодержавіе чистаго ratio) серьезно подумали о мрачныхъ и безысходныхъ перспективахъ, которыя разверзаются отъ одной возможности о Богѣ—Обманщикѣ,—у нихъ закружилась бы голова отъ *гносеологическаго ужаса*, и они поняли бы, что *πρῶτον ψεῦδος* этого тупика заключается въ догматическомъ, ни чѣмъ необоснованномъ *отождествленіи чистой теоретической мысли съ ratio.*

Декартъ же, продолжая свое „отступленіе", говоритъ въ третьемъ Размышленіи (послѣ второго Размышленія, забывъ окончательно о первомъ); „Если я найду, что Богъ существуетъ, то *я долженъ также рѣшить*, можетъ ли онъ быть Обманщикомъ". Притязаніе громадное! Но послѣ всего сказаннаго, не ясна ли его полная неожиданность? Если существуетъ возможность, что Богъ — Обманщикъ (гипнотизеръ напр.), то уже вовсе не я долженъ рѣшать, можетъ ли Богъ быть обманщикомъ, ибо я становлюсь какъ бы безъ правъ. Для того, чтобы я получилъ самую *возможность* рѣшать подобные вопросы, для меня должно быть объективно даннымъ, что Богъ не Обманщикъ т.-е. долженъ быть данъ критерій, возвышающійся надъ всѣми даже возможными сомнѣніями. Если жъ этого критерія нѣтъ, тупикъ, въ который зашелъ Декартъ, разрушенъ быть не можетъ. Декартъ задумалъ освободиться изъ тисковъ универсальнаго сомнѣнія своей формулой cogito, ergo sum. Но мы, не входя въ критику этого положенія, вытекающую изъ другихъ положительныхъ принциповъ, укажемъ только, что сказанное выше уничтожаетъ достовѣрность и этой формулы. Эта формула уже предполагаетъ ту Veracitas Dei, которая Декарту понадобилась лишь для увѣренности въ существованіи внѣшняго міра, ибо можетъ ли быть для меня несом-

неннымъ, что я *дѣйствительно* существую, если допустить то, что Абсолютный Обманщикъ, какъ бы играя и забавляясь, внушаетъ мнѣ иллюзію подобнаго воспріятія, внушаетъ мнѣ самую *категорію дѣйствительности*, примѣняя которую къ своему иллюзорному самочувствію, я съ иллюзорной достовѣрностью познаю иллюзорную истину, что я существую? [1]).

IV.

Значитъ ли это, что философія не возможна? что разсуждающей мыслью не можетъ быть сдѣлано то истинно-философское *начало*, безъ котораго философія всегда бу-

---

[1]) Отрицаніе формулы cogito, ergo sum не заключаетъ въ себѣ ничего нелѣпаго даже съ практико-религіозной точки зрѣнія. Вяч. Ивановъ употребляетъ остроумную формулу Fio ergo non sum. Я становлюсь, значитъ я еще не есмь. И въ то же время „Fio ergo sum". Я нахожусь въ процессѣ становленія, значитъ я уже есмь. Та форма, въ которой я существую, не есть истинная (въ Платоновскомъ смыслѣ и даже по Декарту, формулу котораго veritas=esse можно превратить въ esse=veritas) и значитъ я еще не есмь въ подлинномъ смыслѣ. Съ христіанской точки зрѣнія также всякій человѣкъ только fit, а не est, ибо для каждаго возможно и *спасеніе и погибель*. Только переходя въ трансцендентное человѣкъ перестаетъ fieri и начинаетъ въ подлинномъ смыслѣ esse. Великій средневѣковый философъ I. Скоттъ Эригена, говоря о родахъ бытія, утверждаетъ это очень рѣшительно. „Quintus modus est, quem in sola humana natura ratio intuetur. Quae cum divinae imaginis dignitatem, in qua proprie subsistit, peccando deseruit, merito *esse perdidit,* et ideo dicitur *non esse.* Dum vero unigeniti Dei Filii gratio restaurata ad *pristinum* suae substantive *statum,* in qua secundum imaginem Dei condita est, reducitur, *incipit esse*". De div. nat. 1,7 c. Оригинальный и любопытный украинскій философъ Г. С. Сковорода въ своемъ діалогѣ „Наркіссъ" (написанъ въ 60-хъ годахъ XVIII в.) говоритъ: „Ты соніе истиннаго твоего человѣка... *тебе всего нѣтъ*... Знай, что мы *цѣлаго человѣка лишены*". Юб. изд. соч. Сковороды подъ ред. проф. Багалѣя стр. 9 и 5. Въ христіанствѣ это мысль общая т.-е. и съ практико-религіозной точки зрѣнія формула Декарта представляется не точной и недостовѣрной.

детъ ancilla theologiae, ancilla scientiae, и вообще ancillabitur? Что философіи, царственной философіи, какъ *особаго* рода знанія, какъ *самостоятельной* отрасли высокаго вѣдѣнія не существуетъ?

Мы этого не говоримъ и никогда не скажемъ. Мы отмѣтили неодолимыя трудности въ самомъ началѣ разсуждающей *мысли*, которая хочетъ отождествить себя съ ratio, которая уже некритически связана этимъ ошибочнымъ отождествленіемъ и которая неминуемо заходитъ въ тупикъ, если заранѣе приметъ въ себя ограниченія, ея природѣ противныя. Теперь попытаемся критически разобраться въ установленныхъ трудностяхъ.

Въ вопросѣ объ исходномъ пунктѣ разсуждающей мысли, т.-е. въ вопросѣ о той точкѣ, оперевшись на которую мысль можетъ начать свои построенія, слѣдуя своимъ внутреннимъ нормамъ, и нераздѣльно слить въ одно органическое цѣлое двѣ стороны, которыя при анализѣ необходимо различить. Это—„что“ и „какъ“ исходнаго пункта. У Декарта „что“ исходнаго пункта—cogito, ergo sum; „какъ“—методъ универсальнаго сомнѣнія.

Разберемъ обѣ стороны по порядку.

Что такое „что“ исходнаго пункта? Мысль, которая займется философской рефлексіей надъ своей природой, сущностью и значеніемъ, не вызываетъ себя творческимъ актомъ изъ *небытія*. Она уже есть, когда становится предметомъ своего собственнаго вниманія. Ея „откуда“ скрыто отъ нея непроницаемымъ мракомъ. Что же она въ себѣ находитъ? Смѣняющійся рядъ объектовъ, которые она или сама производитъ или находитъ внутренно-данными. Ни сами объекты, ни отношенія между ними не представляютъ изъ себя чего-нибудь *абсолютно* устойчиваго и постояннаго. Въ до-критической мысли существуетъ увѣренность въ наличности неподвижныхъ и твердыхъ объектовъ. Но философское сомнѣніе, производя революцію, показываетъ, что то, что счи-

талось неподвижнымъ, нѣтъ основанія считать таковымъ. Рефлексія видитъ, что къ какому бы объекту ни подошла анализирующая мысль, объектъ поддается и, уступая анализу, теряетъ устойчивость и начинаетъ двигаться вмѣстѣ съ мыслью. Итакъ, *внутри* разсуждающей мысли: *πάντα ῥεῖ καὶ κινεῖται*, а *внѣ* ея нѣтъ ничего, и не можетъ быть ничего, ибо все, что въ подлинномъ смыслѣ *внѣ* мысли, то — если мы не хотимъ вербальнаго противорѣчія,—не можетъ быть и объектомъ мысли.

Но если *все* движется и течетъ, что изъ себя представляетъ мысль? Если она ни на что опереться не можетъ, ни на чемъ базироваться не въ состояніи, во что она обратится? Мысль, которая не можетъ остановиться ни на чемъ, есть мысль ничего не мыслящая, ничего опредѣленно не высказывающая, т.-е. другими словами не мысль. Итакъ, или мысль уничтожается и тонетъ въ Гераклитовской рѣкѣ вѣчнаго и всесторонняго измѣненія или же она *должна* найти точку опоры. Вотъ откуда—алканіе всякой вкусившей сомнѣнія мысли и стремленіе во что бы то ни стало добраться до твердой почвы, отыскать „*что*“ исходнаго пункта. Ибо стремясь къ надлежащей опорѣ, мысль спасается отъ неминуемой смерти. „Что“ исходнаго пункта—это фиксація какого-нибудь объекта, принятіе его не только за фактически данное, но и *аподиктически истинное*. Другими словами — это утвержденіе *матеріальнаго* свойства; это перенесеніе свойствъ *самой* мысли на какое-нибудь изъ ея *содержаній*. Доселѣ всѣ объекты разсуждающей мысли, ею въ себѣ находимыя, т.-е. небо, земля, люди, растенія, Богъ и т д.,— были лишь ея объектами, т.-е. ею охватывались и въ ней находились. Универсальное сомнѣніе крѣпнущей, себя осознающей мысли, *подчиняетъ* ей всѣ объекты: то, что въ докритической мысли стояло твердо, было самимъ по себѣ и въ той или другой формѣ *авторитетно* возвышалось *надъ* наивнымъ, въ себѣ неувѣреннымъ мышленіемъ, то, послѣ

универсальнаго сомнѣнія, теряетъ характеръ твердости и авторитетности и само, подчиняясь критической мысли, уже находится *подъ* ея властью. Вся сила и абсолютность, которыми были полны объекты до-критической мысли, переносятся на саму судящую мысль. Все, что есть авторитетнаго, властнаго и абсолютнаго, уже есть не что иное, какъ сама судящая мысль. Итакъ, мысль становится единственной абсолютной, въ себѣ тождественной силой, которая среди всеобщаго измѣненія и обмана *одна носитъ потенцію истины.* Истины еще нѣтъ, но если что-нибудь можетъ добраться до истины, то это только вѣрно судящая, себѣ лишь послушная и ничѣмъ чуждымъ не затемнённая мысль.

Но мы сказали уже, что мысль гибнетъ и прекращается, если ей не на что опереться, если все содержаніе ея абсолютно текуче и неустойчиво. Попробуйте, напримѣръ, составить сужденіе, если субъектъ вамъ не данъ, предикатъ также не данъ и отношеніе между тѣмъ и другимъ неизвѣстно. Итакъ, если мысль существуетъ, то ей должны быть присущи твердыя, устойчивыя логическія моменты, двигаясь между которыми мысль, какъ таковая, можетъ быть мыслима для себя же самой. Эти моменты непремѣнно суть ея *содержанія.* Ибо если это не содержанія, то *что* же будетъ мыслить, двигаясь между ними судящая мысль? Всякое „что"—есть содержаніе. Эти логическія „что" должны быть внутренно-однородными съ мыслью, имѣть съ нею одну и ту же природу, должны быть какъ-бы „прозрачны", составляя съ нею *одно.* Другими словами фактическія „что" содержаній мысли должны стать логическими „что" ея внутренней жизни. Только при такомъ условіи мысль можетъ *осуществиться* въ нихъ и они—стать доступными мысли. Отсюда стремленіе мысли возобладать „даннымъ", усвоить его себѣ.

Это стремленіе существенное, безусловное, ибо судящая мысль не въ состояніи свои прежнія содержанія *уничтожить,*

перевести въ *небытіе*. Но не будучи въ состояніи ихъ уничтожить, можетъ ли она допустить, что они пребывали въ ней въ томъ нерастворениомъ, чуждомъ и внѣшне-данномъ состояніи, въ которомъ они были даны ей въ ея до-критической эпохѣ? Тогда зачѣмъ же ей было выходить изъ этой эпохи? Къ чему было универсальное сомнѣніе, если оно привело къ тому, что попрежнему мысль, заключаемая въ тѣсныя рамки своей собственной жизни, имѣетъ кругомъ себя чуждый и внѣшній міръ непонятныхъ объектовъ? Она освободилась отъ ихъ власти. Но, не призрачно ли это освобожденіе? Вѣдь они опять попрежнему съ ней и въ ней; а вѣдь власть ихъ только въ этомъ, отъ нея независящемъ присутствіи въ ней и состоитъ. Итакъ, мысль или должна замереть и затихнуть, признавъ свое безсиліе и ничтожность, или она должна вступить въ борьбу не на жизнь, а на смерть со всѣми объектами, въ ней содержащимися, и *покорить* ихъ.

Итакъ, чтобы *быть*, мысль *должна* предпринять обратное завоеваніе всѣхъ тѣхъ объектовъ, авторитетъ которыхъ она уже свергла, но сила которыхъ попрежнему ее давить и подавляетъ.

Какимъ же образомъ предпринять это завоеваніе? Необходимо въ мірѣ текучихъ объектовъ, которые сомнѣніемъ не уничтожены, а всего лишь сдвинуты съ мѣстъ, занимаемыхъ ими въ до-критическую эпоху, найти точку опоры. Необходимо въ сферѣ подвижныхъ и неустойчивыхъ *содержаній*, мысли данныхъ, найти хоть одно содержаніе, которое было бы столь *внутренно сообразно* мысли, чтобы во всѣхъ частяхъ было безусловно прозрачно для мысли, чтобы, принимая его мысль, оставалась самою собой, не затемняя своей внутренней очевидности, всегда ей присущей, не превращаясь изъ чистой, въ себѣ лишь живущей стихіи, въ сложное, инородное, уже не вполнѣ ей понятное соединеніе. Другими словами, содержаніе, на которое падетъ вы-

боръ мысли, *должно само имѣть природу мысли*, и только опознанное, какъ имѣющее таковую природу, оно можетъ послужить дѣйствительной точкой опоры.

V.

Новая философія, вкусивши универсальнаго сомнѣнія, естественно стремилась къ отысканію „что“ исходнаго пункта, черезъ который могъ бы быть отвоеванъ обратно весь міръ данныхъ объектовъ, завоеванныхъ у наивнаго мышленія философскимъ сомнѣніемъ. Но это исканіе было наивнымъ, неметодичнымъ и немощнымъ.

Это тѣмъ болѣе замѣчательно, что тутъ шелъ вопросъ о самомъ существованіи философіи, какъ самостоятельной дисциплины. Больше того, тутъ шелъ вопросъ о правахъ философіи и философовъ учить и поучать, сражаться съ традиціей, уничтожать „суевѣріе“, изгонять изъ всѣхъ областей жизни мысли и чувства все то, что было несогласно, можетъ быть, совершенно съ „частными“, по существу ни для кого не обязательными мнѣніями отдѣльныхъ мыслителей. Гордость просвѣтительнаго раціонализма прямо пропорціональна его философской необоснованности и эта необоснованность уже ясно видна изъ той невнимательности, съ которой раціонализмъ всѣхъ оттѣнковъ и развѣтвленій всегда относился къ вопросу объ исходномъ пунктѣ философствующей мысли.

Мы уже видѣли, съ какой легкостью Декартъ остановился на cogito ergo sum. Не говоря уже о томъ, что переходъ къ этой формулѣ, какъ было указано выше не обоснованъ и даже послѣ высказанной мысли о Богѣ Обманщикѣ и незаконенъ,—формула эта, взятая сама по себѣ, какъ исходный пунктъ не годна. Ибо что такое *я есмь?* Для того, чтобы „я есмь“ было дѣйствительно достовѣрнымъ положеніемъ, нужно, чтобы смыслъ его былъ точно установленъ.

Необходимо, чтобы я зналъ себя во всей глубинѣ своего существа, чтобы мое „я“ было въ томъ смыслѣ абсолютно прозрачно для разсуждающей мысли, въ какомъ мы установили выше. Но мы знаемъ, что проблема личности, проблема нашего „я“—есть одна изъ самыхъ запутанныхъ, самыхъ сложныхъ и къ тому же наименѣе изучаемыхъ проблемъ философіи. Но если „я“—есть величина неопредѣленная, т.-е. неизвѣстная—какой опредѣленный смыслъ имѣетъ положеніе: я есмь? Оно логически равно: есть X. *Что́* есть это X—намъ неизвѣстно. Итакъ формула Декарта, какъ справедливо говоритъ Лихтенбергъ, преобразуется въ cogitat—ergo est. Но и вторая часть положенія: est—неопредѣленна, ибо роды и виды esse весьма различны. Если даже мы возьмемъ психологически переживаемое нами наше бытіе, то какъ ни необоснованъ переходъ отъ чистой мысли къ такому сложному объекту, — и это не поможетъ, ибо наша душевная жизнь есть величина *перемѣнная*. Сегодня она такая, завтра другая. Виды нашего психическаго бытія неодинаковы и весьма различны [1]).

Кромѣ Декарта ни одинъ изъ новыхъ философовъ не ставилъ сознательно задачи: опредѣлить исходный пунктъ разсуждающей мысли. Вотъ почему то, что послѣдующіе философы *безсознательно* принимаютъ за таковой, полно еще большей необоснованности.

Если спросить Локка, Беркли или Юма, что они считаютъ исходнымъ пунктомъ философской мысли—они ничего

---

[1]) В. Соловьевъ справедливо и остроумно говоритъ: „Декартовскій субъектъ мышленія есть самозванецъ безъ философскаго паспорта. Онъ сидѣлъ нѣкогда въ смиренной келліи схоластическаго монастыря, какъ нѣкоторая entitas, quidditas, или даже haecceitas. Наскоро переодѣвшись, онъ вырвался оттуда, провозгласилъ cogito ergo sum и занялъ на время *престолъ новой философіи*. Однако ни одинъ изъ его приверженцевъ не могъ толкомъ объяснить откуда взялся этотъ властитель думъ и кто онъ такой“. Первое начало теоретической философіи. Собр. соч. т. VIII, стр. 171.

не отвѣтятъ. Въ этомъ вопросѣ они гораздо большіе догматики, чѣмъ Декартъ. Локкъ просто начинаетъ свои размышленія съ sensation и reflexion [1]). Беркли считаетъ совершенно правильнымъ такое начало [2]) и оспариваетъ Локка лишь въ выводахъ изъ такого начала. Скептическій Юмъ продолжаетъ анализъ лишь до impressions и ideas [3]), и дойдя до нихъ принимаетъ ихъ за нѣчто простое, неразложимое и данное. Почему sensation или impression суть нѣчто простое и главное *первое* въ ихъ разсужденіяхъ и остается совершенно неизвѣстнымъ. Если мы сами себя спросимъ, могутъ ли „ощущенія" Локка или „напечатлѣнія" Юма быть приняты за „что" исходнаго пункта—мы необходимо должны отвѣтить *отрицательно*. И „ощущеніе" и „напечатлѣніе" суть термины во-первыхъ много-смысленные, во-вторыхъ ни въ какомъ смыслѣ не опредѣленные. Что такое „ощущеніе"? Въ ряду текучихъ объектовъ разсуждающей мысли—„ощущеніе" – есть *одно* изъ многихъ, пока проблематическихъ содержаній, не отличающихся отъ другихъ содержаній ни ясностью, ни простотой. Ощущенія, какъ ощущенія, т.-е. ощущенія *чистаго*, мы просто не знаемъ; оно намъ не дано, какъ не даны физику атомы. Въ томъ видѣ, какъ его знаютъ *философы*, оно есть не непосредственно-данное мысли, а результатъ сложной философской абстракціи [4]). Но исходнымъ пунктомъ не можетъ быть сложное, ибо овладѣніе

---

[1]) „Опытъ о человѣческомъ разумѣ", кн. II, гл. 1.

[2]) Трактатъ о нач. челов. знанія, § 1.

[3]) Изслѣдованіе о человѣч. разум. II гл.

[4]) „Чистое ощущеніе есть абстракція". Вундтъ. Осн. физ. псих., стр. 739. „Чистыя ощущенія предполагаютъ двоякое отвлеченіе: 1) отвлеченіе отъ представленій, въ составъ которыхъ входитъ ощущеніе; 2) отвлеченіе отъ простыхъ чувствованій, съ которыми они связаны". Вундтъ. Очеркъ психологіи § 6—1. „Строго говоря нельзя опредѣлить, что такое ощущеніе"... Непосредственныя ощущенія можно испытывать лишь въ самые ранніе дни сознательной жизни. Для взрослыхъ же... они *совершенно невозможны*". Джемсъ. Психологія пер. Лапшина 10 стр.

сложнымъ уже предполагаетъ in datis тотъ опорный пунктъ, который находится пока in quaesitis. Кромѣ того, „ощущеніе“ какъ терминъ „соотносительный“ предполагаетъ много весьма не-элементарныхъ и весьма неясныхъ вещей. Если actiones sunt suppositorum, то не менѣе и sensationes sunt suppositorum. Но субъектъ ощущенія предполагаетъ объектъ ощущенія. Если же неизвѣстны ни субъектъ ни объектъ, ни fundamentum relationis между ними (а это можетъ быть извѣстнымъ лишь въ самомъ концѣ философскаго изысканія, а никакъ не въ его началѣ), то спрашивается, какой опредѣленный смыслъ можемъ мы придать слову ощущеніе? Очевидно никакого. Содержаніе этого термина варьируется въ зависимости отъ тѣхъ или иныхъ общихъ воззрѣній мыслителей. Такъ, напримѣръ, для Локка ощущеніе есть нѣчто такое, что свидѣтельствуетъ правдиво и ясно о первичныхъ свойствахъ вещей. Для Беркли „ощущеніе“ — это знакъ или лучше напечатлѣніе, вызываемое въ „духахъ“ — ихъ всемогущимъ Творцомъ. Для Юма (ибо его „напечатлѣніе“ равнозначно „ощущенію“ Локка), „ощущеніе“—это психическое переживаніе, которому неизвѣстно что соотвѣтствуетъ и которое неизвѣстно по какимъ основаніямъ является высшимъ критеріемъ опыта. Итакъ можно только удивляться, какимъ произвольнымъ, какимъ некритическимъ образомъ англійскій „эмпиризмъ“ XVII и XVIII вв. *начиналъ* свои философическія разсужденія и какія спорныя, догматичныя положенія клалъ въ *основу* своихъ „осторожныхъ“ скептическихъ построеній.

Можно было бы думать, что роль *судьи*, которую Кантъ столь любилъ принимать на себя во всѣхъ вопросахъ, обяжетъ главнаго обоснователя философскаго критицизма начать свое изслѣдованіе съ выясненія кардинальнаго вопроса объ исходномъ пунктѣ критической мысли. Но къ сожалѣнію вниманіе Канта ни разу не остановилось на этомъ вопросѣ. Трансцендентальный методъ, которымъ онъ опери-

ровалъ при обоснованіи и развитіи своего критицизма, уже *предполагаетъ* рѣшеннымъ вопросъ объ „что“ исходнаго пункта и рѣшеннымъ вполнѣ безсознательно. „Трансцендентальный методъ“ Канта есть не что иное, какъ философская рефлексія надъ условіями возможности апріорнаго знанія. Если же мы спросимъ о какомъ апріорномъ знаніи онъ говоритъ, то окажется, что онъ имѣетъ въ виду апріорныя (синтетическія) принципы отдѣльныхъ отраслей знанія (математики, естествознанія, метафизики). Какъ бы ни рѣшалъ Кантъ этого вопроса и какіе бы выводы ни дѣлалъ изъ своего рѣшенія—совершенно очевидно, что въ продолженіе всего своего трансцендентальнаго изслѣдованія онъ *ни разу не усумнился въ реальномъ существованіи математики, естествознанія и метафизики*, и въ существованіе именно въ *томъ видѣ*, въ какомъ они являются объектомъ трансцендентальнаго анализа въ „Кр. ч. разума“. Для Канта всегда и постоянно математика, естествознаніе и метафизика суть *твердые, устойчивые объекты* (можно сказать вещи въ себѣ), которые адекватно имъ познаны, такъ что все сказанное объ нихъ Кантомъ относится къ той математикѣ, къ тому естествознанію, къ той метафизикѣ, которыя существуютъ внѣ Канта, скажемъ для краткости, какъ феноменъ психической жизни человѣчества. Въ этомъ и заключается неосознанное „что“ исходнаго пункта „критицизма“.

Тутъ одна изъ огромныхъ предпосылокъ Кантовской философіи. Въ самомъ дѣлѣ, откуда Кантъ знаетъ, что есть математика и естествознаніе именно въ томъ культурно-психологическомъ видѣ, въ какомъ онъ принимаетъ ихъ какъ объектъ своего изслѣдованія, что есть метафизика, въ которой работали „прекрасный аналитикъ Баумгартенъ“, „самый значительный“ философъ догматизма Вольфъ“, въ которой „съ самаго ея возникновенія не появлялось ничего болѣе значительнаго, чѣмъ скепсисъ Юма“? Несомнѣнно, всѣ эти утвержденія представляютъ изъ себя сложную ком-

бинацію весьма сложныхъ и различныхъ *познаній*, уже пріобрѣтенныхъ, уже *данныхъ до начала* трансцендентальнаго изслѣдованія. Не ясно ли, что начинать „критику“ всѣхъ видовъ познанія, имѣя въ запасѣ въ качествѣ безусловно неотчуждаемаго капитала, такія сложныя познанія—это позиція въ высшей степени діалектически выгодная, но вмѣстѣ съ тѣмъ глубоко не-критическая? Что это запасъ дѣйствительно неприкосновенный, остающійся неиспользованнымъ, какъ опознанная цѣнность во все время изслѣдованія, явствуетъ изъ того, что всѣ положенія критицизма имъ *обусловлены*; попробуйте эту твердую почву мысленно удалить, и ни въ одномъ пунктѣ Кантовской философіи вы не найдете опредѣленнаго, уловимаго смысла. Кантъ никогда не пробовалъ эти сложныя познанія, лежащія въ основѣ его разсужденій, подвергнуть анализу [1]) и такъ или иначе ихъ обосновать. Но, принимая ихъ за данное Канту, легко было сражаться съ метафизикой, живущей идеей знанія адекватнаго природѣ вещей, потому что въ этихъ познаніяхъ, несознанныхъ и хорошо спрятанныхъ, у него была та точка опоры, то твердое „что“ исходнаго пункта, при помощи котораго Архимедъ мысленно переворачивалъ землю и при помощи котораго Кантъ думалъ также „мысленно“, т.-е. призрачно перевернуть globus intellectualis человѣчества.

---

[1]) Когенъ справедливо иронизируетъ надъ тѣмъ „несомнѣнно“, которымъ Кантъ въ „Введеніи“ начинаетъ свое изслѣдованіе. „Kommentar z. Immanuel Kant's Kr.· d. r. v.“ стр. 8. Но самъ-то Когенъ какъ справедливо говоритъ Кн. Е. Н. Трубецкой считаетъ по примѣру Канта, что „всякая философія должна оріентироваться въ *фактѣ* данной науки. Онъ принимаетъ это положеніе, какъ аксіому и считаетъ его *вѣчнымъ* элементомъ системы Канта“. „Панметодизмъ въ этикѣ“. Вопр. фил. и псих., кн. 97, стр. 131. Ethik d. reinen Wille. S. 65. См. также статью г. Яковенко о Когенѣ въ первомъ вып. „Логоса“: „трансцендентальная философія оріентируется на *фактѣ* науки“ (стр. 203).

Если Канту съ самаго начала извѣстно такъ много и, главное, такъ достовѣрно, что онъ уже не считаетъ даже нужнымъ провѣрить правильность столь обширныхъ допущеній—то очевидно его „критицизмъ весьма относителенъ въ своемъ критическомъ достоинствѣ и его философія есть правда замѣчательная и глубоко оригинальная, но все же одна изъ многихъ *системъ* новой философіи, нисколько не болѣе критическихъ, чѣмъ система, напримѣръ, Лейбница или система почтеннаго, столь нелюбимаго Кантомъ Беркли [1]).

---

[1]) Характерно, что и неокантіанство дѣлаетъ въ другомъ видѣ указанное допущеніе Канта. Такъ Риккертъ въ первой главѣ своего „Предмета познанія", озаглавленной *гносеологическое сомнѣніе*, говоритъ: „То, что наука совершила въ теченіе тысячелѣтія, *обладаетъ значеніемъ*, не *зависящимъ отъ всякаго гносеологическаго изслѣдованія*". Пер. Г. Шпетта, стр. 16—17. „Только благодаря тому, что мы ограничиваемъ сомнѣніе гносеологическою областью и оставляемъ *неприкосновеннымъ* достовѣрность результатовъ эмпирическихъ наукъ въ ихъ области, мы пріобрѣтаемъ для теоріи познанія собственную область, что иначе съ правомъ могло бы оспариваться". Мы изумляемся. Кто бы могъ съ *правомъ* это оспаривать? *Или* науки внѣ сомнѣнія—тогда о какой связи съ принципомъ de omnibus dubitandum говоритъ Риккертъ (стр. 16)? Зачѣмъ играя словами, говоритъ: „у гносеологіи только одно средство стать на точку зрѣнія по возможности свободную отъ предпосылокъ, она старается во всемъ усумниться" (стр. 18)? Или же и наука какъ въ своемъ существованіи, такъ и въ своихъ результатахъ и принципахъ—можетъ и *должна* стать предметомъ философскаго сомнѣнія — тогда о какой „независимости" науки отъ философіи можетъ быть рѣчь? Что-нибудь одно: или методы и результаты отдѣльныхъ наукъ — есть послѣдній верховный пунктъ мысли—тогда философіи быть не должно, ибо она излишня и должна попрошайничать у отдѣльныхъ наукъ, какъ ее хотѣли заставить попрошайничать иногда въ Средніе вѣка у теологіи— или же и надъ наукой существуетъ еще болѣе высокая инстанція *критической мысли*, и тогда наука въ такой же мѣрѣ объектъ сомнѣнія съ проблематичными правами и цѣнностью, — въ какой объектомъ философскаго сомнѣнія является, напримѣръ, существованіе внѣшняго міра. Еще догматичнѣе выражается Риккертъ въ новой статьѣ своей „О понятіи философіи", помѣщенной въ первомъ выпускѣ „Логоса". „Теоретическая философія... исходитъ изъ культурнаго блага „науки".

Такимъ образомъ то, что въ наиболѣе критическихъ системахъ новой философіи принимается за „что“ исходнаго пункта, неосознано, необосновано и явно не годится для такой роли. Изъ того, что сказано выше, это вытекаетъ съ необходимостью.

Мы сказали, что „содержаніе“, на которомъ разсуждающая мысль остановится какъ на исходномъ пунктѣ, *должно само имѣть природу мысли*, и только опознанное, какъ имѣющее таковую природу, оно можетъ стать дѣйствительной точкой опоры. Это требованіе вырастаетъ въ еще болѣе обширное и важное послѣдствіями требованіе, если мы всмотримся въ его значеніе.

Предположимъ, что мы найдемъ такое, „содержаніе“, найдемъ точку опоры, что изъ этого выйдетъ? Мысль пріоб-

---

Въ наукѣ окристаллизовывались въ теченіе историческаго развитія теоретическія цѣнности истины, и только исходя изъ науки, сможемъ мы къ нимъ подойти“ (стр. 41).

Эта *предвзятость* современныхъ философовъ поистинѣ замѣчательна! Для Риккерта лежитъ „табу“ на отдѣльныхъ наукахъ; для Авенаріуса само собой ясно такое сложное положеніе: Существуютъ мои ближніе и что они „такія же существа, какъ я, а я такое же существо, какъ они“. Это „Эмпиріокритическое“ основное допущеніе принципіальнаго человѣческаго равенства. „Челов. пон. о мірѣ“. (Отд. I гл. 1, § 14, также гл. 2, § 38). Оно лежитъ въ основѣ всѣхъ эмпиріокритическихъ „построеній“. Но почему, напр., не допустить, что всѣ люди безсмертны и не начать строить какую-нибудь теологическую систему? Или почему не допустить, что звѣзды имѣютъ опредѣленное вліяніе на судьбы людей, и не построить какой-нибудь астрологической системы? Допускать можно, что угодно, нужно помнить только степень произвольности своихъ допущеній и, помня это, не выдавать за что-то научное, даже *единственно* научное то, что въ существѣ своемъ не менѣе произвольно, чѣмъ система Каббалы или алхимическія воззрѣнія какого-нибудь Парацельса. Л. М. Лопатинъ справедливо говоритъ: „Великій завѣтъ Декарта, что философъ долженъ все принимать только въ мѣру его очевидности и логической вѣроятности... *никогда не былъ забытъ такъ основательно, какъ въ наши дни*“. Настоящее и будущее философіи въ „Характеристикахъ“, стр. 89—90.

щитъ это „содержаніе“ къ себѣ, какъ „свое“, какъ единое съ нею, но этимъ міръ остальныхъ текучихъ объектовъ не завоюется, ибо та пропасть, которая разверзалась между разсуждающей мыслью, какъ таковой, и всѣмъ міромъ данныхъ и чуждыхъ объектовъ, снова разверзнется, но уже между судящей мыслью, *усвоившей* себѣ одно „содержаніе“, и *остальными всѣми объектами*. Если мысль назвать А, а міръ неизвѣстныхъ объектовъ nX, гдѣ n обозначаетъ неопредѣленное множество, тогда послѣ усвоенія *одного* изъ „содержаній“ даннаго, судящую мысль можно обозначить черезъ А+1, а міръ чуждаго мысли черезъ X (n—1). Для того, чтобы оставшуюся пропасть уничтожить (а безъ этого мысль всегда будетъ находиться въ томъ самоубійственномъ положеніи, когда рядомъ съ ней и въ ней будетъ существовать огромное нѣчто, абсолютно ей чуждое, и въ этомъ чуждомъ видѣ, абсолютно ею не пріемлемое) — необходимо, чтобы мысль нашла новый опорный пунктъ и, завоевавши его, стала отвоевывать третій и, отвоевавши его, приниматься за четвертый и т. д. до тѣхъ поръ, пока она не отвоюетъ безусловно *весь* міръ объектовъ, т.-е. судящая мысль будетъ тогда А+n, а міръ чуждыхъ, внѣшне-данныхъ объектовъ будетъ X (n—n), т.-е. будетъ равнымъ 0. Только въ такомъ случаѣ судящая мысль найдетъ дѣйствительное „что“ исходнаго пункта.

Но какой же это *исходный* пунктъ? Это уже заключительное „что“ философіи. А если такъ, то „что“ *исходнаго* пункта, взятое въ отдѣльности и оторванности отъ всѣхъ другихъ „что“ по существу *невозможно*. Вотъ откуда неудача всѣхъ разобранныхъ выше попытокъ найти „что“ исходнаго пункта. Или въ этомъ „что“ познаются безусловно *всѣ* „что“, данныя мысли (т.-е. природа, люди и Божество) или это „что“, взятое въ его оторванности (даже если бы оно было возможно), говоритъ лишь о себѣ, и міръ чуждыхъ объектовъ для мысли попрежнему остается чуждымъ и насильственно даннымъ.

Итакъ, „что“ исходнаго пункта, оторванное отъ всѣхъ другихъ „что“, невозможно,—и самая задача искать именно такое „что“ для разсуждающей мысли есть та ложная постановка проблемы, которыя, будучи искусственной въ своей основѣ, по необходимости приводитъ лишь къ фиктивнымъ результатамъ.

VI.

Теперь обратимся къ выясненію „какъ“ исходнаго пункта, у Декарта этимъ „какъ“ является прежде всего методъ универсальнаго сомнѣнія. Мы видѣли, что универсальное сомнѣніе, проведенное съ большею настойчивостью и съ большей послѣдовательностью, чѣмъ это сдѣлано Декартомъ, приводитъ къ тупику. Мысль о Богѣ-Обманщикѣ, гипотетически уничтожая всякую достовѣрность, повергаетъ разсуждающій ratio въ безысходное гносеологическое отчаяніе. Принципъ „ясности“ и „отчетливости“ поглощается этимъ отчаяніемъ и теряетъ такимъ образомъ права на философское существованіе. Что же остается?

Это самый критическій пунктъ философіи, желающей обладать дѣйствительной самостоятельностью. Не разрѣшивъ вопроса, здѣсь стоящаго, философія теряетъ всякое право на существованіе. Ибо, если она не въ состояніи отмахнуться отъ химерической мысли о всемогущемъ Обманщикѣ, она всецѣло и навсегда попадаетъ во власть этой мысли.

Если мы всмотримся въ ходъ разсужденія Декарта, въ результатѣ котораго у него появляется его гносеологическая химера, мы увидимъ, что онъ въ продолженіе всего своего перваго „размышленія“ непрерывно *аргументируетъ*, и самая химера не просто, какъ deus ex machina, заполняетъ его воображеніе (правда всего лишь на одно мгновеніе), а является *логически обоснованнымъ результатомъ цѣлой цѣпи логическихъ доказательствъ*.

Итакъ, логически правильный ходъ разсужденія необходимо приводитъ къ „химерѣ“. Съ другой стороны, возможность химеры, очевидно получившей жизнь отъ этого, логически обоснованнаго разсужденія, уничтожаетъ достовѣрность и логики, превращая логическіе, внутренно нормативные процессы въ произвольную, химерическую игру забавляющагося гипнозомъ Абсолютнаго. Получается, повидимому, безысходный „логическій кругъ“. Хронось, поѣдавшій дѣтей, рождаетъ фатальнаго Зевса, который свергаетъ господство давшаго ему жизнь отца.

Возможенъ ли выходъ? И если возможенъ, то *какъ*?

Выходъ намѣтится, если мы выяснимъ, почему данный тупикъ такъ фаталенъ для чистаго ratio. До сихъ поръ мы не останавливались на сущности ratio. Теперь это необходимо сдѣлать.

Что такое ratio?

Прежде всего приходится исторически констатировать, что въ качествѣ ratio опредѣлила себя философская мысль новаго времени. Ratio есть тотъ *образъ*, въ которомъ предстала *себѣ самой* мысль въ рефлексіи новой философіи. Ratio—эта та внутренно опредѣленная *концепція*, которую возымѣла *о себѣ* новая философская мысль. Итакъ ratio прежде всего историко-философскій фактъ. Это попытка самоопредѣленія мысли, сдѣланная въ опредѣленный моментъ, и легшая въ основу всего новаго и новѣйшаго философствованія.

Всякое самоопредѣленіе мысли необычайно отвѣтственно, ибо когда мысль опредѣляетъ, что-нибудь *внѣ* себя, то опредѣленіе это связываетъ для мысли только тотъ предметъ, который подвергся опредѣленію. Когда же мысль опредѣляетъ *себя*, ограниченіе вносится не въ тотъ или другой объектъ, а въ *самую* мысль, въ тотъ самый *органъ*, который оперируетъ всѣми содержаніями мысли, т.-е. ограниченіе вносится во всю совокупность мыслимаго. Подвергая себя

тѣмъ или инымъ опредѣленіямъ, мысль *взнуздываетъ* себя именно въ тѣхъ направленіяхъ, въ какихъ себя опредѣлила, т.-е. взнуздываетъ себя тѣмъ сильнѣе и неумолимѣе, чѣмъ сильнѣе и неумолимѣе отчетливость ея самоопредѣленія. Признавъ въ себѣ тѣ или иныя опредѣленія, какъ внутренно ей присущія и составляющія ея *истинную* природу, мысль простымъ фактомъ этого признанія, отрицаетъ многія другія возможныя опредѣленія и, объявляя ихъ за непринадлежащія къ ея истинной природѣ, противополагаетъ ихъ себѣ какъ *не-мысль*, какъ что-то нераціональное, какъ психологическое только психологическое, какъ что-то такое что дано только фактически, а не въ порядкѣ идеальномъ и потому по существу ложное и несуществующее.

Огромной предпосылкой всей новой и новѣйшей философіи является актъ самоопредѣленія философской мысли въ качествѣ ratio. Въ этомъ самоопредѣленіи есть болѣе внѣшніе и болѣе внутренніе моменты. Первые болѣе спорны и по разному признаются въ разныхъ школахъ. Такъ вопросъ о врожденности нѣкоторыхъ свойствъ и идей разума по разному разрѣшается въ континентальномъ картезіанствѣ, въ англійскомъ эмпиризмѣ и въ кантовскомъ трансцендентализмѣ. Вторые, т.-е. болѣе внутренніе, моменты самоопредѣленія признаются всѣмъ новымъ философскимъ сознаніемъ безспорными и являются общими у всѣхъ философовъ, стоящихъ на той великой магистрали новой философіи, которая тянется отъ Декарта къ Канту, отъ Канта къ Гегелю и отъ Гегеля къ трансцендентализму нашихъ дней.

Чтобъ вернуться къ темѣ этой статьи, мнѣ приходится удержаться сейчасъ отъ изслѣдованія во всемъ объемѣ только что затронутаго вопроса. Мнѣ нужно сказать не объ составѣ и границахъ того самоопредѣленія мысли, которое легло въ основу общеевропейскаго раціонализма, а о тѣхъ признакахъ Декартовской концепціи мысли, которые сдѣлали невозможнымъ для Декартовскаго ratio побѣду надъ имъ

же вызванной гносеологической химерой. Но все сказанное о Декартовскомъ ratio будетъ имѣть *типическое* значеніе.

Основная черта Декартовской концепціи мысли въ ея чистой *пассивности*. Если судящая мысль есть живая сила, непрерывно излучающая изъ себя безконечныя цѣпи сужденій, то ratio у Декарта есть *мертвая схема сужденія*. Чистая пассивность ratio обусловливается самымъ *методомъ* самоопредѣленія мысли. То направленіе, родоначальникомъ котораго былъ Декартъ, приступаетъ къ самоопредѣленію совершенно опредѣленнымъ *способомъ*. Оно прежде всего беретъ мысль какъ чистый *объектъ*, т.-е. оно дѣлаетъ мысль предметомъ пассивнаго созерцанія, которое есть умственное *зрѣніе*. Какъ въ видѣніи предмета глазомъ, необходимо чтобъ предметъ былъ отдѣленъ отъ глаза извѣстнымъ пространствомъ (такъ что глазъ всегда видитъ *внѣшнее*), такъ въ картезіанскомъ созерцаніи свойствъ мысли мысль берется на извѣстномъ разстояніи, т.-е. оторванно отъ того, что ее соцерзаетъ. Въ этомъ *πρῶτον ψεῦδος*, ибо поставляемая такимъ образомъ мысль-объектъ есть явно не то, чѣмъ является во внутренней дѣятельности своей мысль-субъектъ. Пассивное созерцаніе той мысли, которая предстоитъ умственному зрѣнію въ видѣ *только объекта*, можетъ открыть и зафиксировать въ мысли только тѣ признаки пассивности и только ту статичность строенія, которыхъ въ мысли-субъектѣ *нѣтъ*, которые обусловлены не обективными и реальными свойствами мысли, а искусственными условіями разсмотрѣнія. Какъ бы ни властна была эта искусственность надъ *психологіей* человѣческаго мышленія,—логически она совершенно неправомѣрна и критическимъ изслѣдованіемъ должна быть въ корнѣ отвергнута.

Если взять то, что видитъ глазъ въ *чистомъ* видѣ, то образъ видѣнія будетъ лишенъ всякихъ динамическихъ опредѣленій [1])

[1]) Отношеніе воли къ сужденію, т.-е. къ мысли, устанавливаемое Декартомъ въ четвертомъ „Разсужденіи“, разсматриваетъ эти двѣ

Дѣлая мысль чистымъ объектомъ пассивнаго созерцанія, т.-е. умственнаго *зрѣнія*, Декартъ и тѣ, кто пошелъ по его стопамъ, вынуждены самой позиціей своей игнорировать въ мысли активность, динамичность, самопроизвольную автономную жизнь, которыя не *видятся*, а *ощущаются* въ себѣ мыслью, и которыя по существу дѣла никогда не могутъ стать чистымъ, зрительнымъ аполлинически яснымъ *объектомъ* мысли.

Теперь намъ понятно почему Декартъ и всякое картезіанство вообще оказались безсильными передъ химерой Бога-Обманщика.

Ratio, какъ чистая схема сужденія, какъ инертная безжизненная абстракція, съ призрачной сущностью, встрѣчается съ глазу на глазъ съ идеей Бога-Обманщика. Что перетянетъ? Что окажется болѣе сильнымъ: ratio или эта идея? Если эта идея есть чистая гипотетичность, страшная лишь своей отвлеченной *мыслимостью*, то и ratio—есть чистая схема, совер-

---

области, какъ совершенно обособленныя. Свободная воля задерживаетъ или пускаетъ въ ходъ сужденія совершенно наподобіе того, какъ эта же воля заводитъ или останавливаетъ, напримѣръ, часы. Мысль, какъ таковая, есть лишь *механизмъ*, имѣющій свою структуру, но приводящійся въ движеніе извнѣ—волей. Даже у Мальбранша, августинизмъ котораго долженъ былъ бы сдѣлать болѣе внимательнымъ къ настоящей природѣ мысли, отношенія сужденія къ воли остаются совершенно тѣ же, что у Декарта. „*Разсудокъ не судитъ никогда*, потому что онъ только представляетъ... Въ дѣйствительности судитъ одна воля". Rech. de la vérité кн. 1, гл. II, § 1. Итакъ, разсудокъ лишь представляетъ и *лишь* воля одна судитъ" (Ibid. § 1), т.-е. разсудокъ лишь пассивное зеркало, лишь извѣстной конструкціи механизмъ, а двигательная сила *лишь* въ волѣ, *внѣшней* разсудку.

Но такъ какъ и о волѣ, какъ объектѣ познанія, судитъ тотъ же ratio, который самъ себя превратилъ въ механизмъ, то и воля мыслится подъ *схемой механизма*. Но если и воля механизмъ—то вся Вселенная, въ своей совокупности, есть метафизическій автоматъ или та „божественная машина", о которой такъ любилъ говорить Лейбницъ. (Напр. Monadologie §§ 18, 64).

шенно лишенная движущей силы. Очевидно ratio и живущая въ его призрачной сущности химера — разъ встрѣтившись, должны *застыть въ неподвижности*. Химера не можетъ пропасть, ибо она есть кровное дѣтище ratio,—ratio не можетъ сдвинуться съ мѣста, ибо химера, какъ мы уже показали, отнимая всякую достовѣрность, отнимаетъ у ratio всякую область его примѣненія. Это *мертвая точка* раціоналистической философіи. *Воля есть сила посторонняя ratio*. Она побуждаетъ ratio дѣлать сужденія, механически приводя въ движеніе чуждый ей автоматъ разсудка. Но въ „Логическую мельницу" (выраженіе Карлейля) попала идея, не могущая быть перемолотой и потому фатально остановившая жернова. Сколько бы воды ни лилось на колеса, т.-е. сколько бы воля ни побуждала остановившійся въ гносеологическомъ отчаяніи ratio—выйти изъ охватившей его неподвижности—мельница не можетъ уже заработать,—ratio не можетъ уже раціонализировать ни надъ чѣмъ.

Итакъ причина полной и принципіальной безоружности ratio передъ химерой заключается въ *химеричности раціоналистической концепціи мысли*. Т.-е. причина гносеологической безвыходности, въ которую попалъ Декартъ, кроется не въ самой мысли, а въ произвольномъ и узкомъ ея самоопредѣленіи. Если бы мысль Декарта (и всей новой философіи) не связала себя заранѣе *не* свойственными ей опредѣленіями, если бъ неотъемлемымъ и основнымъ качествомъ ratio не были бы признаны: чистая пассивность и всякое отсутствіе жизни въ себѣ—споръ между химерой и мыслью могъ бы имѣть логическое продолженіе и долженъ былъ бы кончиться полной *побѣдой мысли*. Мысль, перейдя въ наступленіе, могла бы отнять у химерической идеи Декарта даже то призрачное существованіе, которое коренится въ призрачной природѣ ratio—и навсегда съ нею покончить.

Показать, что мысль, какъ таковая (а не ratio), т.-е. живая и автономная человѣческая мысль, необходимо побѣждаетъ химеру—очень нетрудно.

VII.

Живая мысль, вступая въ единоборство съ идеей Бога-Обманщика, спрашиваетъ: эта идея носитъ природу *идеи*, т.-е. логической мысли или же какую-нибудь иную природу? Нельзя уйти отъ этого вопроса, сославшись на то, что идея Бога-Обманщика своей наличностью въ мысли какъ бы налагаетъ арестъ на ея дѣятельность и, значитъ, не позволяетъ ей задавать этого вопроса, ибо эта идея можетъ остановить дѣятельность мысли только въ томъ случаѣ, если она *логически* докажетъ мысли, что мысль неизбѣжно носитъ въ себѣ возможность этой идеи и потому неизбѣжно впадаетъ въ то самопротиворѣчіе, изъ котораго, какъ мы показали, нѣтъ выхода для чистаго ratio. Доказать это логически химерѣ необходимо, потому что въ противномъ случаѣ мысль просто не станетъ считаться съ нею, не находя для этого никакихъ основаній, и, кромѣ того, если химера не обоснуетъ себя логически въ мысли, она не можетъ внѣдриться въ мысль, не сможетъ стать внутреннимъ, имманентнымъ противорѣчіемъ, которое одно и страшно для мысли.

На поставленный вопросъ можетъ быть два отвѣта.

1. Отвѣтъ положительный: химера говоритъ: да. Она носитъ природу логической мысли. Но тогда мысли, какъ таковой, безпокоиться нечего. Если химера носитъ природу мысли и является *объектомъ* логической мысли, тогда она находится всецѣло во *власти* этой мысли. А разъ власть мысли простирается такъ далеко, что ей подчиняется сама эта химера, то въ случаѣ даже дѣйствительности этой химеры мысль не была бы въ обманѣ, ибо если бъ даже допустить, что Богъ есть, что Онъ Обманщикъ и логическая мысль есть результатъ Его простого гипноза,—то и въ такомъ случаѣ власть логической мысли была бы столь велика, что *она охватывала бы и такое положеніе вещей:* и при такомъ положеніи вещей Абсолютное со своимъ Всемогущимъ

гипнозомъ попадало бы въ одну изъ категорій *мысли*, и мысль имѣла бы въ этомъ случаѣ совпаденіе съ объектомъ, полную ему *соотвѣтственность*. Это значитъ, что мысль, какъ таковая, цѣльна и неуничтожима въ своей цѣльности и химера Бога-Обманщика (по самому существу допущенія, которое всегда носитъ природу мысли и дѣлается мыслью) не можетъ быть страшна для мысли, какъ таковой. Итакъ мысль, какъ таковая, чистое „какъ“ мысли остается *неизмѣннымъ*, что бы ни предполагать. Оно той вѣчной абсолютной природы, которая не можетъ ни пострадать, ни претерпѣть какого-нибудь измѣненія ни отъ какого самаго дикаго, самаго произвольнаго по содержанію, но по формѣ подчиненнаго логикѣ, допущенія. Другими словами принципъ универсальнаго сомнѣнія, будучи самъ дѣятельностью чистой мысли, методически проведенный, приводитъ къ несомнѣнному „какъ“ исходнаго пункта: къ чистой мысли, какъ таковой, цѣльной, простой, неразложимой.

2. Теперь отвѣтъ отрицательный. Химера говоритъ: нѣтъ. Она не носитъ природу логической мысли, для мысли она *непроницаема*, и потому ей неподвластна; и потому всю свою силу, о которой мы говорили, она сохраняетъ не только для ratio, но и для разсуждающей мысли, какъ таковой. Напримѣръ, идея Бога-Обманщика явилась не въ результатѣ логическихъ соображеній, а схвачена чистой *интуиціей*. Предположимъ, что это такое же *усмотрѣніе*, какое бываетъ при мгновенно мелькнувшемъ чувствѣ, что данный человѣкъ воръ или убійца. Философъ вдругъ усумнился, не водитъ ли его какой-то злой геній въ заколдованномъ кругѣ [1]), и усумнился настолько вдругъ, настолько одними чувствами, однимъ на-

[1]) Любопытно, что Авенаріусъ въ нерѣшительномъ предисловіи къ рѣшительному произведенію своему „Человѣч. понятіе о мірѣ“ говоритъ: „Или, быть можетъ... какой-то „злой геній“ „водитъ въ кругѣ“ какъ разъ того отважнаго мыслителя, который старается быть послѣдовательнымъ?“ Пер. Н. Самсонова, стр. IX.

строеніемъ, что не можетъ привести никакихъ основаній, а *просто сомнѣвается*, другими словами, переживаетъ *чистый аффектъ сомнѣнія*.

Приведенный примѣръ имѣетъ два смысла. Первый смыслъ тотъ, что сомнѣніе схвачено *интуиціей*, а не логикой, совершенно *ирраціональнымъ* переживаніемъ, а не обдуманнымъ выводомъ. Что бываютъ *ирраціональныя переживанія*, т.-е. такія переживанія, которыя не укладываются въ узкія рамки чистаго *ratio* (напр. чудеса, энергично отвергаемыя даже весьма религіознымъ ratio Канта) — это мы пока не будемъ ни отрицать, ни утверждать съ точки зрѣнія чистой мысли. Но что могутъ быть такія переживанія, которыя *немыслимы*, т.-е. несообразны мысли, какъ таковой, недоступны и чистому „какъ“ мысли,—это должно быть рѣшительно нами отвергнуто. Все, о чемъ можетъ быть сказано, что оно есть, уже тѣмъ самымъ какъ-то сообразно мысли, ибо охватывается категоріей бытія. И немыслимо въ абсолютномъ смыслѣ лишь то, чего абсолютно *нѣтъ*. Тутъ происходитъ смѣшеніе психологіи дискурсивно-человѣческаго *мышленія* съ чистой природой логической *мысли*. То, что мыслится или *излагается* въ рядѣ медленно развертывающихся соображеній, можетъ въ моментъ открытія переживаться съ сильной эмоціей, какъ мгновенное озареніе, какъ молніеносная интуиція, но это нисколько не говоритъ о томъ, что это озареніе или эта интуиція не сообразны внутренно съ мыслью, какъ таковой. Даже въ области самой раціональной науки—математики—крупныя открытія всегда дѣлались интуитивно и часто съ великимъ эмоціональнымъ [1]) подъемомъ и только потомъ чистая логика этихъ интуитивныхъ усмотрѣній при-

---

[1]) Лучшій примѣръ глубокихъ эмоцій, связанныхъ съ первоначальными математическими интуиціями, представляетъ пиѳагореизмъ. Весь пиѳагореизмъ есть глубочайшая религіозная эмоція, вызванная усмотрѣніемъ математической основы міра.

нуждена была принимать по существу вовсе не необходимо съ ней связанныя дискурсивныя формы.

Поэтому если сомнѣніе, которое хотятъ сдѣлать страшнымъ для чистой мысли, схвачено *интуиціей*, то мы, оставляя въ сторонѣ вопросъ о формѣ этого переживанія, имѣемъ полное право спросить о его *содержаніи*. А это содержаніе по своему весьма положительному харектеру, очень далеко отъ логической неопредѣленности, ибо оно означаетъ полное *совпаденіе субъективно-переживаемаго съ объективнымъ порядкомъ и строемъ Вселенной*. Тутъ какъ бы постигается адекватно и полно скрытая отъ другихъ тайна міра. Это соотношеніе между постигающимъ и постигаемымъ несомнѣнно глубоко логично и, какъ таковое, уже предполагаетъ ту имманентную власть надъ собой чистой мысли, о которой мы говорили выше по поводу перваго положительнаго отвѣта химеры.

Итакъ, остается второй смыслъ. Сомнѣніе берется какъ *чистый аффектъ*, лишенный всякаго объективнаго содержанія. Въ немъ нѣтъ ни постигаемаго, ни постигающаго, въ немъ нѣтъ никакого прозрѣнія и никакихъ интуицій; ни объ какомъ „что“ это сомнѣніе не говоритъ, ни къ чему внѣ себя не относится, это совершенно чистое, взятое лишь въ себѣ, голое „какъ“. Оно не говоритъ ни „что“, ни „почему“, ни „зачѣмъ“. Если Кратилъ, ученикъ Гераклита, въ знакъ своего крайняго скептицизма молчалъ и только водилъ пальцемъ [1]), символизируя этимъ, что все объято вѣчнымъ теченіемъ—измѣненіемъ и потому ничего достовѣрнаго нѣтъ, то это еще далеко не полный скептицизмъ, ибо все-таки пальцемъ онъ водилъ и выражалъ этимъ движеніемъ очень много объективнаго содержанія. Но если бъ онъ пересталъ водить пальцемъ, ибо усумнился бы въ вѣчномъ теченіи вещей, и его сограждане, заинтересовавшись

[1]) Arist. Met. 4 кн., 5 гл. 1010 a.

его неподвижностью, спросили бы его, въ чемъ онъ сомнѣвается,—и онъ отвѣтилъ: „незнаю“, почему онъ сомнѣвается,— и онъ отвѣтилъ бы: „не знаю“, наконецъ: сомнѣвается ли онъ?—и онъ отвѣтилъ бы: „не знаю“— то не въ правѣ ли были бы они, по совѣту Шопенгауера, послать за врачемъ? И не въ правѣ ли были бы мы: или назвать подобнаго рода сомнѣніе *патологическимъ*, какъ его справедливо называетъ Л. М. Лопатинъ [1]), или же скорѣе *нигилистическимъ*, имѣющимъ основаніе въ той распущенной *волѣ*, которая, отказавшись отъ нормъ и морали, и мысли, и чувства, просто-на-просто *потѣшается* и sit venia verbo!—хулиганствуетъ [2]).

Тутъ или патологія или запирательство, или болѣзненное разстройство органическихъ функцій или нигилистическая настроенность, вѣрнѣе разстроенность воли. Но какъ бы мы положительно ни квалифицировали подобное состояніе и чѣмъ бы оно ни было, взятое само по себѣ, — ясно одно: для разсуждающей мысли, ищущей опредѣлить чистое „какъ“ своего исходнаго пункта, оно не можетъ представлять *никакого* интереса. „Я страдаю печенью“, я страдаю водобоязнью“, „я страдаю сомнѣніемъ“ (въ разбираемомъ сейчасъ смыслѣ) — для чистой мысли это положенія совершенно равноцѣнныя. Можно жалѣть, любить, ненавидѣть, лѣчить страдающихъ водобоязнью или подобнымъ сомнѣніемъ, но считаться съ ними, какъ съ имѣющими какую-нибудь *точку зрѣнія* по основаніямъ вышеуказаннымъ не приходится.

Итакъ при отрицательномъ отвѣтѣ химера окончательно

---

[1]) „Полож. задачи философіи“, ч. II, стр. 29.

[2]) Если къ счастію въ литературѣ мы не имѣемъ еще представителей подобнаго сомнѣнія, то въ жизни подобная нигилистическая „философія“ встрѣчается нерѣдко у тѣхъ, чей слабый мозгъ не выдержалъ „перваго глотка“ философіи изъ какого-нибудь Льюиса и, потерявъ равновѣсіе, погрузился въ то обывательское, слишкомъ обывательское міровоззрѣніе, которое одинъ женевскій философъ остроумно окрестилъ „jemenfichisme'омъ“. Это выраженіе теперь вошло въ литературу. Джемсъ. „Религіозный опытъ“. Лекція 1.

теряетъ доступъ къ мысли, и мысль отразившая ея нападеніе, еще съ большей силой сознаетъ свою не поддающуюся никакому разрушенію *цѣльность*, свою универсальную *власть*, свою *абсолютную приложимость*, свою внутреннюю, имманентно присущую *авторитетность*. Мысль, такъ себя сознающая, есть то чистое „какъ“ исходнаго пункта, которое ею искалось.

Можетъ подняться вопросъ: почему ratio не могъ бы раздѣлаться съ идеей Бога - Обманщика такъ, какъ раздѣлалась съ этой идеей живая, чистая мысль? Отвѣтъ былъ нами уже данъ и теперь только приходится его подчеркнуть. Ratio, какъ не носящій въ себѣ начала движенія, по природѣ своей не способенъ на то *живое самоутвержденіе*, которое одно только и можетъ побѣдить химеру и свидѣтелемъ котораго мы только что были. Побивая химеру чистая мысль пользуется не отвлеченными гетерономными аргументами, *а живымъ автономнымъ сознаніемъ своего существа и природы*.

Мы изслѣдовали вопросъ объ исходномъ пунктѣ разсуждающей мысли. Архимедовское притязаніе картезіанства, притязаніе, являющееся предпосылкой всей новой философіи,— найти матеріальную точку опоры внѣ міра мысли и сдвинуть этимъ послѣдній и подчинить его чуждымъ началамъ какой-нибудь механистической или вообще статической метафизики — есть предпріятіе совершенно немыслимое — дѣло абсолютно *призрачное*. Символъ мысли не архимедовское „*δός πῆ στῶ*“, не рычагъ имѣющій, точку опоры въ какомъ нибуь „внѣ“, а замкнутый, исполненный аутаркіи—шаръ.

„Вѣрь тому, что сердце скажетъ
Нѣтъ залоговъ отъ небесъ“..

Въ этомъ и состоитъ абсолютная, божественная свобода мысли, и будь хоть одинъ дѣйствительно *данный и только* данный пунктъ, свобода у мысли была бы отнята принципіально и навсегда.

Сдѣлаемъ теперь нѣсколько *общихъ* выводовъ:

Выводъ первый. Вопреки общей привычки, традиціонно господствующей во всей новой философіи, никакое матеріальное „что“ не можетъ быть признано за исходный пунктъ теоретической мысли. Другими словами: дѣйствительно критическая мысль должна начать философствованіе съ изслѣдованія своей собственной природы и своего собственнаго существа. Только *на основѣ* такого изслѣдованія возможно созданіе истиннаго критицизма и *всякая философія, не могущая представить этого изслѣдованія, обличается въ коренномъ догматизмѣ.*

Выводъ второй. Встрѣчаясь въ самомъ началѣ изслѣдованія съ попыткой самоопредѣленія мысли въ качествѣ ratio, мы должны констатировать, во-первыхъ, полную некритичность, случайность и только историчность этого самоопредѣленія, во-вторыхъ, явное несоотвѣтствіе этой концепціи истиннымъ свойствамъ живой, разсуждающей мысли. Происходитъ громадной важности событіе: предъ лицомъ Декартовской химеры, мысль принципіально и навсегда *отвергаетъ отождествленіе себя съ ratio и постулируетъ совершенно иное философское самоопредѣленіе.*

Выводъ третій. Какъ изслѣдованіе природы мысли, такъ и постулируемое ею новое самоопредѣленіе, должно быть ведено въ такихъ масштабахъ и въ такой принципіальной глубинѣ, чтобъ возвыситься надъ раціонализмомъ не только въ грубыхъ его формахъ, но самыхъ утонченныхъ и сложныхъ. Другими словами, критика новой философіи должна быть направлена не противъ тѣхъ или другихъ *формъ* раціоналистической мысли (т.-е. не противъ отдѣльныхъ философскихъ системъ новаго времени), а противъ самаго ея *существа*, т.-е. противъ скрытой предпосылки всякаго раціонализма. Другими словами, постулируется *выходъ изъ самыхъ коренныхъ принциповъ ново-европейскаго философствованія.*

СОЦІАЛИЗМЪ И ПРОБЛЕМА СВОБОДЫ.

„Познайте истину, и истина сдѣлаетъ васъ свободными".
Іоан. X, 17.
„Только тотъ свободенъ, кто даетъ свободу другимъ".
В. Соловьевъ.

Проблема свободы—это безспорно одна изъ самыхъ трудныхъ и сложныхъ проблемъ [1]). Когда ее берутся рѣшать практически,—льются потоки крови. Когда въ нее углубляются теоретически,—заходятъ въ такія дебри умозрѣнія, что становится труднымъ связать исходные пункты разсужденія съ результатами.

Каково отношеніе соціализма къ этой проблемѣ? Считается ли онъ съ ея сложностью? Видитъ ли онъ ея коренную трудность?

Задача моей статьи—отвѣтить на эти вопросы.

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

I.

Про соціалистическій строй Энгельсъ говоритъ: „тогда люди будутъ сознательно творить исторію, тогда дѣйствующія общественныя силы дадутъ желаемый сознательный результатъ. *Это переходъ человѣчества изъ царства необходи-*

---

[1]) Изъ курса лекцій „Соціализмъ и христіанство", читанныхъ при Рел.-Фил. Обществѣ памяти В. Соловьева весною 1907 г. Напечат. въ „Живой Жизни", № 2, 1907 г.

мости въ царство свободы". Одно изъ теченій соціалистической мысли, анархизмъ, говоритъ о свободѣ еще рѣшительнѣе и энергичнѣе. Ему мало свободы соціализма; Маккай говоритъ о періодѣ осуществленія соціализма въ такихъ презрительныхъ словахъ: „это будетъ скучный періодъ обыденности, нивеллированія въ смирительной рубашкѣ равенства, періодъ взаимнаго контроля, мелкихъ раздоровъ вмѣсто великой борьбы, безпрерывныхъ переворотовъ... Четвертое сословіе станетъ тогда третьимъ, рабочій классъ „подымется" до класса буржуазіи и будутъ носиться отличительные признаки: будничность дней, фарисейское довольство, сытыя добродѣтели! И тогда-то возстанутъ истинные революціонеры, великіе и сильные борцы за свое собственное „я".

То освобожденіе, которое принесетъ анархизмъ, будетъ уже окончательнымъ. Нашъ „идеалъ", говоритъ Реклю, „обнимаетъ будущее *во всей его полнотѣ*, ибо друзья и враги всѣ знаютъ, что дѣло идетъ уже не о большихъ частичныхъ революціяхъ, а объ одной общей революціи, которая преобразуетъ все общество во всѣхъ его проявленіяхъ". Поэтому Реклю договаривается даже до идеи *абсолютной свободы*. Онъ говоритъ: „нашъ идеалъ состоитъ въ требованіи для всякаго человѣка *полной абсолютной свободы* выражать свои мысли во всемъ".

Эту же мысль объ абсолютной свободѣ подхватываетъ и г. Боровой. Онъ говоритъ: „центральной идеей анархизма является *конечное* освобожденіе личности". „Во всякой правительственной формѣ, во всякой организаціи власти, анархизмъ видитъ насиліе и протестуетъ противъ нихъ во имя *абсолютной* личной свободы".

Переходъ изъ царства необходимости въ царство свободы и конечное освобожденіе личности—вотъ что является такимъ образомъ верховной и главной цѣлью соціализма и анархизма.

Къ свободѣ стремятся всѣ великіе представители соціа-

лизма и анархизма. На желаніи дѣйствительной свободы покоится ихъ страстная, проникнутая скрытымъ огромнымъ моральнымъ паѳосомъ критика существующаго строя. Свобода—эта одна изъ тѣхъ основныхъ идей соціализма, которыя сильнѣе всего приковываютъ къ нему симпатіи массъ, и привлекаютъ къ нему съ каждымъ годомъ все больше и больше силъ и сторонниковъ изъ подростающихъ поколѣній.

Это—живой нервъ всего соціалистическаго движенія. Вотъ почему особенно важно напрячь всѣ свои силы, чтобы выяснить: что изъ себя представляетъ свобода, къ которой стремятся соціализмъ и анархизмъ? можетъ ли она удовлетворить человѣка вполнѣ? чего же хотятъ люди, когда ихъ озаряетъ мечта о полной, универсальной свободѣ? Въ какомъ отношеніи *эта* свобода находится къ свободѣ соціализма или анархизма?

Прежде всего, установимъ одну элементарную истину, которую обходятъ самымъ безжалостнымъ образомъ. Эта истина не нова. Ее не разъ выдвигали сторонники свободы воли въ философской полемикѣ съ детерминизмомъ, въ полемикѣ, которая въ исторіи философіи возгоралась и утихала нѣсколько разъ. Я не пущусь въ метафизическія размышленія и не стану доказывать свободна ли воля человѣческая. Я хочу только подчеркнуть одну безспорную мысль.

II.

Литературные выразители соціалистическихъ или анархистическихъ доктринъ, стоятъ на почвѣ теоретическаго позитивизма. Позивитивизмъ, все доступное человѣческому познанію, подчиняетъ закону причинной обусловленности. Все, что мы знаемъ, имѣетъ свои причины, хотя бы причинъ этихъ мы не знали. Душевный міръ такъ же крѣпко и во всѣхъ частяхъ своихъ скованъ закономъ причинности, какъ и міръ физическій. Форма психической обусловленности иная, нежели форма физической обусловленности, но

сущность та же. Здѣсь дѣйствуютъ причины внѣшнія, въ формѣ толчковъ. Тамъ дѣйствуютъ причины внутреннія, въ формѣ мотивовъ Мотивы можно не сознавать. Они могутъ быть неуловимыми и не поддающимися констатированію, но они всегда есть, ибо дѣйствій безъ причины не бываетъ. Но то, что причинно-обусловлено—необходимо. И потому все въ психическомъ мірѣ человѣка свершается съ необходимостью. Молюсь ли я, свершаю ли подлость, творю ли геніальное произведеніе, или, какъ тряпка, подчиняюсь окружающей обстановкѣ, во всякой обстановкѣ, во всѣхъ случаяхъ жизни я автоматъ. Я никогда не могу поступить иначе, чѣмъ поступаю. Я хочу,—но мое хотѣніе обусловлено. Я стремлюсь, но мое стремленіе имѣетъ всегда свою причину, и я могу стремиться только туда, куда я стремлюсь, хотѣть только того, чего я хочу. Въ результатѣ,—я *психическій механизмъ*. Во мнѣ происходитъ сцѣпленіе причинъ и дѣйствій, мнѣ *кажется*, что я что-то дѣлаю, чего-то хочу, на что-то негодую, чѣмъ-то возмущаюсь, но это *иллюзія. Я тутъ не при чемъ*. Во мнѣ *что-то* дѣлается, что-то возмущается и негодуетъ, и все это совершается съ необходимостью, отъ меня не зависящей. Если представить, что механизмъ этотъ испортится, то я могу, какъ фальшивящая шарманка, негодовать, когда нужно смѣяться, или мучаться совѣстью, не совершивъ ничего преступнаго. Все — необходимо. Свобода принципіально для меня невозможна.

Спрашивается, о какомъ же *освобожденіи* могутъ говорить тѣ, кто стоитъ на точкѣ зрѣнія *принципіальной* недопустимости свободы? Если мы автоматы, если мы механизмы, то мы останемся такими же автоматами, такими же механизмами и тогда, когда соціализмъ принесетъ свою свободу, а анархизмъ свою. Все освобожденіе тогда является *иллюзорнымъ*. У насъ не свобода будетъ увеличиваться, а расти наша иллюзія. А такъ какъ иллюзія есть несомнѣнная ложь, то значитъ будетъ расти наша ложь. Возьмемъ крайній при-

мѣръ. Живетъ народъ подъ игомъ жестокаго абсолютизма; его сковываетъ желѣзными путами самая ужасная тиранія. Онъ подчиняется не своимъ желаніямъ, а волѣ немногихъ тирановъ. Что, *свободу* принесетъ ему позитивная революція, которая сниметъ съ плечъ его ярмо тиранiи? Какая же это будетъ свобода, если попрежнему у него не будетъ собственнныхъ желаній, попрежнему у него не будетъ воли и попрежнему онъ съ необходимостью, неизбѣжно будетъ опредѣляться къ тѣмъ или инымъ поступкамъ, къ той или иной формѣ жизни безжалостнымъ сцѣпленіемъ причинъ и слѣдствій, комбинаціей различныхъ мотивовъ? Какая разница между рабствомъ тѣмъ и другимъ?

По-существу, съ точки зрѣнія идеи *свободы*—никакой. И въ томъ и въ другомъ случаѣ онъ безвольный автоматъ. Онъ пѣшка, которую передвигаютъ въ разныя стороны какія-то силы, отъ него независящія; онъ — рабъ мотивовъ, онъ—покорный слуга тѣхъ условій, въ которыхъ живетъ.

Разница, конечно, есть, но въ чемъ?

При тираніи его существованіе нудное и тяжелое. Согласимся, что революція спасетъ его отъ страданій. Онъ будетъ сытъ, доволенъ и вся его жизнь будетъ радостной и счастливой. Положимъ, что будетъ дѣйствительно такъ. Но вѣдь это будетъ разница не съ точки зрѣнія *свободы*. Нужно вещи называть собственными именами. Жизнь станетъ тогда гораздо *счастливѣе*, чѣмъ при тиранніи, въ ней будетъ гораздо меньше страданій, но *свободы* въ ней не прибавится ни на іоту. Механизмъ останется механизмомъ все равно, будетъ ли онъ механизмомъ счастливымъ или механизмомъ несчастнымъ. Автоматъ останется автоматомъ, все равно завинтили ли его пѣть „марсельезу“ или „Боже Царя храни“. Но тогда, о какомъ же *освобожденіи* можетъ итти рѣчь? Нѣтъ! Въ такомъ случаѣ пусть говорятъ о довольствѣ, радости, веселіи, сытости, но пусть не смѣютъ употреблять великаго слова „свобода“.

Тутъ двухъ дорогъ быть не можетъ. Если мы стремимся къ дѣйствительному освобожденію, если переживаніе свободы есть для насъ безусловно данное, еели мы хотимъ свободы такимъ сильнымъ желаніемъ, что безъ нея не примемъ никакой жизни, не согласимся ни на какую самую золоченую клѣтку,—то очевидно, или мы должны освободиться прежде всего отъ всякаго позитивизма, принципіально превращающаго человѣка только въ раба и вѣчную пѣшку, сбросить съ себя путы, которыя хотятъ сдѣлать насъ, свободныхъ людей, механизмами и автоматами, или же мы должны принципіально признать, что реальное освобожденіе невозможно; но тогда игра въ освобожденіе должна стать невозможной для сознательныхъ людей, и мы не смѣемъ уже плодить иллюзіи, кормить завѣдомымъ обманомъ простодушныя головы массъ. Мы тогда честно должны сказать въ глаза всѣмъ униженнымъ, придавленнымъ и ждущимъ освобожденія: Господа! Никакой свободы никогда, нигдѣ и ни въ чемъ не будетъ. Наука и философія доказали, что мы пѣшки и автоматы и всегда при всѣхъ условіяхъ останемся только пѣшками. Мы васъ накормимъ, утолимъ вашу жажду, но свободы никакой никогда не дадимъ"!..

III.

Есть два типа позитивистовъ. Одни позитивисты душой, другіе — позитивисты мозгомъ. Первые ни за что никогда не откажутся отъ своихъ теорій. Они будутъ твердо стоять на своемъ пустомъ мѣстѣ. Они *хотятъ* той клѣтки, въ которой сидятъ. Они *любятъ* серединность, обыденность и отсутствіе горизонтовъ. Жизни широкой, вольной, съ безконечнымъ размахомъ они боятся, какъ птицы ночныя боятся восхода солнца. Свободы они не желаютъ. Бытію они предпочитаютъ небытіе. Или, во всякомъ случаѣ, они предпочитаютъ мутную мертвенную воду изъ потока бываніе—

чистой, животворящей водѣ изъ бездонныхъ глубей истинной жизни. У Пругавина въ „Монастырскихъ тюрьмахъ“ приводится такой случай: какой-то несчастный сидитъ въ казематѣ цѣлыхъ 56 лѣтъ. Все человѣческое въ немъ исчезаетъ. Онъ обращается въ немощное безсильное существо, лишенное всякой жизни и всякаго движенія. Черезъ 56 лѣтъ сидѣнія приходитъ распоряженіе его выпустить. Снимаютъ запоры и говорятъ, что онъ можетъ итти, куда хочетъ. Но онъ уже не понимаетъ. Его насильно выводятъ изъ ямы, въ которой сидѣлъ онъ, на солнечный свѣтъ, но онъ жалкій, несчастный, такъ боится простора, свѣта и жизни, что съ какимъ-то жалобнымъ животнымъ стономъ *лѣзетъ снова въ яму*, гдѣ просидѣлъ заключеннымъ всю свою жизнь. Онъ такъ привыкъ быть заключеннымъ, что свободы уже больше не хочетъ. Вотъ истинный образъ душевныхъ позитивистовъ. *Свободы* они не хотятъ. Оттого имъ и не душно въ позитивизмѣ. Оттого они и не хотятъ измѣненій въ основныхъ линіяхъ жизни. Они хотятъ только реформы въ режимѣ. Болѣе строгій тюремный режимъ, при которомъ кандалы— капиталъ, государство, — врѣзаются слишкомъ больно въ руки и ноги, они мечтаютъ замѣнить либеральнымъ режимомъ, въ которомъ съ уничтоженіемъ государства и установленіемъ „нормальной“ экономической организаціи, кандалы будутъ обернуты мягкой ватой, такъ что боли уже больше не будетъ; но кандалы все же останутся кандалами, и духъ человѣческій останется вѣчнымъ узникомъ. Мечта о реформѣ режима—вотъ *предѣлъ* ихъ желаній. Эти люди — носители духа Антихриста. Изъ нихъ народится то стадо людей безъ человѣческихъ душъ, которое будетъ куплено хлѣбомъ. Они успокоятся, духъ ихъ угаснетъ, исканіе прекратится и они поклонятся человѣку, который религіей объявитъ стояніе на пустомъ мѣстѣ позитивной данности, который богомъ объявитъ себя. Поклонятся, можетъ быть, потому, что изъ боязни грядущей свободы, захотятъ объединиться, — всѣ

рабы духа,—для того, чтобы отстоять оковы свои. Только что приведенный пругавинскій заключенный полѣзъ обратно въ мѣсто своего заключенія, какъ лѣзетъ въ кануру свою собака, если ее вызовешь случайно на холодъ. Но если бъ этого несчастнаго стали снова выводить на свободу, стали стыдить его, онъ бы раздражился, превратившись въ животное, онъ сталъ бы злобно рычать и кусать тѣхъ, кто пришли его звать на свободу. Такъ и люди изъ стада Антихриста, позитивисты душой, не снесутъ пламенной проповѣди о свободѣ, которая раздастся изъ устъ обличительницы Церкви; они станутъ злобиться на эти призывысорвать оковы, къ которымъ привыкли. Станутъ злобиться и объявятъ войну святымъ пророкамъ полнаго освобожденія человѣчества и, видя безсиліе свое, вызовутъ изъ темныхъ нѣдръ своего противленія Истинѣ,—Звѣря-Антихриста. Вотъ будущее душевнаго позитивизма. И поскольку соціализмъ проникнутъ, не только теоретическимъ, но и душевнымъ позитивизмомъ, постольку соціализмъ дѣйствуетъ не въ сторону освобожденія человѣчества, а въ сторону самаго худшаго и низкаго духовнаго рабства;—постольку соціализмъ *работаетъ на Антихриста*.

Но есть позитивисты только въ теоріи. И такихъ можетъ быть очень не мало. Свобода для нихъ — самое священное, самое дорогое изъ всего на свѣтѣ. Она открывается имъ въ живыхъ пламенныхъ переживаніяхъ. Она вдохновляетъ ихъ на рѣчи, отъ которыхъ сотрясаются основы стараго міра. Изъ жажды этой, настоящей свободы они идутъ десятками и сотнями на гибель; ихъ казнятъ, пытаютъ, сажаютъ въ тюрьмы, ссылаютъ въ тундры, но идея свободы, зажегшая ихъ души, торжествуя, находитъ новыхъ борцовъ,—преслѣдованія дѣлаютъ только болѣе жгучимъ, болѣе всепобѣждающимъ пламень, которымъ она зажигаетъ сердца своихъ избранниковъ. Это — святая сторона въ соціализмѣ. Это—дыханіе Церкви. Этимъ соціализмъ работаетъ на Хри-

ста. Этимъ людямъ мы хотимъ сказать о другомъ. Пусть сознаютъ они, что нельзя служить двумъ господамъ. Нельзя проповѣдывать теорію рабства, превращать принципіально людей въ какія-то пѣшки, которыхъ будетъ двигать всегда что-то постороннее имъ и которые никогда не станутъ свободными, активными центрами,—и въ то же время пылать жаждой свободы истинной и практически нести людямъ освобожденіе. Тутъ опять нужно сказать: „Carthago delenda est". Пока владычество Рима ограничивалось только Италіей, пока онъ внутренно росъ, готовясь къ своей послѣдующей всемірной роли, Карѳагенъ для него былъ не страшенъ. Онъ могъ не обращать вниманія на врага своего и не знать даже, что это врагъ. Но какъ только Римъ, выросши, сталъ превращаться въ міровую силу, — онъ долженъ былъ или склониться самъ передъ пунійцами, или безслѣдно стереть съ лица земли своего кровнаго врага. Или Римъ, или Карѳагенъ. Но вмѣстѣ они уже болѣе существовать не могли. Такъ точно обстоитъ дѣло и съ позитивизмомъ. Идея всечеловѣческаго освобожденія, иногда зажигавшаяся въ соціализмѣ, въ силу нелѣпѣйшей аберраціи мысли, которая была результатомъ *только* историческихъ условій, могла фатально связать себя съ теоретическимъ позитивизмомъ. Соціализмъ и позитивизмъ могли умѣщаться рядомъ въ сознаніи, не зная о томъ, какъ враждебны они другъ другу. Но теперь, когда соціализмъ переходитъ изъ инкубаціоннаго періода въ періодъ органическаго роста, когда онъ вступаетъ въ жизнь, и, можетъ-быть, въ недалекомъ будущемъ будетъ призванъ отвѣтить на всѣ вопросы сознанія и создать *универсальное* міровоззрѣніе, теперь передъ немногими избранниками, для которыхъ свобода дороже хлѣба, лежитъ задача: сознать въ позитивизмѣ злѣйшаго врага той свободы, которая является его верховной цѣлью и его главнымъ жизненнымъ нервомъ. Время, исторія безповоротно ставитъ дилемму: если соціализму позитивизмъ

дороже свободы,—пусть онъ сознательно приметъ свой жребій, откажется отъ всѣхъ пустыхъ и обманчивыхъ обѣщаній освобожденія и идетъ туда, куда предназначено итти ему его рокомъ. Пусть онъ говоритъ только о хлѣбѣ, только о сытости, только о счастьѣ, только объ удовольствіяхъ, но всякое его слово о свободѣ—будетъ *обманомъ*.

Но если глубокимъ представителямъ соціализма свобода дороже всего, если имъ, дѣйствительно, наплевать на формы, лишь бы реальность была достигнута, лишь бы освобожденіе дѣйствительно было выполнено, — тогда Карѳагенъ позитивизма долженъ быть разрушенъ до основанія.

Или за позитивизмъ противъ свободы, — тогда Антихристъ.

Или за свободу противъ позитивизма,—тогда Христосъ.

IV.

Христосъ... Но почему же Христосъ? Почему же не Кантъ? Почему не философія, которая теоретически обосновываетъ возможность и мыслимость свободы? Вѣдь при соединеніи практическаго соціализма съ трансцендентальной философіей Канта можно получить такое міровоззрѣніе, которое заполнитъ идеей подлинной свободы экономическое освобожденіе, проповѣдуемое соціализмомъ. Почему же говорить непремѣнно о христіанствѣ?

Этотъ вопросъ разрѣшается очень просто.

Въ философіи Канта проводится рѣзкая грань между царствомъ природы и царствомъ свободы, между міромъ явленій, подчиненныхъ закону причинности, и міромъ вещей въ себѣ, къ которымъ относится наша свобода. Эта грань настолько рѣзка, рѣшительна и принципіальна, что кантовская идея свободы абсолютно неспособна заполнить реальнымъ смысломъ освобожденіе, *совершающееся во времени и пространствѣ*. Между міромъ явленій и міромъ вещей въ

себѣ нѣтъ никакого моста. Взаимодѣйствіе между ними принципіально не допускается. Нуменализація феноменовъ или, говоря христіанскими терминами, реальное преображеніе этого міра *невозможны*.

Понятіе всемірно-историческаго *процесса*, въ которомъ совершается постепенное проникновеніе Логоса во всѣ элементы міросданія, кантовскимъ міровоззрѣніемъ исключается. Тотъ міръ—самъ по себѣ. Этотъ—самъ по себѣ. Тотъ міръ пребываетъ въ вѣчно-статическомъ состояніи. Въ этомъ же мірѣ совершается всесторонняя эволюція. Но эта эволюція—эволюція только феноменовъ. Въ результатѣ этой эволюціи никогда не получится на мѣстѣ феноменовъ нумены. Какъ бы міръ явленій ни измѣнился, онъ всегда останется *только* міромъ явленій. И новаго неба отъ того, что дѣлается на землѣ никогда не получится. Мы свободны по Канту. Мы не пѣшки, не автоматы. Но мы свободны *всегда и при всякихъ условіяхъ*. Рабъ, прикованный къ ручной мельницѣ и работающій, какъ вьючное животное на какого-нибудь развратнаго патриція, свободенъ точно такой же свободой, какой свободенъ геніальный мыслитель, послушный только голосу своего непосредственнаго творчества. Какъ ни измѣняй внѣшнихъ условій, никогда отъ этого наша свобода не возрастетъ ни на іоту. Рабочія массы, объ освобожденіи которыхъ думаетъ соціализмъ, *свободны уже сейчасъ* трансцендентальной свободой. И этой свободы не увеличитъ ни на одинъ волосокъ освобожденіе изъ-подъ гнета капитализма, путемъ осуществленія соціализма. Плоскость нашего міра окована желѣзнымъ кольцомъ закона причинности и *останется такой всегда*. Но разъ свобода не будетъ увеличиваться оттого, что соціализмъ будетъ вести борьбу за освобожденіе, то освобожденіе это будетъ такимъ же *иллюзорнымъ* какъ и освобожденіе, мыслимое въ міровоззрѣніи позитивномъ. *Реальнымъ* процессъ освобожденія быть не можетъ. Итакъ, признаемъ ли мы свободу Канта или не при-

знаемъ, отъ этого въ самомъ *процессѣ* освобожденія, которымъ занятъ соціализмъ, ничего не прибавится, и ничего не убавится; отъ этого процессъ этотъ никакого отношенія къ реальному увеличенію человѣческой свободы имѣть не будетъ.

Такимъ образомъ или нужно отказаться отъ всякаго освобожденія, или же, если мы хотимъ заполнить реальнымъ смысломъ это освобожденіе (а безъ этого какъ можемъ мы служить ему и отдавать ему свои лучшія силы?),—мы должны покинуть и почву некритическаго позитивизма и почву критической, но пустой и не имѣющей отношенія къ жизни философіи Канта. Намъ нужно перейти на почву иныхъ представленій.

V.

Когда говорятъ о свободѣ, всегда стараются этотъ труднѣйшій вопросъ теоретической философіи ставить *формально*. Въ извѣстномъ смыслѣ это правильно. Этотъ вопросъ столь сложный, что иначе нельзя было бы разрѣшить его дѣйствительно философски. Но ограничиться формальнымъ разсмотрѣніемъ вопроса нельзя. Нельзя потому, что устранить противорѣчія, связанныя съ кантовскимъ разрѣшеніемъ проблемы свободы, разрѣшеніемъ геніальнымъ и въ основѣ своей философски достаточнымъ, — можно только такимъ цѣлостнымъ міровоззрѣніемъ, въ которомъ всѣ идеи оцѣниваются и связываются во-едино не только со стороны своей формы, но и со стороны своего *содержанія*.

Идею свободы нужно разсмотрѣть со стороны ея внутренняго содержанія. Только тогда можно увидѣть ее въ томъ видѣ, когда между нею и жизнью будетъ не пропасть, а когда онѣ будутъ сливаться въ нѣчто органически-*единое*. А только при этомъ условіи, вселенское освобожденіе, которымъ задается соціализмъ, будетъ, дѣйствительно про-

цессомъ реальнаго увеличенія въ этомъ, такъ называемомъ, „мірѣ явленій“ той подлинной свободы, которая корни свои имѣетъ въ *мірѣ вещей въ себѣ*.

Со стороны содержанія идею свободы можно расчленить на два раздѣльныхъ понятія.

Есть свобода *хотѣнія* [1]), и есть свобода *дѣланія*.

Свобода дѣланія немыслима безъ свободы хотѣнія. Она обширнѣе и содержательнѣе. Она есть продолженіе и завершеніе свободы хотѣнія. Но продолженіе столь необходимое, что въ свою очередь, *безъ нея* свобода хотѣнія есть понятіе—мертвое и для жизни абсолютно-ненужное.

При свободѣ хотѣнія я свободенъ только въ потаенныхъ глубинахъ моей личности. Я не знаю, гдѣ я и въ чемъ я свободенъ. Я знаю только по чувству вины, которое сопровождаетъ извѣстные поступки мои, что я гдѣ-то въ глубинахъ совѣсти моей предпринимаю шаги, отвѣтственность за которые ложится на мнѣ. Со всѣхъ сторонъ я скованъ міромъ необходимости. Все уже *дано*, все движется по опредѣленнымъ и ненарушимымъ законамъ, и я только въ одной какой-то абсолютной точкѣ моего существа, прорываю жизнью своей эту плоскую данность и не теряю нити, связывающей меня съ мірами „иными“, съ свободнымъ царствомъ вещей въ себѣ. Но все внѣшнее, все, что кругомъ меня, уже существуетъ независимо отъ меня и существуетъ въ формахъ каузальной необходимости. Такимъ образомъ, когда я хочу, хотѣніе мое по формѣ свободное, психологически заполняется содержаніемъ изъ этого даннаго міра. Я могу хотѣть только того, что есть, что я вижу, что я чувствую, что я ощущаю. Ибо если я захочу чего-нибудь та-

[1]) Оговариваюсь, что свободу хотѣнія я понимаю не въ смыслѣ свободы эмпирическаго хотѣнія, а въ смыслѣ свободы тѣхъ изначальныхъ внѣ-эмпирическихъ актовъ, которые вытекаютъ изъ *трансцендентальной* свободы, и которые только *символизируются* въ свободѣ эмпирическаго хотѣнія. Это уяснится изъ дальнѣйшаго.

кого, чего въ этомъ мірѣ данной реальности еще нѣтъ, то хотѣніе мое останется, съ точки зрѣнія этого міра, безпредметнымъ, а потому и безплоднымъ. Оно не было бы безплоднымъ лишь въ томъ случаѣ, если бы я имѣлъ власть побѣдить косность среды, меня окружающей, и воплотить въ этомъ мірѣ то, что открывается въ личности моей соприкосновеніемъ съ міромъ вещей въ себѣ. Но эта власть истекать изъ одной свободы хотѣнія не можетъ. Она можетъ даваться только свободой дѣланія.

Свобода хотѣнія пуста потому, что при ней я могу только *выбирать* между тѣмъ, что уже мнѣ дано. Ничего создать, ничего новаго творческимъ актомъ породить я не могу. И если бы у насъ была *только* свобода хотѣнія, то у насъ не было бы *вовсе* свободы. Потому что, если *я только* выбираю между тѣмъ, что мнѣ дано, то на основаніи чего одно данное я буду предпочитать другому данному? На основаніи чего одну форму поступка я предпочту столь же не мною опредѣляемой формѣ другого поступка? Если я отвѣчу, что только потому, что одно данное посылаетъ въ душу мою болѣе сильные и зовущіе мотивы, чѣмъ другое,— то это будетъ чистѣйшій детерминизмъ; если жъ я скажу, что выборомъ руководятъ тѣ изначальные внѣэмпирическіе акты моей личности, къ которымъ нельзя уже обращаться съ вопросами почему? и на какомъ основаніи?—то это значитъ, что для себя, въ отношеніи не внѣшняго міра, а въ отношеніи только своей собственной личности я допускаю не только свободу хотѣнія, но и свободу дѣланія. Я безсиленъ что-нибудь сдѣлать съ міромъ данности, меня окружающимъ; но въ отношеніи себя я свободенъ на творческіе акты, создающіе то, чего во мнѣ не было и уничтожающіе то, что во мнѣ было. И, такимъ образомъ, если бы не было во мнѣ въ отношеніи себя самого свободы дѣланія, то не могло бы быть во мнѣ мѣста и свободѣ хотѣнія, ибо *вся* душа моя сплошь была бы заполнена тогда мотиваціей.

Но если допустить свободу дѣланія только въ отношеніи себя и не допустить ея въ отношеніи окружающаго міра, то отъ этого получится нѣчто *большее*, чѣмъ отъ признанія трансцендентальной свободы Канта, но все же очень недостаточное для соціализма. Въ области своей внутренней жизни, т.-е. моральнаго поведенія (потому что эстетическія и религіозныя переживанія зависятъ не отъ одного меня, а отъ того объекта, къ которому они относятся), я могу творить и созидать. Что же касается внѣшняго строя, то я безсиленъ передъ нимъ. И ничего подѣлать съ нимъ, ничего измѣнить въ немъ не могу. Но тогда и бороться съ нимъ, направлять свои усилія въ сторону измѣненія его хотя бы самаго радикальнаго—для меня дѣло безплодное.

Творческой задачей моей жизни, т.-е. единственно-плодотворнымъ для каждаго человѣка занятіемъ, можетъ быть только *самоусовершенствованіе*. Но строить на одномъ самоусовершенствованіи дѣло всечеловѣческаго освобожденія, соціализмъ это хорошо и правильно понимаетъ,—совершенно нельзя.

Въ основу полнаго освобожденія человѣчества отъ всякаго рабства должна быть положена болѣе глубокая и болѣе универсальная идея *свободы дѣланія*.

Я въ самыхъ краткихъ словахъ очерчу эту идею.

VI.

При свободѣ хотѣнія я могу только свободно хотѣть. Но надъ тѣмъ, что выйдетъ изъ этого хотѣнія я совершенно не властенъ. Я могу хотѣть тысячи лѣтъ и съ напряженностью титановъ, громоздившихъ Оссу на Пеліонъ для того, чтобы свергнуть Олимпъ,—во внѣшнемъ мірѣ отъ этого *ничего*, рѣшительно ничего не измѣнится. Всѣ вещи останутся на своихъ мѣстахъ. Вездѣ будетъ кровь, насиліе, рабство и смерть. И если я хочу сдѣлать свободнымъ не

только себя, но и тотъ міръ, съ которымъ я связанъ такъ кровно, такъ близко, что безъ освобожденія его, не приму и собственной своей свободы, то, очевидно, свободы хотѣнія мнѣ недостаточно. Мнѣ нужно свободы дѣланія. Но эта свобода не только свобода. Она уже—*власть*. Власть реальнаго воздѣйствія на косную среду міра. Власть претворенія однихъ элементовъ жизни въ другіе. Творческая власть созиданія того, чего еще нѣтъ. Религіозная, благодатная сила преображенія того, что исполнено зла и неправды.

Свобода дѣланія заключается въ томъ, что я свободенъ и властенъ *дѣлать, осуществлять* то, чего я свободно хочу. Я долженъ быть въ состояніи перевести въ жизнь свою грезу, а эта греза, особенное интимное чувствованіе своего идеала жизни, часто слабое настолько, что выражается только въ смутномъ недовольствѣ всѣмъ даннымъ, имѣется у каждаго человѣка. На днѣ души моей, въ самыхъ затаенныхъ глубинахъ ея, сверкаетъ одно изумительное переживаніе. Я вижу міръ искупленнымъ. Я вижу знакомыя, дорогія лица преображенными. Я прозрѣваю такую бездонную радость, въ которой тонутъ безслѣдно и растворяются всѣ страданія міра. *Этого* я хочу. Хочу всей душой, всею свободой своею. Хочу всѣми силами духа своего, чтобъ это стало на мѣсто того, что существуетъ теперь. Это форма моей мечты. Но каждый человѣкъ имѣетъ *свою* мечту. Греки свою мечту о прекрасномъ мірѣ, свой жизненный идеалъ воплотили въ своей миѳологіи. И они *хотѣли*, чтобъ міръ миѳологіи былъ реальностью. Свою мечту о мірѣ имѣетъ каждый сильный поэтъ, каждый художникъ. Каждый грезитъ о мірѣ своеобразнымъ, индивидуальнымъ образомъ. И это разнообразіе имѣется даже въ конечныхъ идеяхъ соціализма и анархизма. Каждый крупный, творческій, соціалистическій умъ непремѣнно *по-своему* представляетъ будущій соціалистическій или анархическій строй. Свобода дѣланія заключается въ томъ, чтобы человѣкъ могъ переживать мечту свою не только какъ

субъективное свое состояніе, сообразно съ которымъ во внѣшнемъ мірѣ ничего не измѣняется, а былъ бы въ состояніи дѣйственно утверждать ее въ жизни, реально воплощать то, что онъ хочетъ въ томъ, что его окружаетъ, какъ данное. Это значитъ—обладать властной активностью надъ средой и условіями. Безъ этой активности, безъ свободы творческой, въ подлинномъ смыслѣ этого слова, немыслимо никакое освобожденіе. Если я безсиленъ надъ тѣмъ, что дано мнѣ, если я не могу реально освободить то, что скована цѣпями внѣшними, то я свободенъ въ отношеніи своихъ хотѣній и себя самого, но въ отношеніи того, надъ чѣмъ безсиленъ я, что я долженъ принять, какъ данное, несмотря на то, что это не совпадаетъ съ моими желаніями,—*я рабъ*. Я долженъ принять жизнь въ тѣхъ формахъ, въ которыхъ я ее *не хочу*. Это рабство, а не свобода.

И если, предавшись самоусовершенствованію, я могу осуществить маленькую частицу мечты, касающуюся меня самого, а вся мечта моя о мірѣ остается принципіально неосуществимой, разбивается о какія-то внѣшнія препятствія,—то моя свобода стѣсняется и нарушается самымъ вопіющимъ образомъ. При чемъ это нарушеніе тѣмъ больнѣе и тѣмъ непереносимѣе для меня, чѣмъ болѣе сильнымъ и страстнымъ желаніемъ я хочу осуществленія своей мечты. Гдѣ же свобода моя, если я не властенъ какъ разъ надъ тѣмъ, чего больше всего хочу? Я въ положеніи узника, который въ камерѣ заключенія своего воленъ многое сдѣлать: сидѣть, ложиться, вставать, ходить изъ угла въ уголъ;—это свобода, конечно. Но если мечта моя быть на волѣ, если я хочу всею свободой своей дышать воздухомъ, который за стѣной, ощущать на себѣ сіяніе солнца и углубляться въ тѣ безбрежныя дали, которыя виднѣются мнѣ изъ окна,—то развѣ свободенъ я съ своей свободой только сидѣть, вставать и ложиться? Нѣть, я въ тюрьмѣ. *Въ такой же тюрьмѣ находились бы всѣ люди, если бы они могли только свободно*

хотѣть, а дѣлать бы должны были всегда то, что заставляли бы условія и, чуждые ихъ воли, законы среды.

Если я свободенъ только свободой хотѣнія, то я со своей свободой не могу совершенно выйти изъ замкнутаго и рѣзко очерченнаго міра моей внутренней личной жизни. „Я“ и „не я“ раздѣлены непереходимой пропастью. „Я“ — это моя индивидуальная жизнь, которая съ виду, со стороны внѣшняго своего обнаруженія кажется подчиненной закону причинной обусловленности, а въ своихъ корняхъ, въ своей сущности является *свободной*, потому что истекаетъ изъ того царства свободы, членомъ котораго я являюсь въ силу моего обладанія трансцендентальной свободой. „Не я“ — это міръ, меня окружающій, міръ явленій, феноменовъ, составляющій царство *природы*, царство необходимости и причинной обусловленности, обусловленности столь строгой, что въ ней не можетъ быть *ни одного перерыва*. При такой постановкѣ дѣла между этими двумя мірами, міромъ моего „я“ и міромъ явленій, меня окружающихъ, не можетъ быть никакого *реальнаго* взаимодѣйствія. Я только съ своей феноменальной стороны могу задѣваться воздѣйствіями, идущими въ душу мою изъ міра явленій, а на ноуменальную сторону моей личности, т.-е. на самое живое ядро ея,—на сущность ея,—міромъ явленій не можетъ быть произведено ни одного воздѣйствія. Точто такъ же и я могу воздѣйствовать отъ себя на міръ явленій только внѣшней, наружной стороной моей личности, той, которая у меня *общая* съ міромъ явленій, а не той, которая отъ нея отдѣляется непереходимою гранью. Но въ такомъ случаѣ мое пребываніе въ качествѣ ноумена въ этомъ мірѣ явленій, — является вдвойнѣ *безрезультатнымъ*. И міръ явленій *ничего* не получаетъ отъ ноуменальной стороны моей личности и я въ качествѣ ноумена *ничего* не получаю отъ этого міра. Но въ такомъ случаѣ, во-первыхъ, пребываніе ноуменовъ въ этомъ мірѣ должно быть признано совершенно безсмысленнымъ и

ненужнымъ, какъ для самихъ ноуменовъ, такъ и для этого міра, а во-вторыхъ, какъ я говорилъ уже, люди, желающіе въ процессѣ борьбы увеличить свободу въ этомъ мірѣ явленіе, построить что-нибудь на одной свободѣ хотѣнія—абсолютно не можетъ.

VII.

Все сказанное о свободѣ хотѣнія отрицательнымъ путемъ обрисовываетъ самую сущность свободы дѣланія. Свобода дѣланія должна дать то, чего не можетъ дать свобода хотѣнія. Сущность свободы дѣланія заключается въ томъ, что она перекидываетъ реальный мостъ между царствомъ свободы и царствомъ природы. Если я свободенъ свободой дѣланія, то я могу дѣйствіемъ своимъ въ царствѣ природы утверждать царство свободы, я могу въ мірѣ явленій утверждать то, что открывается мнѣ моей принадлежностью къ міру вещей въ себѣ. Но что это значитъ?

Это значитъ, что, если я утвердилъ въ мірѣ явленій хотя бы самый маленькій кусочекъ подлинной свободы,—я въ томъ мѣстѣ, гдѣ водрузилъ знамя свободы — *порвалъ* цѣпь причинности, я высвободилъ изъ злой обусловленности какой-то элементъ бытія. Это уже не метафоры. Или освобожденіе будетъ призрачнымъ или же оно должно быть утвержденіемъ той свободы, которая собой отмѣняетъ законы нашей косной природы. Но что значитъ отмѣнить законы природы? Это значитъ—имѣть реальную *власть* надъ ними; это значитъ быть въ состояніи одинъ элементъ жизни перевести въ качественно новое для него состояніе. Это значитъ—явленіе претворить въ ноуменъ, бываніе въ бытіе. Но это превращеніе есть *преображеніе*.

Кто же является посредникомъ между царствомъ свободы и царствомъ природы?—Человѣческая личность. Она является членомъ обоихъ царствъ. Въ своей феноменальной

сторонѣ она связана тѣсными неразрывными связями съ міромъ явленій. Въ своей ноуменальной сущности — она является вещью въ себѣ, принадлежащей къ царству свободы. Но и феноменальная ея сторона и ноуменальная ея сущность даются не въ раздѣленномъ видѣ, а органически слитыми въ живомъ единствѣ живой человѣческой индивидуальности. Такимъ образомъ идея свободы дѣланія предполагаетъ, что человѣкъ можетъ и долженъ явиться дѣйствительнымъ посредникомъ между двумя мірами, той точкой, въ которой оба міра реально соприкасаются, тѣмъ агентомъ, который дѣлаетъ возможнымъ взаимодѣйствіе этихъ міровъ,— а *безъ этого*, безъ признанія именно за человѣкомъ назначенія утвердить царства свободы въ царствѣ необходимости не можетъ быть осмысленъ процессъ вселенскаго освобожденія, ибо это освобожденіе совершается и должно совершаться черезъ людей, и не какимъ-нибудъ внѣшнимъ и независящимъ отъ нихъ образомъ.

ГЛАВА ВТОРАЯ.

I.

Итакъ, я, какъ реальный посредникъ между міромъ явленій и міромъ вещей въ себѣ, утверждаю въ царствѣ природы царство свободы. Я снимаю путы тамъ, гдѣ царили необходимость и вытекающее изъ этой необходимости рабство. Теперь спрашивается: для того, чтобы освобожденіе человѣчества было дѣйствительнымъ, *отъ чего* его нужно освободить? Въ какихъ мѣстахъ нужно разбить кандалы для того, чтобы человѣкъ былъ свободенъ не призрачно?

Выясню вопросъ на примѣрѣ:

Положимъ, меня угнетаетъ подневольный двѣнадцатичасовой трудъ, притупляетъ и держитъ въ оковахъ мой

духъ. Я хочу читать, развиваться, а тутъ работай до изнеможенія, до полной невозможности быть способнымъ на что-нибудь кромѣ этого труда. И въ то же время мнѣ давятъ ботинки, стѣсняютъ меня и не даютъ ходить легко привычной походкой. И вотъ меня освобождаютъ отъ этихъ ботинокъ. Даютъ другіе, въ которыхъ ходить легко и удобно. Что, почувствую ли я отъ этого себя свободнымъ? Не стану ли я съ еще большей силой ощущать свое рабство отъ подневольнаго двѣнадцатичасового труда? Можно ли освобожденіе отъ непріятныхъ „ботинокъ“ безъ ироніи считать „освобожденіемъ“,—если главное рабство остается въ неприкосновенности? Отвѣтъ ясенъ: конечно, нельзя. Освободить въ мелочахъ и оставить *рабство въ главномъ*— это значитъ не освободить, а только съ еще большей силой подчеркнуть это рабство. И если принципіально признать, что рабство это неуничтожимо и останется всегда и во вѣки вѣковъ,—тогда частное освобожденіе потеряетъ всякій смыслъ. Оно будетъ увеличивать не свободу, которой нѣтъ, разъ въ главномъ человѣкъ всегда останется рабомъ, а будетъ увеличивать только страданіе человѣческое отъ сознанія, что упираешься въ стѣну, что вся свобода твоя свелась къ замѣнѣ ботинокъ, а подневольный двѣнадцатичасовой трудъ будетъ вѣчно держать тебя въ рабствѣ.

Вотъ я и ставлю вопросъ:

Пусть мы признаемъ свободу дѣланія. *Въ какомъ же объемѣ* нужно признать ее для того, чтобы не упереться въ концѣ концовъ въ стѣну. Что изъ царства необходимости мы властны претворить въ царство свободы, а что не властны? Гдѣ лежатъ *границы* возможнаго для насъ освобожденія? Этотъ вопросъ необходимо изслѣдовать, потому что, если границы эти лежатъ недалеко отъ того мѣста, гдѣ ихъ считали лежащими либералы, мечтавшіе только о той свободѣ, которую соціалисты съ справедливой ироніей считаютъ свободой умирать съ голода,— то, очевидно, стѣна уже пе-

редъ нами и мы уже упираемся въ нее, не желая только въ этомъ сознаться.

Отъ чего же мы должны освободиться для того, чтобы быть не только *номинально* свободными, но и обладать *реальной* свободой? другими словами *что* сейчасъ дѣлаетъ насъ рабами, а не господами своего положенія? Гдѣ наши главныя узы, въ чемъ наша тюрьма?

Мы должны освободиться отъ двухъ вещей: отъ господства надъ нами *времени* и господства надъ нами *смерти*. Это звучитъ нелѣпо? Это рѣжетъ ухо непривычной дерзостью? Кажется какою-то фантасмагоріей, а не строгимъ философскимъ разсужденіемъ? Пусть кажется такъ съ перваго взгляда. Кто углубится въ эти проблемы, кто безъ боязни, взглядомъ философа взглянетъ на дѣйствительность, въ которой мы живемъ, тотъ долженъ понять, что надъ всѣми фактами нашей жизни возвышаются кардинальные факты: время и смерть, что самая первая наша обязанность подойти къ этимъ вопросамъ, изслѣдовать ихъ до конца, заглянуть вглубь той почвы, на которой покоятся эти два истукана, и посмотрѣть: *что́* эта почва,—нѣчто незыблемое, неприкосновенное и священное или же и ее можно разрыхлить и ее можно прокопать, и то, что покоиться на ней, свергнуть?

II.

Прежде всего разсмотримъ время,—этого перваго властелина въ мірѣ явленій. — Его господство въ царствѣ „природы“ неоспоримо, но если царство свободы дѣйствительно должно утвердиться въ царствѣ природы, то такъ же неоспоримо и то, что время должно быть *превзойдено*.

Почему же время мы считаемъ чѣмъ-то такимъ, что самымъ тѣснымъ образомъ связано съ рабствомъ, что враждебно свободѣ и при существованіи чего не можетъ быть

достигнуто подлиннаго и окончательнаго освобожденія? На это нужно отвѣтить прежде всего.

Я знаю: такая постановка вопроса покажется непонятной, но мнѣ въ тысячу разъ непонятнѣе фактъ, что люди живутъ во времени, окружены имъ со всѣхъ сторонъ, каждымъ моментомъ жизни своей связаны съ нимъ неразрывно, вмѣстѣ съ тѣмъ не замѣчаютъ самымъ непростительнымъ образомъ тѣхъ безчисленныхъ и мучительныхъ загадокъ, которыми полно время. Позитивизмъ притупилъ зрѣніе человѣчества настолько, настолько сдѣлалъ людей духовно слѣпыми, что самая слѣпота эта является сама по себѣ величайшей загадкой. Какъ въ самомъ дѣлѣ понять, какъ объяснить такое явленіе: люди, желающіе стоять на почвѣ фактовъ, реалисты по призванію и *κατ' ἐξοχήν*, на которыхъ лежитъ совсѣмъ особая обязанность самымъ добросовѣстнымъ образомъ относиться къ тому, что дается, какъ фактъ, пропускаютъ мимо себя такой грандіозный и основной фактъ нашей жизни, какъ время? Время — это нѣчто такое, что, если вдуматься въ него хоть немного, должно неминуемо привести или къ холодному дулу револьвера или къ живой вѣрѣ въ Христа. Оставаться посрединѣ между этими двумя полюсами для того, кто хоть разъ ощутилъ время во всемъ огромномъ размѣрѣ его значенія—совершенно нельзя. А между тѣмъ позитивисты всѣ свои теоріи, всѣ свои общественные идеалы строятъ такимъ образомъ, какъ-будто *времени нѣтъ*. Какъ форму, они его признаютъ. Какъ сущность же, игнорируютъ совершенно.

Я постараюсь это сейчасъ показать.

Къ времени можетъ быть два діаметрально-противоположныхъ отношенія. Время можетъ восприниматься двоякимъ образомъ и *только двоякимъ*. Третьяго воспріятія между этими двумя воспріятіями не можетъ быть оттого, что эти воспріятія расходятся какъ разъ въ противоположныя стороны *по прямой линіи*. Между этими двумя расходящимися

линіями, какъ въ магнитѣ, есть только одна абсолютно-безразличная точка, но именно въ силу своей *абсолютной* безразличности она не можетъ быть дана ни въ какомъ переживаніи.

Одно изъ этихъ воспріятій такое.

Время течетъ не останавливаясь. Каждый данный моментъ, сверкнувъ мгновеніе, какъ настоящее, погружается въ прошлое, а изъ того, что было до этого въ будущемъ, продвигается моментъ въ настоящее и тоже, сверкнувъ мгновеніе, такъ же исчезаетъ безслѣдно въ прошломъ. Это постоянное, непрерывающееся передвиженіе будущаго черезъ настоящее въ прошлое и составляетъ сущность времени. Все, что дается сейчасъ, черезъ мгновеніе пропадаетъ и пропадаетъ безслѣдно, потому что время течетъ въ *одну* сторону изъ будущаго въ прошлое, и никогда, никакими усиліями нельзя заставить его вернуться назадъ. То, что живетъ сейчасъ, угасаетъ мгновенно, какъ только проплываетъ черезъ узенькую полоску настоящаго, и если на томъ мѣстѣ, гдѣ была жизнь, жизнь остается попрежнему, то эта иллюзія, — это не та жизнь, что была, это *новая* жизнь, потому что каждое пережитое мгновеніе уходитъ въ прошлое и оттуда уже не возвращается. Такимъ образомъ ничего въ жизни, данной намъ, не стоитъ на мѣстѣ. Все течетъ, все незамѣтно, но неминуемо, неотвратимо движется изъ настоящаго въ прошлое, и когда доходитъ до этого прошлаго, то разверзается какая-то пропасть и поглощаетъ все, что въ нее ввергается безжалостнымъ временемъ. *Все* движется къ этой пропасти, неумолимо безъ исключеній,—все ветшаетъ, старится и приближается къ превращенію *въ ничто*. То что *есть*, становится тѣмъ, чего *нѣтъ*. И это должно сказать безусловно о всякой вещи міра, въ которомъ господствуетъ время. Это процессъ протеканія времени безусловно реаленъ. Мы въ силу ограниченности нашей, въ силу сознательныхъ или безсознательныхъ иллюзій можемъ, конечно, въ этомъ

всеобщемъ движеніи къ пропасти небытія воспринимать нѣкоторыя точки, какъ относительно—неподвижныя, обольщаться чувствомъ, что тотъ или другой дорогой намъ элементъ бытія, какъ-то стоитъ и не движется къ уничтоженію;—но это воспріятіе ложное,—это чувство—*обольщеніе*. Обольщеніе—всѣ воспріятія міра, какъ какой-то неподвижной картины, гдѣ что-нибудь существуетъ прочно. Безжалостная дѣйствительность уничтожаетъ иллюзію. Время течетъ и течетъ и всѣ наши обольщенія разсыпаются въ прахъ. Но въ такомъ случаѣ всѣ наши воспріятія отъ міра мы должны рѣзко раздѣлить на иллюзорныя и на дѣйствительныя. Къ первымъ относятся всѣ обычныя воспріятія міра, дающія возможность тѣмъ, кто не знаетъ правды, жить спокойно, даже радоваться и веселиться. Ко вторымъ же должны притти всѣ, передъ кѣмъ время откроетъ обнаженную сущность явленій. Этимъ увидѣвшимъ и познавшимъ—веселиться уже нельзя. Они могутъ только ужасаться, потому что надъ всѣмъ, что живетъ, они увидятъ занесенную руку неумолимаго рока, движущаго все, безъ исключенія все, къ пропасти небытія. Лицевой обманный покровъ съ вещей будетъ скинутъ—это Майя, призракъ, иллюзіи и останется только одно. Прошедшее шагъ за шагомъ преслѣдуетъ настоящее, каждый мигъ торжествуетъ побѣду, превращая его въ ничто, а настоящее, безсильное, ни за что не могущее ухватиться, можетъ только передвигаться въ будущее, безъ надежды, что когда-нибудь такое безцѣльное убѣганіе къ чему-нибудь приведетъ. Основнымъ фактомъ жизни является поглощеніе бытія небытіемъ. Прочаго ничего нѣтъ: все прахъ, все тлѣнъ, все разлетается въ пыль отъ теченія времени, котораго никто не остановитъ, и люди—вся жизнь человѣческая—суета суетъ и всяческая суета. Всякое утвержденіе жизни, какъ безсмысленное и безрезультатное, является обольщеніемъ, каждое сильное желаніе, всегда направленное къ жизни, только закрѣпляетъ обманъ;

значитъ, нужно уйти изъ цѣпей обманчивой Майи, отказаться отъ утвержденія себя въ жизни, отказаться отъ воли и погрузиться въ *Нирвану*. Вотъ единственное освобожденіе, которое возможно на почвѣ *такого* воспріятія времени. Это освобожденіе и пытался дать *Буддизмъ*.

III.

Другое воспріятіе времени діаметрально противоположно. Я о немъ скажу въ немногихъ словахъ, потому что о немъ нужно сказать для того только, чтобъ, на фонѣ его рѣзче очертилось воспріятіе первое. Время течетъ безостановочно, ежесекундно и вся жизнь вмѣстѣ съ нимъ измѣняется, движется и не стоитъ на мѣстѣ. Время безжалостно сдергиваетъ съ вещей лицевой покровъ, срываетъ внѣшній обликъ устойчивости съ явленій, но этимъ оно обнажаетъ не пустое ничто, прикрытое обманчивымъ покровомъ Майи, а, полную безконечной жизни, Вѣчность. Время летитъ, но своей постоянной текучестью и подвижностью, оно обнаруживаетъ, что явленія есть только явленія, что „образъ міра сего преходитъ“,—и этимъ разрушаетъ иллюзіи только тѣхъ людей, которые принимали явленія больше, чѣмъ за явленія, которые хотѣли, обольстившись, успокоиться на феноменальной сторонѣ жизни. Но разбивая только эти иллюзіи, время не властно сдѣлать что-нибудь больше. Какъ разъ наоборотъ. Ощущеніе времени, какъ чего-то такого, что уноситъ безжалостно и безвозвратно каждый настоящій мигъ въ прошлое, дѣлаетъ этотъ настоящій мигъ, вотъ сейчасъ долженствующій исчезнуть, такимъ дорогимъ, такимъ безцѣннымъ, что переживаніе этого настоящаго мига—углубляется безконечно. За явленіемъ чувствуешь сущность, за призрачной видимостью безусловную реальность и *въ моментѣ переживаешь вѣчность*. Но это самое переживаніе вѣчности, какъ чего-то безусловнаго реальнаго, а переживаніе времени, какъ

чего-то призрачнаго, только видимаго, говоритъ о томъ, что истинная жизнь, открывающаяся въ вѣчности,—надъ временемъ возвышается и такимъ образомъ положительное воспріятіе вѣчности *сквозь* время говоритъ о томъ, что время есть нѣчто такое, что должно быть поглощено Вѣчностью.

И если время для людей съ однимъ воспріятіемъ говоритъ о ничтожности и тлѣнности всѣхъ вещей въ мірѣ, о томъ, что все приходитъ, все погибаетъ и рушится, все превращается въ ничто и что поэтому вся жизнь человѣческая есть *суета*,—то это же самое время людей съ другимъ воспріятіемъ заставляетъ оторваться отъ внѣшней обманчивой оболочки явленій, взглянуть вглубь жизни, увидѣть, что вездѣ и всюду на каждомъ шагѣ нашей жизни сквозитъ лучезарная Вѣчность и что все поэтому въ жизни полно тѣмъ безконечнымъ смысломъ, который не только не можетъ быть уничтоженъ „всеуничтожающимъ“ временемъ, но, наоборотъ, самъ долженъ привести къ *уничтоженію времени*.

Таковы два основныхъ отношенія къ времени. Другого отношенія быть не можетъ. Потому что всякое другое отношеніе есть не отношеніе, а *отсутствіе* отношенія.

Я только обрисовалъ объективными чертами два возможныхъ воспріятія времени; я не говорилъ пока о томъ, какое изъ нихъ ближе къ истинѣ, какое имѣетъ за собой больше философскихъ основаній. Принятый методъ изслѣдованія не требуетъ отъ меня подобныхъ доказательствъ. Ничего не утверждая пока съ своей стороны, я попытаюсь теперь выяснить, въ какомъ отношеніи находятся конечные идеалы соціализма и анархизма къ обрисованнымъ двумъ воспріятіямъ времени.

IV.

Соціализмъ и анархизмъ оба одинаково жаждутъ свободы. Оба одинаково ненавидятъ рабство, хотятъ *реальнаго*

освобожденія. Какое же отношеніе къ времени требуется съ ихъ стороны для того, чтобы время всей своей неотвратимой неизбѣжностью не стояло имъ *поперекъ дороги* въ ихъ же собственномъ міровоззрѣніи?

Если они станутъ на почву перваго воспріятія, то они должны будутъ притти къ такого рода выводамъ:

Все живущее, въ силу безостановочнаго теченія времени, съ каждымъ протекающимъ моментомъ, приближается къ своему погруженію въ пустоту. Этого безостановочнаго передвиженія въ пропасть *нисколько* не остановитъ наступленіе соціалистическаго строя. Пусть люди устроятся въ тысячу разъ удобнѣе, эстетичнѣе, пріятнѣе, чѣмъ можно нарисовать теперь въ самыхъ смѣлыхъ мечтахъ. Все равно время будетъ двигаться ровно съ неизбѣжностью и при соціалистическомъ строѣ, такъ же, какъ оно движется теперь. Въ какомъ же истинномъ видѣ обрисуется тогда жизнь всего человѣчества? Жизнь отдѣльнаго человѣка — это небольшой островокъ, окруженный океаномъ небытія. Каждый день бѣгущія волны времени смываютъ частичку острова, каждый день островъ таетъ и размывается, каждый день приближаетъ его къ полному и безслѣдному погруженію въ волны. Теперь на этомъ островкѣ человѣкъ страдаетъ. Тогда пусть не будетъ страдать. Но и тогда и теперь одинаково каждую минуту почва обсыпается подъ нимъ, небольшой кусочекъ будущаго, отведенный человѣку, переходитъ въ прошлое, нить жизни кончается и то, что только-что было—становится тѣмъ, чего уже нѣтъ. Жизнь всего человѣчества тоже островъ, въ томъ же самомъ океанѣ небытія, составленный изъ множества, — но не *безконечнаго* множества маленькихъ пригоршней суши, которыя каждое мгновеніе уносятся временемъ. Будущее, отведенное всему человѣчеству, во много разъ больше, чѣмъ будущее, отведенное отдѣльному человѣку. Но и оно не безгранично. Когда-нибудь потухнетъ самое солнце, наша земля покроется льдомъ

и жизни на ней ужъ больше не будетъ. Значитъ, и по отношенію къ большому острову жизни всего человѣчества время дѣлаетъ то, что оно такъ замѣтно для всѣхъ дѣлаетъ по отношенію къ маленькому островку единичной человѣческой жизни. Этотъ островъ тоже смывается каждой волной ровно, методично-бѣгущаго времени и тоже когда-то будетъ весь смытъ и весь безслѣдно поглощенъ бездной небытія. Я говорю это не для того, чтобы показать тщету и нелѣпость всей жизни при такомъ воспріятіи времени. Это вопросъ очень важный, но я его пока не касаюсь. Я говорю это затѣмъ, чтобы поставить вопросъ: *гдѣ же свобода человѣческая*, если нарисованная картина есть картина *реальнаго будущаго*? Вѣдь при такомъ воспріятіи процессъ безжалостно правильнаго, безостановочнаго теченія времени, — есть процессъ *объективный*, внѣ воли людей лежащій, никакими силами не могущій быть остановленнымъ. Но хорошо сказать объективный! Это холодное выраженіе въ переводѣ на реальный языкъ значитъ: *независящій отъ человѣка*, т.-е. извнѣ ему данный, кѣмъ-то и чѣмъ-то ему навязанный. Почему же человѣкъ долженъ сносить спокойно чуждую власть надъ собой процесса, захватившаго его, какъ щенка, слѣпого, безпомощно уносимаго теченіемъ, и покоряться ему? На какихъ основаніяхъ? Вѣдь этотъ процессъ нисколько не вытекаетъ изъ человѣческой свободы. Наоборотъ, онъ ее урѣзываетъ, ограничиваетъ, вводитъ ее въ узкія рамки „свободнаго“ ожиданія, пока данный тебѣ кусочекъ будущаго переползетъ въ прошлое. И тогда свободѣ конецъ. Человѣкъ не можетъ двинуться ни взадъ, ни впередъ, долженъ смирно сидѣть и плыть въ узкихъ, отведенныхъ ему берегахъ, куда самъ не хочетъ плыть, куда его тянетъ, какъ на веревочкѣ какой-то „объективный“ процессъ. Гдѣ же тутъ мѣсто свободѣ? О какомъ утвержденіи царства свободы въ царствѣ природы можетъ быть тогда рѣчь? Человѣкъ, этотъ посредникъ, этотъ агентъ, черезъ котораго должна утвер-

диться свобода тамъ, гдѣ царствуетъ необходимость—оказывается *мнимымъ* посредникомъ, безсильнымъ агентомъ, потому что онъ ничего не можетъ сдѣлать съ царствомъ природы, онъ не можетъ даже самъ утвердиться въ этомъ царствѣ такъ, чтобы его не снесъ, какъ щепку, потокъ времени. И въ лучшемъ случаѣ, если человѣкъ, снесенный и побѣжденный временемъ, самъ не погибнетъ и попадетъ не въ пустое мѣсто, а въ царство вещей въ себѣ, если онъ растеряетъ въ этой безсильной попыткѣ утвердить свободу въ мірѣ явленій — голько свою феноменальную оболочку и останется по прежнему ноуменомъ,—то вѣдь этотъ результатъ, утѣшительный для него, совсѣмъ не утѣшителенъ для міра явленій, для царства природы, которое вѣдь останется въ прежнемъ своемъ видѣ въ цѣпяхъ рабства, и даже если бъ всѣ люди, цѣною потери своей феноменальной оболочки, достигли бы свободы ноуменовъ, то вѣдь, во-первыхъ, свободой ноуменовъ они обладали и раньше, такъ что они ничего не *достигли*, а, во-вторыхъ, это достиженіе свободы не имѣетъ никакого отношенія къ тому реальному (т.-е. относящемуся къ нашему міру) *освобожденію*, которымъ задаются соціализмъ и анархизмъ.

V.

Если время нѣчто такое, господство чего признается неуничтожимымъ, то вся наша свобода сводится къ пустому мѣсту. Мы, обладающіе свободой дѣланія, желающіе въ процессѣ реальнаго освобожденія утвердить царство свободы въ царствѣ природы—при господствѣ времени—можемъ дѣлать только одно: строить песчаныя сооруженія, въ промежуткѣ отъ одного прилива до другого. Пришелъ приливъ и все, что строилось, сооружалось нами, безслѣдно сметается набѣжавшими волнами. Я не говорю уже о томъ, что подобное положеніе должно быть *субъективно - невыносимымъ*.

Если я дѣлаю дѣло въ мірѣ явленій не для того только, чтобы что-нибудь дѣлать, и не потому, что меня принудительно заставляетъ дѣлать что-то внѣшнее, если я въ свободномъ порывѣ здѣсь въ этой феноменальной средѣ хочу дѣйствительно утвердить то, что вывожу съ мукой изъ ноуменальныхъ глубинъ своей личности, какъ что-то самое дорогое, самое безцѣнное для меня,—я не могу помириться абсолютно съ тѣмъ, что все, что я сдѣлаю, будетъ временемъ сметено и уничтожено. Если это, дѣйствительно, такъ, то я не могу, не хочу, не буду работать завѣдомо въ пустую. Ибо дѣлать дѣло жизни можно только, зная что это есть реальное дѣло, а не мнимое, не пустое, не одна только услада себя самого. Но подобное положеніе не только субъективно-невыносимо. Съ точки зрѣнія идеи свободы оно является и *объективно безсмысленнымъ*. Если все, что я дѣлаю, будетъ безслѣдно сметено, если не останется въ этомъ мірѣ явленій ничего изъ того, что я пытаюсь въ немъ утвердить, тогда и процессъ реальнаго освобожденія человѣчества становится *невозможнымъ*. Мы говорили уже, что процессъ этотъ только тогда можетъ быть процессомъ реальнаго, а не номинальнаго освобожденія, если онъ разсматривается, какъ процессъ подлиннаго и реальнаго утвержденія въ царствѣ природы царства свободы. Но если царство природы столь упорно, столь непроницаемо, столь не поддается воздѣйствіямъ со стороны царства свободы, что всякая дѣятельность въ этомъ направленіи для него, выражаясь вульгарно,—какъ съ гуся вода, то, очевидно, ни о какомъ превращеніи царства природы въ царство свободы принципіально не можетъ быть рѣчи. Если указанное воспріятіе времени истинно,—если время будетъ также господствовать надъ всѣмъ, какъ оно господствуетъ теперь, — тогда всякія попытки освобождать человѣчество должны быть признаны нелѣпыми и утопичными.

Такимъ образомъ вопросъ становится такъ:

Или я долженъ разстаться съ идеей свободы дѣланія и отказаться отъ всякой мысли объ освобожденіи человѣчества, и тогда я могу оставаться съ тѣмъ воспріятіемъ времени, которое говоритъ о его неуничтожимости и вѣчномъ господствѣ.

Или же, безусловно вѣря въ возможность освобожденія и съ безусловной увѣренностью воспринимая, какъ неопровержимый фактъ, свою свободу, я долженъ разстаться съ подобнымъ отношеніемъ къ времени и признать, что время и можетъ и *будетъ превзойдено.*

ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

I.

Время дѣлаетъ человѣка рабомъ. Оно превращаетъ его въ безсильную пѣшку, которая можетъ тормошиться, что-то такое затѣвать, о чемъ-то мечтать, но совершенно не въ состояніи утвердить въ этомъ мірѣ свободу подлинно, по настоящему, т.-е. такимъ образомъ, чтобы время было не *властно* надъ этой свободой. Всякое освобожденіе при господствѣ времени является *временнымъ,* т.-е. такимъ, которое черезъ извѣстный промежутокъ времени *кончится* и прекратится, и значитъ тамъ, гдѣ мелькнула только на время свобода, опять воцарятся необходимость и рабство. Для того, чтобы освобожденіе было освобожденіемъ навсегда, для этого нужно, чтобъ оно было освобожденіемъ отъ самого времени. Иначе рабству положенъ конецъ быть не можетъ.

Но если время стоитъ поперекъ дороги къ освобожденію, если оно мѣшаетъ свободѣ подлинно утверждаться въ нашемъ мірѣ причинности и обусловленности, если оно сводитъ на нѣтъ всѣ попытки людей порвать цѣпи рабства,— то въ тысячу разъ больше это нужно сказать о *смерти.*

Въ смерти въ интенсивнѣйшемъ видѣ заключается отрицательная сущность времени. Но въ смерти есть и нѣчто другое, *свое*, что на одно время сведено быть не можетъ, и поэтому она требуетъ особаго разсмотрѣнія.

Прежде всего, нужно подчеркнуть фактъ крайней лживости въ отношеніи къ смерти. Большинство такъ живетъ и, главное, такъ *думаетъ* и такъ *чувствуетъ*, какъ будто бы никакой смерти *нѣтъ*. Самый универсальный, самый кричащій, самый непонятный изъ всѣхъ фактовъ, игнорируется совершенно тѣми, кто всѣ теоріи свои хочетъ строить на почвѣ однихъ лишь фактовъ. И это нужно сказать не только о людяхъ, философіи чуждыхъ, практически и *только практически* относящихся къ жизни. Вотъ примѣръ. Крупная научная сила, Токарскій, въ большой спеціальной статьѣ подходитъ къ вопросу о *смерти* [1]). Онъ приводитъ интересныя данныя, дѣлаетъ анализъ элементовъ, изъ которыхъ слагается чувство страха смерти, подъ конецъ даже хочетъ намѣтить нѣчто въ родѣ примирительнаго выхода, — но во всемъ изложеніи кажется загадочно странною одна черта: Токарскій говоритъ о смерти такъ, какъ будто смерти реально не существуетъ, какъ будто онъ, Токарскій, никакого отношенія до нея не имѣетъ. Смерть сама по себѣ, онъ самъ по себѣ. Въ то время, какъ онъ пишетъ о смерти, изъ поля зрѣнія его ускользаетъ реальность, все вниманіе его устремляется на свѣтлую точку, на перо, на бумагу, на внутренній ходъ мыслей въ его головѣ, а все остальное гаснетъ, уходитъ и исчезаетъ совсѣмъ. Фактъ смерти занавѣшивается отъ него переживаніями, которыя сопровождаютъ писаніе статьи, и то, что онъ пишетъ, къ изслѣдованію вопроса о смерти, имѣетъ самое далекое отношеніе, потому что фактъ смерти въ его *реальномъ* видѣ, имъ уже не воспринимается. Но тогда что же онъ дѣлаетъ? Вмѣсто изслѣдованія фак-

---

[1]) „Вопросы философіи и психологіи“, кн. 37.

тическаго положенія дѣла онъ начинаетъ *фантазировать*. Отъ дѣйствительности онъ уходитъ въ *мечту*. Онъ перестаетъ черпать воспріятія изъ реальности, которую онъ долженъ былъ бы изслѣдовать и начинаетъ *ткать изъ себя*. И пусть эта ткань будетъ состоять сплошь изъ однихъ научныхъ терминовъ, пусть у ней внѣшность будетъ столь строго традиціонная, что ни одно слово не будетъ говорить о личныхъ чувствахъ Токарскаго,—все равно все его разсужденіе будетъ сплошною фантазіей, если самый *фактъ* смерти въ концѣ-концовъ принимается несуществующимъ. Токарскій забываетъ и игнорируетъ самое главное: когда онъ писалъ эту статью, смерть его уже къ нему приближалась. Онъ умеръ вскорѣ послѣ написанія этой статьи. Это приближеніе смерти не было фактомъ личной жизни Токарскаго, который онъ могъ бы поэтому игнорировать. Это универсальный фактъ, который касается всѣхъ людей безъ исключенія, потому что ко всѣмъ людямъ смерть приближается каждую минуту. Значитъ, воспринимая смерть въ ея истинномъ видѣ онъ долженъ былъ бы взглянуть прямо въ глаза къ нему приближающейся смерти, разсмотрѣть ее со стороны универсальнаго приближенія къ людямъ писать о томъ, что онъ видитъ въ этомъ фактѣ, а не писать такъ, какъ будто самого факта этого вовсе и нѣтъ. Эта позиція нейтралитета, это желаніе представить дѣло такъ, точно насъ, людей, смерть совсѣмъ не касается, что мы можемъ изслѣдовать ее такъ, какъ изслѣдуемъ все другое, есть величайшая ложь, потому что въ самый фактъ смерти входитъ неизбѣжное приближеніе ея къ человѣку, и забывая и игнорируя эту сторону ея, мы искажаемъ то, что дается намъ *въ опытѣ*, отрываемся отъ реальности и переходимъ къ схемамъ, мнимонаучнымъ по формѣ и пустымъ, незаполненнымъ реальностью по содержанію.

II.

Въ домѣ начинается пожаръ. Это видитъ ученый. Его призваніе сообщать и говорить живущимъ въ домѣ о всѣхъ фактахъ, которые онъ замѣтитъ. Онъ видитъ пожаръ, идетъ, въ свою комнату и начииаетъ писать: „пожары бываютъ большіе и малые..“ и такъ увлекается этой схемой своей, что забывая о *реальномъ* пожарѣ, начинаетъ исписывать много страницъ. Онъ пишетъ, а въ это время пожаръ пожираетъ домъ и живущихъ въ немъ, которые довѣряясь ученому, продолжали заниматься каждый дѣломъ своимъ и не знали о пожарѣ. Такого ученаго можно назвать вдохновеннымъ писателемъ, человѣкомъ съ душою поэта, мистикомъ, созерцателемъ—чѣмъ угодно, но только не человѣкомъ, добросовѣстно исполняющимъ свое призваніе, — сообщать живущимъ въ домѣ о *фактахъ*, которые онъ замѣтитъ. Онъ будетъ сколько угодно говорить о *пожарахъ вообще*, приводить примѣры, дѣлать многочисленныя ссылки, но о *реальномъ* пожарѣ онъ старается не сказать ничего. Я не задаю здѣсь *утилитарнаго* вопроса, почему онъ не предупреждаетъ живущихъ въ домѣ объ опасности. Я говорю только, что онъ *теоретически* лжетъ, произвольно искажаетъ *фактъ*, если видя *реальный пожаръ*, начинаетъ писать о томъ, что „пожары бываютъ большіе и малые“. Наука, т.-е. та часть ея, которая предметомъ своимъ имѣетъ жизнь человѣка, находится въ положеніи этого ученаго. Она призвана наблюдать и регистрировать факты. Но одни факты она регистрируетъ, другіе же пропускаетъ мимо. Отборомъ однихъ фактовъ и отбрасываніемъ другихъ завѣдуетъ *позитивная философія*, стоящая за спиной у науки. Она даетъ директивы, она указуетъ, куда направлять изслѣдованіе, а наука послушно исполняетъ то, что ей диктуетъ ея руководительница. И вотъ оказывается въ результатѣ, что изъ поля зрѣнія науки, совершенно исчезаетъ такой грандіозный и такой универ-

сальный фактъ, какъ уничтоженіе каждаго живущаго человѣка *смертью*. Этотъ фактъ для легкости подмѣняется *суррогатомъ*, на который обращается все вниманіе. Трудно себѣ представить до какой наивности доходитъ въ этомъ отношеніи „научное“ мышленіе. Токарскій, напр.. въ концѣ своей статьи говоритъ: „мысль о смерти чрезвычайно легко вытѣсняется у насъ *мыслительнымъ процессомъ* .. Правда, одинъ изъ нашихъ писателей утверждалъ, что мысль о смерти настолько преслѣдуетъ его, что самое тѣло его ему кажется трупомъ... Но если этому повѣрить, мы имѣемъ тогда случай, такъ называемой, навязчивой идеи. Случаи же навязчивыхъ идей о смерти—представляютъ ужъ собой патологическое явленіе“.

Эти слова замѣчательны! Въ нихъ очень ярко обнаруживается та крайняя лживость въ отношеніи къ смерти, которую мнѣ хотѣлось бы подчеркнуть. „Мысль о смерти чрезвычайно легко у насъ *вытѣсняется мыслительнымъ процессомъ*“. Это фактъ. Но фактъ страшно печальный, съ которымъ строгое мышленіе помириться абсолютно не можетъ. Мысль о смерти только *вытѣсняется*, психологически вытѣснется. Ей не дается разрѣшенія, на нее не дается отвѣта, просто „мыслительный процессъ по прихоти, безъ всякихъ логическихъ основаній прогоняетъ изъ головы эту мысль. Что было бы съ наукой, если бы такое обращеніе съ мыслями было бы возведено въ принципъ? Пришла Ньютону мысль о тяготѣніи, а онъ, вмѣсто того, чтобы остановиться на ней, изслѣдовать ее до конца, вытѣснилъ бы ее какимъ-нибудь „мыслительнымъ процессомъ“. И если бъ всѣ эту мысль вытѣсняли такимъ же образомъ изъ своей головы,—мы бы до сихъ поръ не знали бы ничего о тяготѣніи. Получается нѣчто въ высшей степени странное. Вытѣснять мысль о смерти мыслительнымъ процессомъ — это научно. Останавливаться же на этой мысли серьезно, съ цѣлью выясненія ея до конца — это патологично. Вотъ до

какихъ абсурдовъ могутъ дойти гг. представители „точной“ науки. Это уже не простое игнорированіе факта, передъ всѣми находящагося, самими представителями науки. Это предписаніе во имя науки *и другимъ не замѣчать* этого факта.

Тургеневъ однажды въ кружкѣ писателей, собравшихся у В. Гюго, такъ выразился о своемъ отношеніи къ смерти: „Я не имѣю никакого представленія о смерти, кромѣ того, что она мнѣ кажется чѣмъ-то очень далекимъ и неяснымъ, чему я никакъ не могу придать опредѣленной физіономіи“. Это отношеніе добросовѣстно-безразличное. Каждый человѣкъ въ правѣ не думать, если онъ *хочетъ* не думать. Но если, не довольствуясь этимъ, онъ захочетъ и другихъ заставить не думать, то очевидно такое недуманіе признается верхомъ возможной мудрости. Наука устами Токарскаго говоритъ: о смерти не думайте, вытѣсняйте мысли о ней какимъ-нибудь мыслительнымъ процессомъ, ибо внимательное взглядываніе въ фактъ смерти, есть случай навязчивой идеи, который представляетъ собой уже явленіе п а - т о - л о - г и ч е с к о е!

III.

Не думать—это легко, и подобная тактика въ отношеніи смерти въ широкихъ размѣрахъ примѣняется и людьми, живущими изо дня въ день, и людьми подъ видомъ науки заслоняющимися мыслительными или даже житейскими процессами отъ мучительныхъ *фактовъ*. Въ результатѣ получается только ложь, жизненная и теоретическая неправда, ибо не думать о смерти—это не значитъ еще уничтожить ее, какъ фактъ. Смерть остается, но къ безсилію передъ нею, прибавляется еще недостойно лживое отношеніе.

Только этимъ лживымъ отношеніемъ, покоящимся на мнимомъ авторитетѣ точной науки, можно объяснить въ высшей степени странное явленіе, что фактъ смерти, этотъ

универсальнѣйшій и самый значительный фактъ человѣческой жизни не получаетъ никакого мѣста, и никакого истолкованія въ представленіяхъ соціализма и анархизма о будущемъ. Всѣ мелочи предусмотрѣны. Порча механическихъ двигателей, и та берется въ расчетъ. Дѣлаются вычисленія сколько минутъ общественнаго труда нужно положить на то, чтобы возмѣщать изнашиваніе машинъ при работѣ. Но изнашиваніе человѣческаго тѣла отъ неумолимаго теченія времени, безжалостное и всеобщее уничтоженіе человѣческихъ организмовъ смертью — на этомъ никто не хочетъ остановиться,—объ этомъ предпочитаютъ просто молчать и по рецепту Токарскаго просто *не думать*.

Но мы объ этомъ молчать не можемъ и, конечно, подумавъ, постараемся разобраться въ фактѣ смерти и въ томъ, насколько фактъ смерти соединимъ съ обычными рѣчами объ освобожденіи человѣчества.

Разсмотримъ фактъ смерти со стороны субъективнаго отношенія къ нему человѣка и со стороны объективнаго его значенія.

Я оставлю безъ разсмотрѣнія всю психологическую сторону дѣла. Къ смерти возможны безконечно различныя отношенія, полныя страха, боязни, ужаса, отвращенія. Корень подобнаго рода отношеній лежитъ въ *эгоизмѣ*, въ сосредоточенной привязанности преимущественно *къ себѣ*, въ любви къ *эмпирической* сторонѣ своей личности. Но эгоизмъ всегда можетъ быть усиліемъ воли *превзойденъ*. И указать пути, по которымъ возможно побѣждать въ себѣ эгоизмъ— это задача морали. Поэтому я, не касаясь этой стороны дѣла, остановлюсь только на томъ принципіальномъ вопросѣ, который совершенно не зависитъ отъ того, на какой ступени моральной лѣстницы я стою, и который остается вопросомъ даже въ томъ случаѣ, если я абсолютно убью въ себѣ эгоизмъ и буду спрашивать только о томъ, какое значеніе имѣетъ фактъ смерти не для меня лично, а въ *долж-*

номъ и совершенно безкорыстномъ моемъ отношеніи къ міру и людямъ.

Я умираю. Чѣмъ можетъ быть осмыслена моя смерть? Ибо если въ ней нѣтъ никакого смысла, то нѣтъ смысла и во всей моей жизни. Я занимаюсь общественной дѣятельностью, но если я умираю, для *меня* всѣ результаты моей работы уничтожаются. Для меня ихъ уже нѣтъ, и для того, чтобъ не лишить ихъ всякаго смысла и всякаго значенія я долженъ признать, что, потерянные для меня, они не теряются для тѣхъ, кто остается и живетъ послѣ меня. Я — преходящій моментъ въ процессѣ, но если я хочу осмыслить свою преходящую жизнь, я долженъ искать этотъ смыслъ, въ процессѣ, взятомъ, какъ *сумма* всѣхъ такихъ преходящихъ моментовъ. Я — ничтожная частица какого-то громаднаго общественнаго *цѣлаго*, передъ жизнью котораго моя короткая личная жизнь кажется ничтожной и такой, которая должна быть принесена въ жертву. Но все же я спрашиваю о смыслѣ моей жизни, объ оправданіи моей смерти, и если ихъ нѣтъ во мнѣ, какъ ничтожной частицѣ и *только* частицѣ, то и смыслъ моей жизни и оправданіе моей смерти *должны* заключаться въ томъ цѣломъ, частицей котораго я являюсь. Ибо если ихъ нѣтъ и въ цѣломъ и въ частицѣ, то ихъ нѣтъ и *вовсе*. Это во-первыхъ. Во-вторыхъ, моя жизнь, какъ частица, приносится въ жертву цѣлому. Эта жертва можетъ оправдаться лишь въ томъ случаѣ, если она *доходитъ до назначенія*. Если цѣлое обладаетъ той реальностью и той жизнью, которыми я, какъ частица, не обладаю. Ибо жертвовать въ пустоту, жертвовать только для того, чтобы жертвовать, не заботясь о результатахъ, къ какимъ приведетъ моя жертва, это значитъ переносить центръ тяжести съ объекта, во имя котораго жертва только и можетъ производиться, *на субъектъ*. Психологически представимо, что я приношу себя въ жертву неизвѣстно чему, склоняюсь жертвенно передъ *Невѣдо-*

мымъ, но тогда невѣдомое признается не только невѣдомымъ, но и безконечно *реальнымъ*. Тогда въ самой жертвѣ, *какъ таковой* я нахожу смыслъ своей жизни и оправданіе своей смерти, но тогда и всю свою общественную дѣятельность со всѣми ея опредѣленными формами и программами я долженъ признать чѣмъ то внѣшнимъ, второстепеннымъ, *неглавнымъ* и говорить не о томъ, что смыслъ моей жизни въ работѣ на приближеніе соціалистическихъ идеаловъ, а о томъ, что смыслъ этотъ въ *жертвѣ, какъ таковой*. Но говорить это—это значитъ итти въ разрѣзъ со всѣмъ, что говоритъ соціализмъ, и это будетъ проповѣдь морально-религіознаго дѣйствія, а не то „активное“ служеніе обществу, котораго хочетъ соціализмъ.

Такимъ образомъ объективное оправданіе моей смерти, я могу искать только въ томъ цѣломъ, частицей котораго я являюсь.

IV.

Что же такое это цѣлое при наличности смерти? Въ какомъ видѣ оно должно мнѣ представиться, если я захочу опредѣлить его объективно? Одно несомнѣнно: если я, умирая, теряюсь безслѣдно, то въ такомъ же точно положеніи находятся и *всѣ* люди. Всѣ, умирая, теряютъ связь съ этимъ цѣлымъ и отрываются онъ него. Въ чемъ же тогда состоитъ это цѣлое? Допустить, что не всѣ находятся въ такомъ положеніи, какъ я, я не могу. Другіе могутъ находиться въ иномъ положеніи, чѣмъ я, лишь при одномъ условіи: если они будутъ иной *природы*, чѣмъ я, если они будутъ безсмертными въ то время, какъ я буду смертенъ. Но это нелѣпость. Въ такомъ случаѣ изъ чего будетъ слагаться *цѣлое?* Если цѣлое представлять въ видѣ простой ариѳметической *суммы* всѣхъ отдѣльныхъ человѣческихъ жизней, то получается двойнсе затрудненіе: во-первыхъ, изъ суммы разрозненныхъ частицъ самопроизвольно цѣлаго по-

лучиться не можетъ. Нуженъ связующій центръ, нужна посторонняя частямъ этимъ *сила*, которая бы множество ихъ слила въ единство; во-вторыхъ, каждая человѣческая жизнь, обрываясь со смертью, переходитъ въ ничто. Если это цѣлое состоитъ только изъ жизней, обрываемыхъ смертью, тогда значитъ эта сумма—есть сумма нулей, а сумма нулей, изъ какого множества она ни состояла—равна *только нулю*. Такимъ образомъ, если со смертью для меня порываются всѣ связи съ цѣлымъ, то цѣлаго, котораго могло бы составиться только изъ такихъ человѣческихъ жизней, какъ моя, вовсе и нѣтъ. При такомъ допущеніи цѣлое, изъ-за котораго я долженъ жить, и которымъ должна быть оправдана моя смерть, есть *пустое ничто*, т. е. ни жизнь моя, ни смерть моя *такой* идеей цѣлаго осмыслена быть не можетъ. Цѣлое становится цѣлымъ при допущеніи, что оно не механическая сумма отдѣльныхъ частей, отдѣльныхъ жизней, а живой *организмъ*, обладающій своимъ особымъ центромъ жизни, объединяющимъ въ себѣ отдѣльные проблески жизни во всѣхъ формахъ существованія. Къ этой мысли необходимо приводитъ логика. Характерно, что къ ней пришелъ самъ отецъ позитивизма О. Контъ въ своемъ ученіи о человѣчествѣ, какъ о *единомъ существѣ*. Но можно ли ограничиться однимъ этимъ признаніемъ? Если я, умирая, навсегда отрываюсь отъ жизни этого цѣлаго, и если всѣ люди подобно мнѣ, умирая, отрываются отъ жизни этого цѣлаго, тогда цѣлое это, единое великое существо является *трансцендентнымъ* въ отношеніи людей. Но трансцендентное людямъ—не можетъ быть тѣмъ цѣлымъ, *органической* частью въ которое входятъ люди. Такое цѣлое можетъ существовать внѣ и безъ людей, но оно будетъ цѣлымъ только въ отношеніи себя, а для людей цѣлымъ оно явиться не можетъ. Ибо люди входятъ въ него не какъ части, органически необходимыя, а какъ случайные элементы, которые могутъ быть, а могутъ и не быть. Чтобъ составлять необходимую часть въ жизни этого Единаго Цѣ-

лаго, я долженъ быть связанъ съ ними не случайными связями, а органически необходимыми. Но такъ связанъ я могу быть лишь въ одномъ случаѣ, если, умирая, я связи съ этимъ цѣлымъ не теряю, *если смерти*, какъ уничтоженія моей личной жизни, *не существуетъ*.

Такимъ образомъ, если смерть разсматривать со стороны субъективнаго отношенія къ ней человѣка, то нужно признать: или что она дѣлаетъ *безсмысленной* всякую работу, всякую общественную дѣятельность, направленную на созиданіе общественнаго цѣлаго, или же, чтобъ избѣжать этой безсмысленности, нужно признать, что смерти, какъ уничтоженія личной жизни, вовсе не существуетъ.

Теперь разсмотримъ фактъ смерти со стороны его объективнаго значенія и тогда сдѣлаемъ тѣ выводы, которые вытекаютъ для сужденія о конечныхъ идеяхъ соціализма и анархизма.

V.

Туганъ-Барановскій, сводя въ одно указаніе различныхъ теоретиковъ соціализма, рисуетъ такую картину будущаго:

„...Исчезнетъ грубая физическая власть человѣка надъ человѣкомъ, а слѣдовательно, исчезнетъ все то обаяніе, которое теперь связано съ этой властью... Освободившись отъ притупляющаго чрезмѣрнаго труда, человѣчество преобразится и одухотворится. Попрежнему надъ нашей головой будетъ простираться звѣздное небо, попрежнему будетъ шумѣть лѣсъ, природа сохранитъ свою прежнюю прелесть и всѣ свои тайны: для познанія навсегда обезпеченъ неисчерпаемый матеріалъ, такъ же, какъ и для воспріятія красоты... умственная культура станетъ всеобщимъ достояніемъ... Мыслители и художники станутъ героями и вождями будущаго человѣчества. Интересъ къ познанію и эстетической дѣятельности возрастетъ въ чрезвычайныхъ размѣрахъ и заполнитъ собой всю жизнь людей, возвышающихся надъ

уровнемъ посредственности. Опять появятся люди той поразительной душевной красоты и той умственной мощи, которые характеризуютъ Возрожденіе—эту раннюю весну современной исторіи, люди вродѣ Леонардо-да-Винчи или Микель-Анджело, передъ которыми наше время кажется такимъ грубымъ, варварскимъ и жалкимъ...“ Эту картину можно дополнить словами изъ рѣчи извѣстнаго химика *Бертло*, произнесеннымъ имъ на банкетѣ въ Парижѣ. „Земля не будетъ болѣе исковеркана тѣми геометрическими фигурами, которыя теперь чертитъ на ней земледѣліе; она превратится въ одинъ сплошной садъ, въ которомъ будутъ свободно произрастать трава, цвѣты, кустарники и лѣса, и въ этомъ саду человѣческій родъ будетъ жить въ изобиліи, какъ это было по преданію, во время золотого вѣка“. *Вильямъ Морисъ* въ своей „утопіи“ рисуетъ картины будущаго въ еще болѣе увлекательныхъ краскахъ.

Есть что-то загадочно-властное въ этихъ мечтахъ о будущемъ человѣчества. Я всей душою вѣрю, что въ будущемъ человѣчество ждетъ нѣчто такое, что въ тысячи, въ милліоны, въ безконечное число разъ болѣе прекрасно, болѣе углубленно, болѣе радостно, болѣе ослѣпительно, чѣмъ все, что можетъ представить себѣ человѣкъ въ самыхъ смѣлыхъ и возвышенныхъ мечтахъ своихъ, вѣрю въ это, какъ въ *дѣйствительность*, на насъ надвигающуюся, и все же думаю, что одно дѣло дѣйствительность, другое – *иллюзіи*. Все, что говоритъ Туганъ-Барановскій, все, что говорятъ писатели-соціалисты о будущемъ человѣчества — это только *иллюзіи*, иллюзіи потому, что во всѣхъ подобныхъ мысляхъ о будущемъ отсутствуетъ мысль *о смерти*. Всѣ эти картины разсыпаются въ прахъ, разлетаются пылью, какъ только къ нимъ подойдешь не только съ отвлеченной мыслью о смерти, но и съ реальнымъ представленіемъ всей ея уничтожающей и губительной силы.

Земля будетъ садомъ. Люди будутъ жить въ изобиліи.

А что же будетъ со смертью? Что исчезнетъ она въ этомъ саду, прекратитъ свое дѣйствіе среди изобилія? Всѣ знаютъ, что нѣтъ. Смерть попрежнему останется въ силѣ. И на фонѣ достигнутыхъ результатовъ, на фонѣ довольства и отсутствія безпокойства за завтрашній день, только ярче, только безжалостнѣе подчеркнется вся безсмысленность, вся нелѣпость, вся ненужность и весь ужасъ смерти. Теперь слишкомъ много причинъ, не считать смерть вопросомъ близкимъ и необходимымъ для себя. Человѣчество слишкомъ глубоко захвачено бѣдствіями и страданіями, чтобъ особенно изумляться смерти. Теперь, надежды на будущее, которыми живетъ лучшая часть человѣчества, и которыя какъ-то захватываютъ и всѣхъ отдѣльныхъ людей, представляютъ изъ себя нѣчто очень неопредѣленное.

Развитіе силъ человѣческихъ мыслится безграничнымъ, прогрессъ безконечнымъ. Вниманіе обращается на то, что человѣчество почти съ каждымъ годомъ взбирается на новую ступень существованія и совершенно забывается то, что каждая новая ступень открываетъ и новыя границы, которыя не перейти, ставитъ предѣлы, изъ которыхъ не выйти. Такимъ образомъ, когда земля будетъ садомъ, когда слишкомъ многое изъ того, что сейчасъ переносится въ будущее, будетъ достигнуто, тогда неопредѣленность, которою обманываются сейчасъ люди, должна исчезнуть и люди лицомъ къ лицу увидятъ себя передъ *смертью*,—этой бездной, которая неожиданно разверзается въ извѣстномъ моментѣ жизненнаго пути и каждаго отдѣльнаго человѣка, и всего человѣчества, взятаго въ цѣломъ. Теперь этотъ вопросъ во всей своей остротѣ стоитъ только передъ тѣми немногими людьми, которые не боятся смотрѣть на дѣйствительность безъ всякихъ успокоительно-преломляющихъ призмъ. Тогда позволительно думать, та истина, которая открывается пока только отдѣльнымъ людямъ—сдѣлается „достояніемъ всѣхъ“. И что же сможетъ сдѣлать человѣчество, жи-

вущее въ саду противъ смерти? *Ничего.* Въ отношеніи смерти у него полное безсиліе, полная безпомощность, полная невозможность что-нибудь сдѣлать и что-нибудь предпринять. Пусть появятся мудрецы, подобные древнимъ стоикамъ, которые будутъ учить словами и примѣромъ спокойно относиться къ смерти, одерживать *субъективную побѣду* надъ нею. Стоики умирали спокойно, но они не только умирали спокойно, они жили всю жизнь, *готовясь* къ смерти. Центръ тяжести изъ жизни переносился на смерть. И они ужъ не говорили, и не могли говорить о какомъ бы то ни было *прогрессивномъ* развитіи жизни. Жизнь сама по себѣ теряла всякую цѣну для нихъ и становилась только ступенью къ безбоязненной и спокойной смерти. Смерть была *главнымъ* событіемъ жизни. Все это самымъ кореннымъ образомъ отвергается всей психологіей соціализма. Въ немъ живетъ вѣра *въ жизнь*, а не въ смерть, душа энергически настроеннаго борца, а не душа квіэтистическаго созерцателя, активное отношеніе къ міру, а не пассивное. Такимъ образомъ появленіе подобныхъ мудрецовъ смерти можетъ знаменовать только эпоху *внутренняго разложенія соціалистической идеи.* Туганъ-Барановскій говоритъ: „современный соціализмъ есть не что иное, какъ радостный, бодрый, проникнутый глубокой любовью и вѣрой въ людей гуманизмъ, воскрешеніе слѣтлаго призрака ранней итальянской весны". Но когда появятся мудрецы смерти, отъ этого соціализма, проникнутаго бодрымъ, радостнымъ и активнымъ настроеніемъ—*ничего* уже не останется. Онъ разложится и погибнетъ. Такимъ образомъ смерть не только внѣшне, но и внутренно восторжествуетъ надъ нимъ.

VI.

Но проблематическая возможность одержать субъективную побѣду надъ смертью — не должна закрывать нашихъ

глазъ на реальную смерть, какъ внѣшній, но универсальный и объективный фактъ нашей жизни. Мы уже говорили, что этотъ фактъ неустранимый, неумолимо приближающійся къ каждому человѣку только ярче обрисуется на фонѣ достигнутыхъ результатовъ. Люди будутъ безсильны противъ него. Чтобы ни дѣлали, чтобы не предпринимали, — они ничего сдѣлать *не смогутъ*. Все достигнутое должно показаться ничтожнымъ передъ этимъ грандіознымъ, надъ всѣмъ возвышающимся фактомъ. Все должно отойти на второй планъ. Все вниманіе устремиться только на смерть. Пусть стадная часть человѣчества, довольствуясь изобиліемъ, будетъ жить въ иллюзіи, и, бродя по саду—землѣ, будетъ видѣть только цвѣты, срывать только плоды, и проходить мимо труповъ, не задѣваясь нисколько, равнодушно и холодно. Такихъ людей множество и теперь, но лучшіе люди тѣ, которые не поддаются иллюзіямъ въ настоящее время, тѣ, которые смотрятъ въ будущее, должны будутъ цѣликомъ быть захваченными торжествующимъ фактомъ смерти. Они подвергнутъ добросовѣстному изслѣдованію этотъ фактъ, они посвятятъ выясненію его всѣ душенныя силы,—они сорвутъ съ своихъ глазъ всѣ повязки, взглянутъ на дѣйствительность прямо и безбоязненно и тогда *въ сознаніи лучшей части человѣчества*, т.-е. той самой, которая вѣритъ сейчасъ и въ соціализмъ и въ прогрессъ, должна въ самыхъ яркихъ, въ самыхъ неумолимыхъ краскахъ обрисоваться картина какъ разъ *противоположная* той, которую рисуетъ Туганъ-Барановскій и другіе соціалисты, желавшіе вглядываться въ будущее. Все свѣтлое, радужное, беззаботное и энергичное должно быть выкинуто изъ представленій о будущемъ. Пусть внѣшнія *формы* жизни цѣликомъ останутся тѣ, о которыхъ говоритъ теперешній соціализмъ въ своихъ построеніяхъ будущаго. Орудія производства, земля будутъ достояніемъ всего общества. Трудъ будетъ легкимъ и равномѣрно-распредѣленнымъ. У всѣхъ будетъ досугъ и возмож-

ность самостоятельной жизни. *Рисунокъ* въ картинѣ останется тотъ же, но *краски, тона* будутъ абсолютно другими, если смерть обрисуется въ сознаніи человѣчества во всемъ колоссальномъ объемѣ своего значенія.

Тогда вмѣсто веселой жизни итальянскихъ городовъ эпохи Возрожденія, какъ это хочетъ представить Туганъ-Барановскій, должна нарисоваться такая картина.

Смертью уничтожается каждый человѣкъ. Не просто уходитъ, не просто исчезаетъ въ какой-то туманно-розовой дали, а съ отвратительнымъ гніеніемъ становится добычей могильныхъ червей. Смерть каждую минуту подходитъ ближе и ближе къ своей жертвѣ. Каждое пережитое мгновеніе приближаетъ къ ней человѣка. О чемъ бы человѣкъ не думалъ, что бы ни дѣлалъ, чѣмъ бы ни занимался, теченіе жизни несетъ его къ пропасти, которая поглотитъ его неминуемо. Всѣ люди находятся въ такомъ положеніи. Всѣ — обреченныя жертвы. Всѣ никуда не уйдутъ отъ неминуемаго и страшнаго конца своего [1]). Смерть есть реальность такая громадная, такая всепоглощающая, что жизнь передъ ней блѣднѣетъ, становится только видимостью. Жизнь сегодня есть, а завтра не будетъ. Смерть же есть сегодня, но будетъ и завтра, будетъ *всегда*. То, что взяла она, къ жизни уже не возвратиться. То останется въ вѣчномъ ея обладаніи. То же, что отвоевывается жизнью, находится въ обладаніи жизни только *мгновенія*. Но если смерть не только реальнѣе жизни, насколько вѣчность больше мгновеній, тогда существенная черта жизни, есть прибли-

[1]) Оговорюсь: я, конечно, говорю здѣсь о смерти съ точки зрѣнія атеистическаго позитивизма. Къ смерти, какъ и ко времени можетъ быть и *иное* отношеніе, христіанское. Смерть можетъ восприниматься значительной, нужной, *прекрасной*. Успеніе Богоматери есть величайшая святыня и *красота*, полная самыхъ радостныхъ надеждъ. Но это для *христіанъ*. Для людей же не вѣрующихъ во Христа смерть необходимо должна предстать въ томъ видѣ, какъ я обрисовываю ее ниже.

женіе къ смерти. *Жизнь превращается въ умираніе.* Но смерти не хочетъ ни одинъ человѣкъ. Ей покоряются, ей подчиняются, ее зовутъ иногда потому, что жизнь безъ смысла становится невыносимымъ страданіемъ, но смерти, какъ смерти, не хочетъ никто. Къ смерти насъ тянутъ законы природы, которые созданы не нами и не находятся въ соотвѣтствіи съ нашей волей. А потому смерть наша всегда приближается къ намъ *противъ нашей* воли. Мы не хотимъ ея, а она приближается. Мы бы сдѣлали все, чтобы прогнать ее, но она, смѣясь надъ нашимъ безсиліемъ, приходитъ и свершаетъ съ нами то, что намъ противно и страшно. Такимъ образомъ смерть всегда смерть *насильственная.* Смерть же насильственная есть *смертная казнь.* Земля будетъ садомъ, люди будутъ жить въ изобиліи, но каждаго человѣка будетъ ждать смертная казнь, универсальная, міровая, совершаемая безъ исключеній надъ всѣми живущими и надъ всѣмъ живущимъ. Жизнь тогда будетъ уже не простымъ умираніемъ. Жизнь тогда сведется къ ожиданію каждымъ человѣкомъ своей *казни.* Тогда всѣ изъ свободныхъ людей, освободившихся отъ всякихъ видовъ внѣшняго рабства, превратятся въ безповоротно *приговоренныхъ.* Не жить они будутъ, а ожидать, когда ихъ повлекутъ къ *эшафоту.* Тогда и земля, обращенная въ садъ, станетъ не мѣстомъ веселья и радостной жизни, а мѣстомъ унынія, страха, отчаянія и, главное, *заключенія.* Это будетъ тюрьма, устроенная столь гигіенически и удобно, что людямъ не останется ничего желать въ этомъ направленіи, и въ этой тюрьмѣ будутъ гулять и жить „на свободѣ“ — *только* приговоренные къ смерти. Это тюрьма, потому что выхода изъ нея нѣтъ. Выходъ одинъ — лишить себя жизни. Но лишить себя жизни — это значитъ не миновать смертной казни, а согласиться принять ее раньше другихъ, согласиться самому быть своимъ палачемъ. Срокъ ожиданія будетъ разный у разныхъ людей, но это будетъ только *срокъ ожиданія.* Итакъ, вотъ во что

должна превратиться жизнь, когда смерть, дѣйствительно, будетъ принята во вниманіе. Вмѣсто радостной и свободной жизни получается ужасающая, но единственно соотвѣтствующая дѣйствительности, картина: люди бродятъ по землѣ, превращенной въ цвѣтущій садъ, и всѣ, приговоренные къ насильственной казни, ожидаютъ, когда приблизится къ нимъ невидимый палачъ и безжалостно ихъ придушитъ. Отъ него никуда не уйти. Сытаго, голоднаго, плачущаго, веселящагося, младенца и старика, бездарность и генія—всѣхъ отыщетъ неумолимая рука и, отыскавъ, приведетъ въ исполненіе приговоръ.

VII.

Что же на это могутъ сказать соціалисты? Что они могутъ противопоставить универсальному факту смерти? Я утверждаю, что *ничего*. То, что они говорятъ на прямо поставленные вопросы о смерти, можетъ быть названо только жалкимъ растерянным лепетомъ. Въ литературѣ эти вопросы просто *обходятъ*. По совѣту Токарскаго вопросы о смерти вытѣсняются какими-нибудь „мыслительными“ или иными „процессами“. Соціалисты могутъ сказать, что на смерть люди, поставленные въ лучшія условія, будутъ обращать вниманія еще меньше, чѣмъ люди, живущія теперь. Они не будутъ чувствовать своей приговоренности къ смерти. Но вѣдь это значитъ, что люди эти будутъ жить въ иллюзіи, т.-е. *въ обманѣ*. Они не будутъ только *чувствовать*, что они приговорены къ смертной казни, но отъ этого самый фактъ приговоренности останется фактомъ. Для того, чтобъ его уничтожить, нужно стать сильнѣе, чѣмъ смерть, получить власть надъ нею, уничтожить фактически ея господство.

Можетъ ли разсчитывать когда-нибудь соціализмъ на побѣду надъ смертью? Можетъ ли наука когда нибудь сдѣлать людей безсмертными? На это нужно сказать: *никогда*. Въ просторѣчіи, — на митингахъ и собраніяхъ горячія го-

ловы высказываютъ иногда мысль, что наука уничтожитъ смерть, это кажется теперь невозможнымъ, но вѣдь и раньше почиталось совершенно невозможнымъ много вещей, которыя превосходно теперь осуществлены наукой. Прогрессъ науки безконеченъ, почему же не надѣяться, что наука когда-нибудь возвысится и надъ смертью. На это нужно сказать прежде всего, что въ наукѣ нѣтъ *никакихъ* положительныхъ указаній на возможность уничтожить фактъ смерти. Что же касается безконечности въ прогрессѣ науки, то надежда на этотъ безконечный прогрессъ не можетъ ничего дать потому, что наука, развиваясь и прогрессируя въ извѣстномъ смыслѣ безконечно, въ то же время все съ большей опредѣленностью познаетъ и *свои границы*. Схоластикамъ XIII вѣка даже не снилось, что за океаномъ находится страна, именуемая теперь Америкой. И однако, страна эта открыта. Но слѣдуетъ ли отсюда, что мы можемъ теперь мечтать о томъ, что явится новый Колумбъ и откроетъ Америку № 2-ой? Конечно, не слѣдуетъ. Весь земной шаръ изслѣдованъ настолько, что ожидать открытія 2-й Америки могутъ люди, незнакомые съ географіей. Такіе сюрпризы, какіе были мыслимы въ XV вѣкѣ, совершенно не возможны въ XX. Ученые среднихъ вѣковъ не мечтали о спектральномъ анализѣ, но за то они мечтали о философскомъ камнѣ; у нихъ и мысли не было о противодифтеритной сывороткѣ, но за то они вѣрили въ возможность открытія панацеи. Развиваясь въ одномъ направленіи, наука *сужи-валась* въ другомъ и откидывала все то, что было чуждо ея принципамъ. Говорить о возможности для науки уничтожить смерть—это значитъ игнорировать *принципы* науки.

Къ вопросу о смерти вплотную подошелъ европейски извѣстный проф. Мечниковъ. И что же, къ какимъ результатамъ пришелъ онъ? Объ уничтоженіи смерти онъ даже и не мечтаетъ. Онъ мечтаетъ только о безболѣзненной физіологической старости, въ которой бы появлялся заглушен-

ный теперь инстинктъ смерти,—и дѣлалъ бы, такимъ образомъ, смерть столь желанной и пріятной, сколь пріятенъ для живущихъ людей *сонъ*. Мечниковъ мечтаетъ о томъ, что при нормальномъ теченіи жизни, человѣкъ, насытившись днями, самъ будетъ хотѣть умирать,—и такимъ образомъ смерть потеряетъ все, что есть въ ней ужаснаго. Я намѣренно говорю, что Мечниковъ только *мечтаетъ*. Когда онъ говоритъ подобныя вещи, въ немъ говоритъ не ученый, спеціалистъ и знатокъ въ своей области, а слабый старикъ, грезящій безъ всякихъ логическихъ основаній о безболѣзненной старости. Чтобы знать *научную* цѣну мысли о физіологической старости, я позволю привести еще одну мысль Мечникова, которая высказывается непосредственно за мыслью о физіологической старости. Мечниковъ съ тѣмъ же авторитетно-научнымъ видомъ, съ которымъ онъ говоритъ о протоплазмахъ, высказываетъ и такую мысль: „Молодые люди большей частью очень дурные политики... они большей частью приносятъ много вреда... Въ будущемъ трудныя и ложныя обязанности политиковъ будутъ поручены старикамъ. Тогда значительно усовершенствуется политика и правосудіе, современные недостатки которыхъ объясняются отсутствіемъ еще прочныхъ основъ". Я согласенъ, что въ такомъ утвержденіи можетъ быть обнаружена величайшая *политическая* мудрость, но... и *эта* мысль, подобно мысли о физіологической старости, высказывается въ формѣ *непосредственнаго* вывода изъ данныхъ *біологической* науки. Позволительно подобные выводы, основанные на „научныхъ" данныхъ, признать не имѣющими къ наукѣ *никакого* отношенія.

VIII.

Итакъ, смерть еще больше, чѣмъ время, лишаетъ людей всякой свободы. Если — приговоренный къ смерти, если черезъ опредѣленное время отъ меня въ этомъ мірѣ ничего,

кромѣ лопуха не остается, о какомъ же освобожденіи человѣчества черезъ меня можетъ быть рѣчь? Я, на которомъ лежитъ призваніе утвердить въ нашемъ мірѣ необходимости—царство свободы, по истеченіи нѣсколькихъ лѣтъ противъ всякаго моего желанія, выкидываюсь за шиворотъ изъ этого міра явленій. Что же при такихъ условіяхъ я могу сдѣлать? Ровно ничего. Если смерть будетъ господствовать вѣчно, если она безъ всякихъ усилій будетъ всегда цѣлыми массами высылать за предѣлы міра явленій всѣхъ агентовъ изъ царства свободы, желающихъ путемъ революціи свергнуть царство необходимости,—тогда, очевидно, дѣло свободы, дѣло реальнаго освобожденія человѣчества нужно считать проиграннымъ *окончательно*. Смерть дѣлаетъ совершенно призрачнымъ и мнимымъ всякое утвержденіе свободы на нашей землѣ. Но въ такомъ случаѣ передъ нами ставится новая дилемма: *или* свобода, *или* смерть.

Если считать смерть неуничтожимой и такой, которая всегда будетъ торжествовать свою побѣду надъ человѣкомъ, тогда съ мыслью объ освобожденіи нужно разстаться совсѣмъ. Свобода и смерть несоединимы абсолютно, потому что смерть есть величайшее изъ всѣхъ возможныхъ видовъ рабства.

Если же вѣрить въ возможность *побѣды* надъ смертью, если стоять на почвѣ міровоззрѣнія, которое принципіально считаетъ смерть фактомъ, господство котораго будетъ сломлено—только тогда можно вложить истинный смыслъ въ понятіе свободы, только тогда можно оправдать идею свободы дѣланія, безъ которой, какъ я показалъ уже раньше, говорить объ *освобожденіи* является дѣломъ безсмысленнымъ.

Такимъ образомъ, если разсмотрѣніе субъективнаго отношенія къ смерти привело насъ къ выводу, что оно осмысленно можетъ быть лишь при допущеніи *факта безсмертія*, то разсмотрѣніе объективнаго значенія смерти

привело насъ къ выводу, что для того, чтобы осмыслить процессъ освобожденія и сдѣлать возможнымъ водвореніе свободы въ царствѣ причинности и обусловленности, необходимо признать возможность *уничтоженія смерти, какъ внѣшняго факта.*

Изъ всѣхъ религій одно христіанство всегда дерзало не только мечтать о будущей побѣдѣ надъ смертью и временемъ, но и религіозно базировать эту величайшую изъ всѣхъ надеждъ человѣчества на уже *свершившемся* фактѣ побѣды надъ смертью—на свѣтломъ Христовомъ *воскресеніи. Побѣдилъ смерть* Христосъ.

И нужно же, наконецъ, понять, что нѣтъ свободы ни личной, ни общественной, ни космически-вселенской внѣ радостной и всѣпобѣдной вѣры въ воскресшаго Господа и Бога нашего Іисуса Христа!

ИДЕЯ КАТАСТРОФИЧЕСКАГО ПРОГРЕССА.

Я подхожу къ этой темѣ въ увѣренности, что основная мысль моего пониманія по новому освѣщаетъ проблему прогресса [1]).

Я говорю—*моего* пониманія, потому что въ литературѣ по вопросу о прогрессѣ я встрѣчалъ только отдаленные намеки на такое пониманіе. Но я знаю, что мое пониманіе хода всемірной исторіи является совсѣмъ не моимъ, потому что оно совпадаетъ съ пониманіемъ *всего христіанства*. Дальнѣйшее изложеніе является только попыткой *философски осознать* то, что для христіанъ всѣхъ временъ было непосредственно и религіозно даннымъ. Такимъ образомъ, въ своемъ изложеніи я попытаюсь дать философскую характеристику *христіанской* идеи развитія всемірно-исторической жизни.

Вотъ почему мнѣ придется начать христіанствомъ, продолжать христіанствомъ и кончать христіанствомъ.

I.

Обычно думаютъ, что идея прогресса появилась впервые въ XVIII вѣкѣ, что ее открыли, какъ Колумбъ Америку, дотолѣ неизвѣстную, представители такъ называемаго „Просвѣщенія“. Подобные взгляды держатся только незнаніемъ

[1]) Докладъ, читанный въ Рел.-Фил. обществѣ памяти Вл. Соловьева въ мартѣ 1907 г. Напечатанъ въ „Русской Мысли“ X, 1909.

исторіи первоначальнаго христіанства. Не просвѣтители XVIII вѣка, а христіанство I вѣка, органически связанное съ великими еврейскими пророками, утвердило въ человѣчествѣ идею прогресса. Чувство прогресса совершенно не извѣстно древности. Въ Римѣ и Греціи, т.-е. въ странахъ наиболѣе культурныхъ и наиболѣе быстро прогрессировавшихъ, золотой вѣкъ полагается позади. Aurea prima sata est aetas. Исторія не стремится къ нему, какъ къ своему идеалу, а уходитъ отъ него, какъ отъ счастливаго, но случайнаго прошлаго. Буддизмъ исповѣдуетъ теорію вѣчныхъ круговоротовъ. Впервые еврейскіе пророки внесли въ міръ идею поступательнаго развитія человѣчества. Взоръ ихъ устремленъ въ будущее. Когда наступитъ время, придетъ Мессія и утвердитъ по всей землѣ, по всему міру царство Всевышняго. Золотой вѣкъ впереди, и вся исторія царствъ, созидаемыхъ и разрушаемыхъ по велѣнію Іеговы, направляется къ тому времени, когда „выйдетъ законъ отъ Сіона... и Господь будетъ судить посреди народовъ и раскуютъ мечи свои на орала и копья свои на серпы и не подниметъ народъ на народъ мечи и не будутъ умѣть уже воевать [1]).

Христіанство все насквозь проникнуто чувствомъ органическаго развитія. Оно явилось въ міръ только тогда, когда наступила „полнота временъ", когда созрѣли историческія условія, когда процессъ развитія человѣчества дошелъ до опредѣленнаго пункта. Исторія до христіанства не случайное наслоеніе событій и фактовъ, а по единому замыслу осуществляемое домостроительство Божіе. И съ пришествіемъ Христа не конецъ исторіи, а начало новой эпохи. Въ жизнь человѣчества брошены принципіально новыя сѣмена, которыя должны прорасти, развиться въ пышные побѣги, впитать въ себя всѣ соки земли и созрѣть въ долгомъ про-

[1]) Исаіи, 11, 3—4.

цессѣ къ окончательной жатвѣ. Это основное религіозное чувствованіе жизни было оформлено и въ философскихъ понятіяхъ, конечно, въ тѣхъ понятіяхъ, которыя были выработаны *тогдашней* передовой философіей. Ученіе Іустина философа, перваго христіанскаго апологета, о „*Λόγος σπερματικός*“ было не чѣмъ инымъ, какъ первой по времени *теоріей прогресса*. Такимъ образомъ, не можетъ быть и рѣчи о враждебномъ противоположеніи христіанства и прогресса.

Всѣ теоріи прогресса XVIII и XIX вѣковъ выросли изъ христіанства, какъ изъ своей исторической основы. Христіанство самымъ кореннымъ и принципіальнѣйшимъ образомъ отличается отъ этихъ представленій, но не потому, что оно отрицаетъ ихъ, а потому, что, принимая ихъ цѣликомъ, оно требуетъ слишкомъ много другого, чего нѣтъ въ этихъ теоріяхъ и что, между тѣмъ, является наиглавнѣйшимъ и существеннѣйшимъ.

Христіанство отрицаетъ только ихъ отрицанія, а то, что они утверждаютъ, оно возводитъ на новую ступень высшаго *абсолютнаго* утвержденія.

Я проанализирую сейчасъ рядъ отрицаній, производимыхъ обычными теоріями прогресса, и тогда станетъ яснымъ, чѣмъ, прежде всего, отличаются христіанскія представленія о прогрессѣ отъ обычныхъ. Отрицать то, что логически нельзя отрицать—это значитъ только сознательно не допускать въ теоретическія воззрѣнія тѣ утвержденія, которыя въ той или иной формѣ все же дѣлаются, но уже не сознательно, а безсознательно, а потому отрицаніе это облекается въ скромныя формы *предпосылокъ*, въ наличности которыхъ не хотятъ признаться тѣ, кто легкимъ путемъ несознаванія ихъ получаетъ мнимое право смотрѣть на всѣ глубочайшія религіозныя проблемы жизни свысока, заложивъ руки въ карманъ.

Я ограничусь выясненіемъ только *главныхъ* предпосылокъ всякой теоріи прогресса.

II.

Положимъ, мы выяснили съ полной очевидностью и безспорностью, во-первыхъ, что прогрессъ совершается, что исторія движется, дѣйствительно, впередъ; затѣмъ, въ чемъ именно движеніе это состоитъ, наконецъ, какими путями совершается. Все ли это, что нужно? Если бы теорія прогресса была только философіей прошлой исторіи, если бъ она была только теоретическимъ принципомъ, который долженъ упорядочить и осмыслить событія и факты прошлой жизни человѣчества и представить ихъ въ вилѣ стройной картины развитія, тогда бы, дѣйствительно, ничего больше было не нужно. Но если законъ прошлаго развитія мы переносимъ въ будущее, если мы говоримъ, что и будущая исторія будетъ тоже развиваться прогрессивно, особенно если мы, какъ марксисты, дѣлаемъ изъ этого прогресса вещей практическій принципъ дѣятельности и утверждаемъ, что развитіе экономическихъ отношеній необходимо и безусловно приведетъ къ Zusammenbruch'у, а изъ этого Zusammenbruch'а, какъ фениксъ изъ пепла, возникнетъ соціалистическій строй,—тогда дѣло совершенно мѣняется.

Пусть мы на основаніи точнаго изученія прошлаго знаемъ, что дальнѣйшая исторія, если будетъ развиваться, то непремѣнно по тому самому желѣзному *закону* прогресса, который господствовалъ и во всей прошлой жизни. Но откуда же мы знаемъ, что она непремѣнно будетъ развиваться, т.-е. идти впередъ, *нарастать*? Вѣдь законъ, это — только пустая форма, это констатированіе того, что *при извѣстныхъ условіяхъ* происходятъ такія-то явленія, а если условій этихъ нѣтъ, то и явленій получиться не можетъ. Условіемъ дѣйствія закона прогресса, все равно въ какихъ бы формахъ мы его себѣ ни представляли, является нарастаніе жизни. Откуда же мы знаемъ, что жизнь въ будущемъ будетъ нарастать? На основаніи чего мы утвержда-

емъ, что Vorgeschichte непремѣнно *докатится* до Geschichte? Мы можемъ принять цѣликомъ *всѣ схемы* марксизма о законахъ развитія исторической жизни, но эти утвержденія о томъ, что запаса жизненныхъ силъ непремѣнно хватитъ на то, чтобъ докатить исторію до соціалистическаго строя, совершенно не выводимы изъ этихъ схемъ.

И въ жизни природы, и въ исторіи мы знаемъ слишкомъ много случаевъ, когда нарастаніе силъ происходитъ *только до опредѣленнаго пункта*, а затѣмъ силы идутъ на убыль. Въ Греціи нарастали жизненныя силы до IV вѣка, а потомъ началось всестороннее разложеніе; то же самое въ болѣе грандіозныхъ формахъ произошло въ Римѣ. Римъ и внутренно и внѣшне возросталъ приблизительно до III вѣка, а затѣмъ начались разложеніе и упадокъ до полной дряхлости и старческаго безсилія. Пришли варвары и заложили жизненныя основы для новаго нарастанія историческихъ силъ — общеевропейскаго. Но вѣдь запасъ варваровъ кончился, ихъ больше не явится, а съ каждымъ столѣтіемъ человѣчество все больше и больше изживаетъ опредѣленное количество жизненныхъ силъ, имѣющихся у него въ наличности. На основаніи чего же мы думаемъ, что въ перспективѣ у человѣчества не всеобщее одряхлѣніе, а, наоборотъ, возвратъ къ юношескому расцвѣту всѣхъ силъ?

Эмпирическихъ основаній у насъ нѣтъ никакихъ. Даже больше, эмпирія говоритъ какъ разъ противоположное. И если все же, вопреки очевидности, сторонники прогресса утверждаютъ это, то это дѣлается въ вопіющемъ противорѣчіи съ ихъ основными взглядами, на основаніи чистѣйшей *вѣры*. Они вѣрятъ, что начнется же когда-нибудь настоящая Geschichte, иначе Vorgeschichte не имѣетъ никакого смысла, и вѣрятъ въ это вѣрою „бретонской женщины“, т.-е. непреложно, но вмѣстѣ съ тѣмъ и безотчетно, не умѣя и не желая осмыслить факта своей вѣры. Самыя точныя и разработанныя представленія о прогрессѣ теряютъ всякое

значеніе или пріобрѣтаютъ полный смыслъ цѣликомъ въ зависимости отъ того, есть ли эта вѣра или нѣтъ. Если ея нѣтъ, если посредствомъ вѣры не дѣлается этого основного утвержденія, то все величественное зданіе прогресса разлетается въ прахъ. Будучи слѣпы на самый фактъ своей вѣры и принимая только нужныя для нихъ *слѣдствія* этого факта, сторонники обычнаго представленія о прогрессѣ впадаютъ въ некритическій догматизмъ, они не оправдываютъ и не осмысливаютъ основного своего утвержденія и черезъ это совершенно *безсильны* передъ тѣми возраженіями, которыя выставляютъ противъ прогресса скептики и, главное, *пессимисты*. Въ отношеніи послѣднихъ они занимаютъ такую же жалкую позицію, какую занимаютъ *наивные реалисты* въ отношеніи философскаго критицизма.

Основное утвержденіе о прогрессѣ можно сдѣлать только *вѣрою*, но сдѣлать это — значитъ вѣрою ощутить *смыслъ жизни*, т.-е. восчувствовать міръ невидимый, царство цѣлей и абсолютнаго Добра, восчувствовать, какъ дѣйствительность высшаго порядка, какъ такую реальность, въ сравненіи съ которой вся наша теперешняя жизнь только смутное блѣдное ожиданіе. Но ощутить міръ сверхчувственный и это свое прикосновеніе къ нему сдѣлать основнымъ утвержденіемъ своей жизни—это значитъ центръ жизни своей изъ относительнаго передвинуть въ Абсолютное. Такимъ образомъ безъ основного утвержденія всякія представленія о прогрессѣ—чистое недоразумѣніе, а съ этимъ утвержденіемъ, сознательно сдѣланнымъ, приходится прогрессъ цѣликомъ базировать на фундаментѣ вѣры,—вѣра же необходимо приводитъ къ признанію Абсолютнаго Начала, какъ центра и смысла жизни. Что это значитъ для правильнаго представленія о прогрессѣ, я выясню дальше.

III

Перехожу къ другимъ предпосылкамъ.

По обычнымъ представленіямъ о прогрессѣ — въ исторіи человѣчества прогрессивно развиваются знанія, смягчаются нравы, создается все болѣе и болѣе высокая и моральная культура и уменьшаются человѣческія страданія. Если бъ этого не было, то не было бы и прогресса. Это такъ, но можно ли и эти, какъ будто очевидные факты, констатировать средствами чистаго позитивизма, не вводя въ міровоззрѣніе свое нѣкоторыхъ абсолютныхъ элементовъ?

Прежде всего, что такое прогрессъ знаній? Конечно, не простое накопленіе ихъ, не количественное только увеличеніе. Астрологія существовала тысячи лѣтъ, въ теченіе которыхъ астрологическія „знанія“, конечно, увеличивались и росли, почему же никто не станетъ утверждать, что въ астрологіи съ халдейскаго періода до Среднихъ вѣковъ совершался *прогрессъ?* Конечно, потому, что простое количественное нарастаніе не есть качественное повышеніе. Качественное же повышеніе знаній бываетъ только тогда, когда въ нихъ нарастаетъ *познаніе*. Познаніе же можетъ расти только тогда, когда все больше и больше познается объектъ. Но познаваться объектъ можетъ только въ познаніи *объективномъ*, т.-е. такомъ, которое проникаетъ въ дѣйствительныя свойства предмета. Если же этого нѣтъ, тогда у насъ нѣтъ критерія, при помощи котораго мы могли бы съ логической убѣдительностью показать, что знанія въ XIX вѣкѣ стоятъ значительно выше, чѣмъ знанія въ вѣкъ Перикла.

Если все развитіе знаній съ V вѣка по XIX есть лишь накопленіе знаній „астрологическихъ“, т.-е. лишенныхъ внутренней цѣнности, тогда называть это накопленіе знаній прогрессомъ нѣтъ никакихъ основаній. Чтобы сказать, что *эта* система знаній (положимъ, критическая философія Канта), выше *той* системы знаній (положимъ, философія Платона),

нужно допустить заранѣе, что въ философскомъ изслѣдованіи познается объективная истина и прогрессъ знанія можетъ измѣряться только однимъ: все большимъ и большимъ *усвоеніемъ* этой объективной Истины. Почему, въ самомъ дѣлѣ, если взять законъ Конта, переходъ отъ религіозной и метафизической къ положительной стадіи—есть прогрессъ? Если на стадіи положительной истина объективная остается столь же неизвѣстною, какъ и на стадіи религіозной и метафизической, то, очевидно, послѣдняя стадія въ смыслѣ прогресса знанія не имѣетъ передъ ними *никакого* преимущества.

Если же признать, что въ историческомъ процессѣ человѣчествомъ, дѣйствительно, усвояется истина объективная, тогда остановиться на полудорогѣ нельзя. Ставить границы объективному знанію принципіально нельзя. Ибо это противорѣчиво логически и недопустимо морально. Если я позналъ объективно, т.-е. адэкватно, какую - нибудь часть объекта, то ничего не знать о всемъ цѣломъ объекта я уже не могу. Ибо если цѣлое однородно съ той частью, которую я позналъ, то я знаю не только часть, но и цѣлое; если же оно разнородно и потому по познанной части я не могу судить о непознанномъ цѣломъ, тогда и познаніе части является мнимымъ, ибо въ объективное опредѣленіе этой части входитъ и ея соотношеніе съ другими частями и съ цѣлымъ, и для того, чтобы познать эту часть объективно, мнѣ необходимо правильно познать это ея соотношеніе съ цѣлымъ, т.-е. узнать нѣчто и о цѣломъ, частью котораго она является.

Такимъ образомъ логическихъ границъ объективному знанію ставить нельзя. Препятствія здѣсь чисто-психологическаго характера. Кромѣ того, можно ли морально успокоиться на частичномъ познаніи? Положимъ, я позналъ объективно, что на какой-нибудь удаленной звѣздѣ имѣются элементы натрія. Это я знаю навѣрное, безусловно, а на

всѣ вопросы, о которыхъ болитъ моя совѣсть, безъ разрѣшенія которыхъ безсмысленной, ненужной и безцѣльной мнѣ представляется вся жизнь Вселенной, я не имѣю никакого отвѣта. И вотъ совершается „прогрессъ“ въ знаніи о звѣздахъ, удаленныхъ отъ насъ на милліарды верстъ, а о себѣ, о душѣ нашей и о запросахъ совѣсти нашей—знанія не растутъ и не становятся достовѣрнѣе. О томъ, безъ чего безсмысленна наша жизнь — мы не узнаемъ ничего, о томъ же, что имѣетъ значеніе только какъ подчиненная часть, при условіи, что главный вопросъ разрѣшенъ, мы кое-что узнаемъ. О какомъ же прогрессѣ въ знаніяхъ можетъ быть тогда рѣчь? Можно ли про человѣка, у котораго ракъ, сказать, что онъ выздоравливаетъ, что въ его физическомъ состояніи совершается прогрессъ, если у него заживаетъ какая-нибудь царапинка, случайно имъ полученная, а ракъ, отъ котораго онъ умретъ, остается въ прежнемъ неизлѣчимомъ своемъ состояніи? А между тѣмъ говорить о прогрессѣ знаній въ то время, когда въ главныхъ вопросахъ жизни и совѣсти мы остаемся такими же слѣпыми и незнающими, какими были люди три тысячи лѣтъ тому назадъ, и никакія самыя крупнѣйшія открытія въ области частныхъ наукъ нисколько не увеличиваютъ нашего знанія объ этомъ главномъ,—это значитъ называть заживленіе царапинки прогрессомъ, въ то время какъ ракъ остается неизлѣчимымъ. Очевидно, и морально успокоиться на частичномъ познаніи мы не можемъ.

Для того, чтобы мы имѣли и моральное и логическое право говорить о дѣйствительномъ *прогрессѣ знанія*, для этого необходимо, чтобъ это знаніе было, во-первыхъ, *объективнымъ*, а во-вторыхъ, чтобы оно по *содержанію* своему было такимъ, которое бы удовлетворяло самымъ насущнымъ запросамъ нашего духа, отвѣчало на главные и мучительнѣйшіе вопросы жизни и дѣлало насъ знающими главное и существенное, а не только второстепенное и несущественное.

Это значитъ въ прогрессѣ знанія должно увеличиваться познаніе всеобъемлющей Истины объективной, и это познаніе должно все болѣе осмысливать нашу жизнь. Но для этого нужно, чтобъ Истина эта была не пустымъ несуществующимъ мѣстомъ, а безусловной Реальностью, обладающей полнотой Бытія, безконечнымъ источникомъ Жизни и смысла. Но признать это—значитъ признать Бога Живого и съ почвы относительнаго цѣликомъ опять передвинуться въ Абсолютное. Опять-таки, что это значитъ для правильнаго представленія о прогрессѣ—я покажу дальше.

IV.

Теперь скажу нѣсколько словъ о прогрессѣ въ области моральной и прогрессѣ въ смыслѣ уменьшенія страданій. Здѣсь обычныя представленія о прогрессѣ всего болѣе поверхностны и часто возмутительны по своему беззастѣнчивому игнорированію вопіюще дѣйствительныхъ фактовъ. Впрочемъ, эта сторона болѣе другихъ ясна для общаго сознанія, и я остановлюсь на одномъ. Во-первыхъ, можно считать несомнѣннымъ, что если прогрессивно растутъ только внѣшняя культура и техника, а человѣчество въ моральномъ отношеніи не прогрессируетъ, а падаетъ все ниже и ниже, и страданія его не уменьшаются, а только принимаются новыя, болѣе острыя формы,—тогда прогрессъ есть иллюзія. Во-вторыхъ, можно считать несомнѣннымъ, что жизнь, если ее брать только въ эмпирическихъ ея проявленіяхъ, не даетъ никакихъ основаній считать, что прогрессъ въ этихъ отношеніяхъ дѣйствительно совершается. Я не привожу уже основаній „противъ“, я говорю, что основаній „за“ нѣтъ никакихъ. Учесть сумму страданій въ наше время и сравнить ее съ суммой страданій въ какую-нибудь другую эпоху для добросовѣстно мыслящаго чесовѣка нѣтъ никакой возможности. Здѣсь мы имѣемъ дѣло съ реальностями, не поддающимися никакому учету.

Люди различной моральной высоты страдаютъ различной мѣрой страданій. Кто страдалъ больше: Гаршинъ и Чеховъ, или цѣлыя тысячи упитанныхъ сытыхъ людей? Или, кто страдалъ больше: всѣ люди вмѣстѣ взятые или Тотъ, Кто принялъ въ душу Свою всѣ страданія міра, у Кого отъ боренія и муки выступилъ кровавый потъ на челѣ? Можно не вѣрить въ Христа, какъ въ Бога, но всякій долженъ признать, что въ Геѳсиманскомъ саду и на Голгоѳѣ открылась такая *бездна* страданія, которой не было раньше и которой *больше* ужъ не было.

Отвѣтить на эти вопросы, основываясь на знаніи внѣшнемъ, абсолютно нельзя.

И если, несмотря на все зло, которое господствуетъ въ жизни и которое видимо вовсе не уменьшается, несмотря на растущую проституцію, сифилисъ, вырожденіе и проявленіе сатанинскихъ глубинъ, находятся люди, которые говорятъ, что прогрессъ совершается въ области морали и въ мірѣ растетъ Добро, то нужно людей, говорящихъ такъ, рѣзко раздѣлить на двѣ категоріи: *на слѣпыхъ и глухихъ*, которые не видятъ зла жизни и не слышатъ стоновъ страдающихъ, и на тѣхъ, кто видитъ зло, кто слышитъ стоны, кто чувствуетъ ужасы жизни и кто тѣмъ не менѣе не искушается „видимымъ господствомъ зла, подвигомъ вѣры ощущая невидимую силу Добра“. Но эти люди могутъ видѣть зло жизни и не приходить въ отчаяніе только потому, что, видя это, они видятъ и нѣчто другое: сверхъэмпирическимъ путемъ они знаютъ, что жертвой Христовой міръ искупленъ, и мистически чувствуютъ, что исторія міра — это *органическій* процессъ, и какъ бы зло ни торжествовало въ промежуточныхъ фазахъ его, конецъ, къ которому придетъ онъ — будетъ уже окончательной, полной и вѣчной побѣдой Добра. Такіе люди имѣютъ право говорить о прогрессѣ Добра, т.-е. о поступательномъ шествіи человѣчества къ этой побѣдѣ, но кто въ это не вѣритъ, въ устахъ того слова о

прогрессѣ есть или слащаво-пошлыя утѣшеньица, или самодовольное закрываніе глазъ.

Такимъ образомъ прогрессъ морали еще болѣе, чѣмъ прогрессъ знаній, можетъ базироваться только на признаніи *абсолютныхъ началъ*. Я могъ бы продолжать анализъ дальше. Но и сказаннаго уже достаточно, чтобъ утвердить окончательно такое положеніе: анализъ предпосылокъ обычныхъ представленій о прогрессѣ показываетъ, что всякое положительное утвержденіе о прогрессѣ покоится на скрытомъ признаніи абсолютныхъ началъ.

Эти предпосылки въ обычныхъ представленіяхъ о прогрессѣ являются предпосылками *догматическими*. Онѣ не только не вытекаютъ изъ основъ общаго міровоззрѣнія тѣхъ, кто ихъ дѣлаетъ, но даже самымъ рѣзкимъ образомъ имъ противорѣчатъ. Абсолютному нѣтъ мѣста въ міровоззрѣніи позитивномъ. Позитивистъ не можетъ признать Абсолютнаго. И положеніе позитивизма, базирующаго наиболѣе цѣнныя и центральныя идеи свои на Абсолютномъ, есть положеніе внутренно неустойчивое и фальшивое.

Спрашивается: если того, что въ этихъ предпосылкахъ утверждается—нѣтъ, если допущенія эти произвольны и иллюзорны, что тогда получается?

Прогрессъ знаній есть простое верченіе въ бѣличьемъ колесѣ. Изъ знаній не вырастаетъ *познанія*. Приближенія къ Истинѣ быть не можетъ, ибо истины нѣтъ; значитъ, въ развитіи знаній развивается только *самообманъ*. Прогрессивный ростъ знаній есть прогрессивный ростъ *заблужденія*.

Прогрессъ морали есть самая жестокая клевета на дѣйствительность. Эмпирія вся, во всѣхъ частяхъ своихъ громко свидѣтельствуетъ, что только самодовольство и сытость, только безжизненный отвлеченный умъ могутъ говорить о какомъ-то мнимомъ уменьшеніи страданій на земномъ шарѣ.

Наконецъ, *субъектъ прогресса*,—человѣчество обращается въ жалкій разсыпающійся комочекъ прѣющихъ личинокъ.

Личинка сегодня есть, живетъ, „прѣетъ“, копошится вмѣстѣ съ другими личинками въ общемъ комочкѣ, а завтра оторвется отъ него, исчезнетъ, и *всякія* связи съ комочкомъ прекращаются, а комочекъ въ цѣломъ будетъ копошиться и прѣть немного больше, чѣмъ отдѣльная личинка, не 5—6 *десятковъ*, а 5—6 *тысячъ* лѣтъ. Но предъ лицомъ Вѣчности и этотъ срокъ—*ничтожность*. И тысячи лѣтъ пробѣгутъ въ свое время, и все человѣчество такъ же безсильно должно будетъ исчезнуть съ лица земли, какъ безсильно исчезаетъ отдѣльная человѣческая особь. А если субъектъ прогресса такъ неустойчивъ, такъ тлѣненъ, такъ безсиленъ и только феноменаленъ, то о какомъ же прогрессѣ можетъ быть рѣчь? Прогрессъ, если бы и былъ реальнымъ, то при отсутствіи устойчивости въ субъектѣ становится совершенно безрезультатнымъ. Можно ли даже самою драгоцѣнною влагой наполнить сосуды, въ которыхъ нѣтъ дна?

Такимъ образомъ, или сознательное принятіе всѣхъ предпосылокъ и допущеній,—тогда признаніе правъ Абсолютнаго, или же мы подходимъ вплотную къ стѣнѣ. Нѣтъ абсолютнаго, такъ *нѣтъ и прогресса*. Безъ объективной основы вѣра въ прогрессъ есть самая плоская и мерзкая вѣра, ибо игнорируетъ *трагедію міра*, и въ то же время самая некритичная, самая наивная и самая фантастическая вѣра, ибо не принимаетъ во вниманіе *дѣйствительности*.

Нужно или отказаться отъ этихъ идей, или посмотрѣть Абсолютному прямо въ глаза. Христіанское представленіе о прогрессѣ тѣмъ больше всего отличается отъ обычнаго, что христіанство дышитъ и живетъ Абсолютнымъ. Оно все Имъ проникнуто. Богъ есть начало, середина и конецъ христіанства. Все въ Немъ, все для Него и все черезъ Него. И потому то, что въ обычныхъ представленіяхъ о прогрессѣ является только догматическими предпосылками, въ которыхъ стыдятся и боятся сознаться,—то въ христіанствѣ ставится во главу угла, осмысливается цѣлостнымъ міросозер-

ціемъ и ставится въ тѣснѣйшую связь со всѣми сторонами жизни.

Это радикально мѣняетъ дѣло.

V.

Въ идеѣ прогресса нужно различать *три* стороны: *что* прогрессируетъ, *кто* прогрессируетъ и *какъ* прогрессируетъ.

Для всѣхъ этихъ трехъ сторонъ рѣшительное признаніе Абсолютнаго имѣетъ громадное значеніе.

Что прогресса заполняется совершенно новымъ смысломъ, потому что въ позитивномъ пониманіи прогресса нарастаніе какихъ бы то ни было цѣнностей — есть процессъ отрицательной, дурной, по выраженію Гегеля, безконечности. Увеличивается безъ конца то, что имѣется въ наличности. Но это увеличеніе никогда не можетъ привести къ состоянію *завершенному*. Всегда движеніе впередъ обусловливается *недостаткомъ, отсутствіемъ* въ достаточномъ количествѣ того, что является содержаніемъ прогресса. Революція политическая или соціальная—вслѣдствіе гнета, вслѣдствіе *невозможности* жить при старомъ строѣ. Революція въ искусствѣ — вслѣдствіе того, что старыя формы искусства исчерпались, *потеряли* свою силу и жизненность и уже *не питаютъ*. Революція въ области мысли—вслѣдствіе того, что старыя формы представленій омертвѣли, обратились въ схемы, жизнь не покрывающія, *стали давить*. Такимъ образомъ движеніе впередъ происходитъ вслѣдствіе *отталкиванія отъ стараго*, а не подъ воздѣйствіемъ ясно сознаннаго *идеала будущаго*. Ибо *идеала* будущаго быть не можетъ, если будущее по существу идеальнымъ быть не можетъ.

При христіанскомъ же пониманіи прогресса нарастаніе цѣнностей есть процессъ усвоенія *положительной* безконечности. Абсолютная полнота бытія, Божество, сходитъ на

землю, принимаетъ зракъ рабій, вочеловѣчивается, и этимъ человѣчество возводится на новую высшую и *абсолютную* ступень бытія. Феноменальное ноуменализируется, тлѣнное пронизывается Вѣчностью, человѣческое — обожествляется. Законы міра сего, весь природный строй побѣждаются, и въ освобожденіи отъ нихъ, въ новой землѣ Царствія Божія человѣкъ обрѣтаетъ истинную *свободу* свою. Всему, что здѣсь совершается, ставится абсолютная и достижимая цѣль. Въ области нарастанія знаній—познаніе истины лицомъ къ лицу, *существенное ея усвоеніе;* въ области искусства — проникновеніе въ реально-существующіе міры иные и воплощеніе ихъ въ нашей земной дѣйствительности: реальное *преображеніе* безобразнаго настоящаго въ *абсолютную Красоту грядущаю.* Наконецъ, въ области морали—не неопредѣленное самосовершенствованіе, а становленіе святыми, *существенное усвоеніе святости Бога.*

Въ сравнднии съ этими безконечными горизонтами христіанскаго пониманія прогресса горизонты позитивнаго пониманія становятся узкими, сѣрыми, тѣсными и мѣщанскими. Кто разъ отвѣдалъ опьяненіе христіанской надеждой на будущее, для того пошлостью вѣетъ отъ плановъ всѣхъ безумныхъ строителей Вавилонской башни! Кто разъ восчувствовалъ грядущую свою свободу на новой землѣ, тотъ ни на какія, самыя утонченныя клѣтки этой земли ужъ не согласится. Душно сидѣть въ комнатахъ, когда „выставляются первыя оконныя раны". Хочется на просторъ, на свободу весенняго дня! Такъ и христіанамъ душно, подъ темными сводами настоящаго, вся душа ихъ въ грядущемъ; и это грядущее въ тайникахъ сердца для нихъ уже настоящее. Только соприкасаясь въ глубинахъ своего духа съ тѣмъ, что космически *будетъ*, а онтологически вѣчно *есть*,—можно заполнить истиннымъ содержаніемъ *христіанскую* идею прогресса.

VI.

Вторая сторона прогресса—это *кто* прогрессируетъ. Позитивное пониманіе прогресса остановилось на томъ, что „съ верхнихъ 10 тысячъ“ распространило область дѣйствія прогресса на всю массу человѣчества. Соціализмъ поставилъ дилемму: или прогрессъ чепуха, или же въ него должны войти народныя массы. Пріобщеніе къ прогрессу народныхъ массъ стало практической цѣлью соціализма. Но у всякаго предмета помимо ширины есть глубина. Соціализмъ расширилъ область дѣйствія прогресса, но *углублять* ее и не думалъ. А между тѣмъ безъ углубленія что получается?

Субъектомъ прогресса не можетъ быть отдѣльная личность, ибо она преходяща. Смерть, уничтожая личность, вытаскиваетъ изъ-подъ прогресса одну точку опоры за другой. Личность сегодня есть, а завтра ее уже нѣтъ, а если бъ и прогрессъ былъ только сегодня, а завтра его бы не стало, то онъ обратился бы въ пустое ничто, въ самую жалкую вещь. Итакъ, субъекта прогресса нужно искать въ чемъ-то гораздо болѣе устойчивомъ, чѣмъ отдѣльная личность. Этимъ „устоемъ“ можетъ явиться только то цѣлое, частью котораго является отдѣльная личность.

„Что же такое это цѣлое при позитивномъ пониманіи? Въ какомъ видѣ оно должно мнѣ представиться, если я захочу опредѣлить его объективно? Одно несомнѣнно: если я, умирая, теряюсь безслѣдно, то въ такомъ же точно положеніи находятся и *всѣ* люди. Всѣ, умирая, теряютъ связь съ этимъ цѣлымъ и отрываются отъ него. Въ чемъ же тогда состоитъ это цѣлое? Допустить, что не всѣ находятся въ такомъ положеніи, какъ я, я не могу. Другіе могутъ находиться въ иномъ положеніи, чѣмъ я, лишь при одномъ условіи: если они будутъ иной *природы*, чѣмъ я, если они будутъ безсмертными въ то время, какъ я буду смертенъ. Но это—нелѣпость.

Въ такомъ случаѣ изъ чего будетъ слагаться *цѣлое*? Если цѣлое представлять въ видѣ простой ариѳметической *суммы* всѣхъ отдѣльныхъ человѣческихъ жизней, то получается двойное затрудненіе: во-первыхъ, изъ суммы разрозненныхъ частицъ самопроизвольно цѣлаго получиться не можетъ. Нуженъ связующій центръ, нужна посторонняя частямъ этимъ *сила*, которая бы множество ихъ слила въ единство; во-вторыхъ, каждая человѣческая жизнь, обрываясь со смертью, переходитъ въ ничто. Если это цѣлое состоитъ только изъ жизней, обрываемыхъ смертью, тогда значитъ эта сумма — есть сумма нулей, а сумма нулей, изъ какого множества она бы ни состояла—равна *только нулю*. Такимъ образомъ, если со смертью для меня порываются всѣ связи съ цѣлымъ, то цѣлаго, которое могло бы составиться только изъ такихъ человѣческихъ жизней, какъ моя, вовсе и нѣтъ. При такомъ допущеніи цѣлое, изъ-за котораго я долженъ жить и которымъ должна быть оправдана моя смерть, есть *пустое ничто*, т.-е. ни жизнь моя, ни смерть моя *такой* идеей цѣлаго осмыслена быть не можетъ.

Цѣлое становится цѣлымъ при допущеніи, что оно не механическая сумма отдѣльныхъ частей, отдѣльныхъ жизней, а живой *организмъ*, обладающій своимъ особымъ центромъ жизни, объединяющимъ въ себѣ отдѣльные проблески жизни во всѣхъ формахъ существованія. Къ этой мысли необходимо приводитъ логика. Характерно къ ней пришелъ самъ отецъ позитивизма О. Контъ въ своемъ ученіи о человѣчествѣ, какъ о *единомъ существѣ*. Но можно ли ограничиться однимъ этимъ признаніемъ? Если я, умирая, навсегда отрываюсь отъ жизни этого цѣлаго, и если всѣ люди подобно мнѣ, умирая, отрываются отъ жизни этого цѣлаго, тогда цѣлое это, единое великое существо является *трансцендентнымъ* въ отношеніи людей. Но трансцендентное людямъ—не можетъ быть тѣмъ цѣлымъ, *органической* частью, въ которое входятъ люди. Такое цѣлое можетъ существо-

вать внѣ и безъ людей, но оно будетъ цѣлымъ только въ отношеніи себя, а для людей цѣлымъ оно явиться не можетъ. Ибо люди входятъ въ него не какъ части, органически необходимыя, а какъ случайные элементы, которые могутъ быть, а могутъ и не быть. Чтобъ составлять необходимую часть въ жизни этого Единаго Цѣлаго, я долженъ быть связанъ съ нимъ не случайными связями, а органически необходимыми. Но такъ связанъ я могу быть лишь въ одномъ случаѣ, *если умирая*, я связи съ этимъ цѣлымъ не теряю, *если смерти*, какъ уничтоженія моей личной жизни, *не существуетъ*".

Но и на этомъ остановиться нельзя. Если я, умирая, т.-е. выходя изъ предѣловъ нашего міра, связи съ цѣлымъ не теряю,—очевидно, это цѣлое должно быть тоже *за предѣлами* нашего міра, т.-е. оно должно быть сверхъэмпиричнымъ, нуменальнымъ Существомъ. Но оно, какъ мы видѣли, не можетъ быть и трансцендентнымъ въ отношеніи людей, находящихся въ земныхъ условіяхъ, оно должно быть *имманентнымъ* міру. Итакъ, у этого Единаго Существа, подобно отдѣльной человѣческой личности, должно быть два Лика: ноуменальный и эмпирическій. Двѣ формы существованія—трансцедентное и имманентное. Нужно ли говорить, что этимъ самымъ мы подошли къ христіанскому ученію о *Церкви?* Церковь мистическая—это ноуменальное, запредѣльное существо,—это невѣста Христова, Церковь воинствующая—это то же самое Существо, но имманентное міру, реализующееся въ немъ, борющееся со стихіями дробности и хаоса и постепенно ихъ одолѣвающее.

Такимъ образомъ въ субъектѣ прогресса христіанское пониманіе рѣшительно подчеркиваетъ *абсолютные* элементы: истиннымъ носителемъ прогресса можетъ быть только безсмертная личность человѣка. Своимъ безсмертіемъ и своей ноуменальной природой входящая составнымъ элементомъ въ Существо высшаго порядка,—въ Цѣлое міра—въ Церковь.

VII.

Теперь перейдемъ къ третьей сторонѣ,— къ христіанскому *какъ* прогресса.

Въ первыхъ двухъ сторонахъ христіанское пониманіе отличалось отъ позитивнаго не очень рѣшительно. Въ отношеніи содержанія и субъекта прогресса въ этихъ двухъ пониманіяхъ есть много точекъ соприкосновенія, есть своего рода параллелизмъ. Прогрессъ знаній, прогрессъ внѣшней и внутренней культуры, демократизація всѣхъ культурныхъ цѣнностей — это христіанскимъ пониманіемъ можетъ быть принято отчасти въ томъ видѣ, въ какомъ оно существуетъ въ пониманіи позитивномъ. Больше того, тутъ христіанское пониманіе многое *заимствуетъ* у пониманія позитивнаго. Беретъ у него, какъ нѣчто безспорное; конечно, остается коренная и принципіальная разница въ истолкованіи.

Въ отношеніи же третьей стороны между пониманіемъ позитивнымъ и пониманіемъ христіанскимъ лежитъ глубочайшая непереходимая пропасть. Между христіанскимъ *какъ* и позитивнымъ *какъ* прогресса нѣтъ ни малѣйшаго параллелизма. Тутъ главное и частности, общее и детали—діаметральныя *противоположности*.

Въ христіанскомъ *какъ* прогресса необходимо различить два ряда утвержденій, отвѣчающихъ на два вопроса: а) какъ, какимъ образомъ возможенъ прогрессъ, или что является его объективной основой, его субстратомъ? б) Какъ, т.-е. *какими путями* прогрессъ совершается, или, другими словами, каковы *формы* его совершенія?

Развивать первый рядъ утвержденій въ данную минуту нѣтъ надобности. Ихъ нужно только отмѣтить. Это центральныя идеи и христіанской религіи и христіанскаго міровоззрѣнія. Это основное для всего христіанства признаніе *Богочеловѣчества* Христа.

Ни о какомъ существенномъ усвоеніи истины не могло бы быть рѣчи, если бъ Истина эта, въ Себѣ существующая, не шла *навстрѣчу* ищущему соединенія съ Ней человѣку, если бъ Она *не давала* Себя усвоять, не *открывалась* бы людямъ тогда, когда люди порываются къ ней. Если бъ этого не было, *жажда* познанія Истины, до какой бы степени она ни возрастала, всегда бы оставалась жаждой, никогда бы не находила своего удовлетворенія. Такимъ образомъ усвоенія Истины не могло и не можетъ быть безъ *откровенія*.

Ни о какомъ существенномъ *усвоеніи святости* не можетъ быть рѣчи, если человѣкъ замкнутъ въ темницу своихъ сознательныхъ и безсознательныхъ, но *только субъективныхъ* силъ. Опредѣленная данность опредѣленныхъ и потому всегда ограниченныхъ силъ замыкала бы въ такомъ случаѣ человѣка въ *магическій, т.-е. непереходимый кругъ* его природныхъ способностей и никогда бы изъ человѣка средняго не могло бы получиться святого. Никогда бы до святости возрастать нельзя было, если бы въ этомъ процессѣ роста не было бы усвоенія *объективнаго Добра*. Но святость только количественно отличается отъ всякаго *моральнаго* состоянія. Не могло быть *никакого моральнаго* роста, если бъ внутренній человѣкъ не дышалъ атмосферой *Трансцендентнаго*

Наконецъ, что самое главное, уничтоженіе страданій, объективная побѣда надъ Зломъ міра, освобожденіе изъ-подъ власти косныхъ, жестокихъ и злыхъ законовъ природнаго строя, вся надежда на грядущій золотой вѣкъ универсальной, все примирившей гармоніи— это все зиждется на Христовыхъ страданіяхъ. Всѣ надежды, всѣ чаянія, вся наша радость, вся вѣра въ грядущее—все вытекаетъ отсюда. Не будь искупленія, не будь Голгофы, все превратилось бы въ «чортовъ водевиль». Все полетѣло бы «вверхъ тормашками»; идея прогресса превратилась бы въ такую пошлость и гадость, отъ которой бы долженъ краснѣть всякій

мало-мальски чуткій человѣкъ. Возвратъ къ радости, къ святости, къ красотѣ сталъ возможенъ только послѣ слова: «Свершилось!...» Поворотъ отъ грѣха, отъ кошмарныхъ ужасовъ темнаго и злого хаоса, истинное освобожденіе изъ-подъ власти всеобщаго рабства, истинный и единственный *κάθαρσις* міровой трагедіи—въ Геѳсиманскомъ саду и Голгоѳѣ. Второе твореніе міра, созданіе «новой земли» произошло тамъ. А безъ новой земли намъ некуда было бы идти; безъ этой цѣли, лежащей впереди человѣчества, не могло быть никакого движенія впередъ. Міровая трагедія безъ своего *κάθαρσις'а* превратилась бы въ безысходный кошмаръ. Вся жизнь, вся исторія, весь міръ полетѣлъ бы въ зіяющую *дыру* и все провалилось бы, *сгнило* въ безднѣ небытія.

Позитивное пониманіе, обходящее эту сторону, замалчиваетъ одинъ изъ самыхъ коренныхъ вопросовъ въ проблемѣ прогресса. Вмѣсто устойчиваго фундамента оно базируется *на пустотѣ*. Ибо развѣ не пустота та *наивно-оптимистическая* вѣра въ человѣка, на которой хочетъ утвердить возможность прогресса позитивизмъ? Вѣрить въ эмпирическаго человѣка—эту неминуемую добычу червей, этого вырождающагося садострастника въ худшемъ случаѣ, а въ лучшемъ *безсильнаго мечтателя* — это пошлая сантиментальность, тупое недомысліе.

Этотъ пунктъ уже намѣчаетъ ясную раздѣлительную черту между позитивнымъ пониманіемъ прогресса и христіанскимъ. Слѣдующій пунктъ еще важнѣе, еще характернѣе.

VIII.

Какъ, какими путями совершается прогрессъ?—вотъ вопросъ поистинѣ кардинальный и основной. Своеобразіе христіанскаго пониманія прогресса выражается въ отвѣтѣ на этотъ вопросъ. Hier ist der Hund begraben!

Необходимое принятіе абсолютныхъ предпосылокъ, о которыхъ мы говорили выше, будучи осознано до конца, радикально измѣняетъ обычныя позитивныя представленія о прогрессѣ на качественно новыя и другія.

Признать Абсолютное центромъ, — это значитъ *Вѣчное* сдѣлать цѣлью дѣятельности, протекающей *во времени, безусловное* стараться воплотить въ *относительномъ, безконечное* осуществить въ *конечномъ*. Говорить это—значитъ: или говорить явную несообразность, или утверждать вещи, отъ которыхъ должны перевернуться всѣ представленія объ исторіи. Понятіе Вѣчнаго, безусловнаго и безконечнаго, съ одной стороны, и понятіе Временнаго, относительнаго и конечнаго—съ другой—принципіально *антиномичны*. Сколько бы мы ни продолжали время, сколько бы ни нанизывали столѣтія на столѣтія, отъ этого *Вѣчности* въ плоскости временнаго никогда не получится. Сколько бы конечныхъ и относительныхъ вещей мы ни складывали вмѣстѣ, сколько бы ни увеличивали ихъ повтореніями и видоизмѣненіями безъ конца, — отъ этого безусловнаго и безконечнаго въ плоскости относительнаго и конечнаго никогда не получится. Конечное можетъ расти безъ конца, но никогда отъ безконечнаго увеличенія конечной величины не получится актуальной, положительной безконечности. [1]). Другими словами, количественное увеличеніе, взятое само по себѣ, никогда не дастъ качественнаго измѣненія. Непрерывное развитіе конечныхъ началъ никогда не приведетъ къ воплощенію безконечнаго. Значитъ, воплощеніе абсолютныхъ началъ въ относительномъ, Вѣчнаго въ временномъ невозможно въ такомъ процессѣ развитія временнаго и конечнаго, основной

---

[1]) О положительной безконечности и о понятіи прерывности см. важныя и глубокія статьи П. А. Флоренскаго: „О символахъ безконечности“ Новый путь, 1904, IX, „Объ одной предпосылкѣ міровоззрѣнія“ „Вѣсы“, 1904, IX и отчасти „О типахъ возрастанія“. Богосл. Вѣстникъ, 1906.

чертой котораго является *непрерывность*. Значитъ нужно признать: или воплощеніе Абсолютнаго въ мірѣ конечномъ— есть невозможность и пустая мечта, или же нужно признать, что процессъ развитія конечнаго совершается съ *перерывами*, что процессъ есть движеніе не непрерывное, а *прерывное*.

Но что значитъ понятіе прерывнаго въ данномъ случаѣ? Неужели оно такъ значительно, важно и рѣшительно? Неужели отъ него мѣняется все?

Прерывное развитіе — это значитъ такое развитіе, въ которомъ сочетается два ряда процессовъ: — процессовъ непрерывныхъ и процессовъ прерывныхъ. Первые, будучи по существу эмпирическими, подчиняются условіямъ времени и пространства, обусловлены закономъ причинности, принадлежатъ „нашему“ *феноменальному* міру. Они растутъ, развиваются, зрѣютъ, и *законъ* ихъ роста понятенъ эмпирическому уму, раціоналенъ, позитивенъ, естественъ. Процессы же прерывные какъ разъ обратны; они — продуктъ иного, нуменальнаго міра. Врѣзываясь въ процессы естественные, они ихъ прерываютъ, переводятъ на качественно новую ступень съ тѣмъ, чтобъ съ этой ступени до *извѣстнаго* пункта процессъ развивался опять непрерывно. Эти перерывы ирраціональны, сверхпозитивны, мистичны. Каждый перерывъ—это та реальная, въ предѣлахъ нашего міра лежащая точка, гдѣ *два* міра: міръ „этотъ“ и „тотъ“, міръ сущаго и существующаго, міръ абсолютной свободы и міръ причинной обусловленности соприкасаются въ реальномъ взаимодѣйствіи. И это соприкосновеніе, какъ огнь палящій, сжигаетъ всю шелуху естественнаго развитія, а подлинно цѣнное этого процесса, обогащаясь соприкосновеніемъ съ „мірами иными“, питаясь ими, продолжаетъ дальнѣйшій свой ростъ. Ирраціонально твореніе міра, ирраціонально появленіе органическаго въ неорганическомъ, появленіе сознанія въ органическомъ, появленіе самосознанія въ сознающемъ,

наконецъ, рожденіе истиннаго и единственнаго Сверхчеловѣка по природѣ своей, Іисуса Христа — въ человѣчествѣ; ирраціональны рожденіе внутренняго человѣка въ каждомъ изъ насъ, рожденіе, дѣлающее насъ, членовъ естественнаго человѣчества, членами мистическаго Богочеловѣчества — Церкви. Все это—*перерывы* въ развитіи мірового существованія.

Нужно ли говорить, насколько допущеніе прерывности въ историческомъ развитіи человѣчества измѣняетъ всѣ взгляды и представленія? Если допущеніе перерывовъ критически обосновано, если каждый перерывъ обозначаетъ взаимодѣйствіе двухъ міровъ, т.-е., другими словами, перерывъ *естественныхъ* процессовъ *сверхъестественными* моментами, — тогда *чудо*, таинственное вмѣшательство высшихъ силъ становится составнымъ и *необходимымъ элементомъ жизни*. Бауръ, Штраусъ, Вейцеккеръ, Ренанъ,—вся библейская критика, догматически устраняютъ прерывность, не хотятъ принять чуда въ его высшей осмысленности и необходимости,—вотъ почему такъ безконечно плоски, наивны и недостаточны тѣ quasi-критическія изложенія библейскихъ или евангельскихъ событій, которыя дѣлаются въ такъ называемыхъ научныхъ изслѣдованіяхъ. Все было бы такъ, какъ пишутъ они, если бы исторія была процессомъ замкнуто-непрерывнымъ, и ничего не остается изъ ихъ утвержденій, вся критичность ихъ изобличается въ догматичности, если жизнь, какъ мы показали, можетъ быть мыслима только какъ процессъ *прерывный*.

И если въ въ оцѣнкѣ прошлаго такъ рѣшительно ошибается позитивное пониманіе, то не должно ли оно ошибаться еще болѣе въ своихъ представленіяхъ о будущемъ? Отвѣчая на это, я перехожу къ послѣднему пункту доклада.

IX.

Понятіе прерывности, приложенное къ идеѣ прогресса, показываетъ, что формы развитія человѣчества вовсе не такъ просты, идилличны и прямолинейны, какъ это думаетъ позитивное пониманіе. Нѣтъ, истинными и существенными толчками впередъ были тѣ величайшія *грозы и революціи духа*, тѣ *взрывы энтузіазма и вѣры*, когда эмпирическое и посюстороннее, бушуя, вздымалось столь высоко, что достигало высотъ ноуменальнаго, потусторонняго міра и, заражаясь *его* энергіей, переворачивало въ нашемъ мірѣ все вверхъ дномъ.

Позитивное пониманіе, связанное своими основными принципами, будущее человѣчества, дальнѣйшее поступательное шествіе его—можетъ представлять только въ тѣхъ формахъ, въ какихъ оно совершалось до сихъ поръ. Линія развитія человѣчества, всегда непрерывная, будетъ и дальше *себя* продолжать, никогда не можетъ преобразиться въ иныя формы существованія, вдругъ оборвавшись, перевести человѣчество въ *иныя измѣренія*. Изъ этого нашего нуднаго, злого, страдающаго міра, находящагося въ рабствѣ у Времени и Смерти, дробнаго, хаотичнаго, всегда коснаго и несвободнаго—никакія дальнѣйшія фазы прогресса никуда вывести насъ не могутъ. Будетъ осуществленъ соціализмъ, настанетъ царство экономической справедливости, можетъ быть, всечеловѣческой солидарности, но міръ всегда останется *Гробомъ*, ибо всегда въ немъ будутъ гнить умирающіе, всегда останется *Тюрьмой*, ибо въ ней будутъ сидѣть въ „свободномъ“ ожиданіи обреченные Смерти; чѣмъ состояніе это лучше состоянія „троглодитовъ“—я не знаю; знаю только, что иныхъ перспективъ нѣтъ для позитивнаго пониманія [1]).

Иныя перспективы открываются въ христіанствѣ.

---

[1]) Объ этомъ подробнѣе въ статьѣ „Соціализмъ и проблема свободы“.

Въ христіанскомъ пониманіи прогресса прошлое и настоящее представляется процессомъ, въ которомъ съ высшей, ирраціональной телеологичностью взаимодѣйствуютъ двѣ формы развитія: прерывная и непрерывная. Сообразно съ этимъ и будущее принимаетъ совершенно исключительныя, „безумныя“ для всякаго „эллина“ формы.

Процессъ, въ которомъ непрерывное переплетается съ прерывнымъ, даже въ этомъ своемъ ирраціональномъ видѣ не можетъ быть мыслимъ *непрерывнымъ*, т.-е. безконечнымъ. Ибо если бъ онъ былъ непрерывнымъ, тогда главенствующей, опредѣляющей и въ концѣ-концовъ существенной чертой его была бы *непрерывность*, а не *прерывность*. Но этого допустить мы не можемъ, ибо изъ всего сказаннаго выше слѣдуетъ, что или прогресса нѣтъ, или же онъ есть усвоеніе Абсолютнаго. Это Абсолютное должно являться по самому существу дѣла главнымъ, и разъ усвоеніе Абсолютнаго можетъ быть процессомъ только непрерывнымъ, то значитъ прерывность этого процесса первенствуетъ надъ его непрерывностью. Но что въ данномъ случаѣ, т.-е. въ отношеніи Будущаго, означаетъ прерывность?

Она означаетъ то, что дальнѣйшее возрастаніе человѣчества не можетъ быть мыслимо безконечнымъ, т.-е. продолжающимся *безъ конца*. Другими словами, у исторіи человѣческой, у этого нашего міра долженъ быть *свой конецъ*. „Будетъ нѣкогда день, и погибнетъ Великая Троя“. Будетъ нѣкогда день, и погибнетъ въ громахъ и молніяхъ великаго Страшнаго Суда старый міръ, Ангелы вострубятъ, небеса совьются, какъ свитокъ, Время исчезнетъ, Смерть побѣдится, и изъ пламени преображенія возникнетъ новая земля подъ новыми небесами. Тогда этого міра уже больше не будетъ. Все его существенное содержаніе будетъ переведено въ иныя измѣренія. Вся жизнь его, преобразившись, будетъ возведена на качественно новую и *абсолютную* ступень. Каждая конечная величина будетъ возведена въ безконеч-

ную степень. Здѣсь блаженство и радость всей твари. Здѣсь исполненіе всѣхъ пророчествъ и чаяній. Здѣсь ликующій Брачный пиръ. Таково великое упованіе христіанства.

Но этотъ *прыжокъ* міра и человѣчества въ *Абсолютное*, этотъ переходъ въ запредѣльное и ноуменальное не можетъ, конечно, быть неожиданнымъ. Онъ будетъ внезапенъ для внѣшняго глаза, можетъ быть, для *сознанія* всѣхъ людей. Но *изнутри* онъ долженъ созрѣть. Какъ плодъ падаетъ на землю, до конца вызрѣвъ, налившись всѣми соками земли, такъ старый міръ, вызрѣвъ, и до конца пройдя весь страдальческій путь свой, съ торжественной Осанной сорвется съ своей эмпирической оси. Но до этой Осанны еще страдальческій путь. Остатокъ исторіи, то будущее, которое отдѣляетъ насъ отъ Вѣчности, долженъ быть заполненъ небывалыми страданіями. Муки должны сгуститься до тѣхъ темныхъ грозовыхъ, закрывшихъ землю отъ всякаго Свѣта, тучъ, которыя уже были на землѣ въ день Распятія. Когда настанетъ время міровыхъ родовъ, на землѣ будетъ такая печаль, такая скорбь, страхъ и унынie, какихъ не было отъ созданія міра. Темныя силы, почуявъ конецъ своего господства, мобилизуютъ все, что имѣютъ. Сатана пошлетъ первенца своего на землю для послѣдней, величайшей *борьбы*. Все въ мірѣ, выйдя изъ своего безразличія, раздѣлится на два враждующихъ стана. Все въ ужасающемъ напряженіи закружится, сорвется съ эмпирической плоскости и сцѣпится въ послѣдней рѣшающей схваткѣ. Только черезъ нее, черезъ окончательную битву—полетъ въ Безконечное, переходъ въ запредѣльное.

Вотъ почему для христіанъ будущее — не мирный культурный процессъ постепеннаго нарастанія всякихъ цѣнностей, а *катастрофическая картина взрывовъ*, наконецъ, послѣдній взрывъ, послѣднее напряженіе—и тогда конецъ этому міру, начало Новаго, Вѣчнаго, Абсолютнаго Царствія Божія.

Я не буду говорить о слѣдствіяхъ, которыя вытекаютъ

изъ такого пониманія прогресса. Объ этомъ нужно было бы говорить на многихъ страницахъ. Скажу только, что при такомъ пониманіи прогресса всѣ жизненныя проблемы, всѣ формы практической дѣятельности сразу подвергаются коренной и принципіальнѣйшей переоцѣнкѣ. Здѣсь, въ этомъ пунктѣ, какой-то такой изгибъ міровоззрѣнія, пройдя который, почти все, что казалось раньше стоящимъ на ногахъ, кажется вдругъ стоящимъ на головѣ. Идолы падаютъ, кумиры свергаются, и въ ихъ разрушеніи, въ всеобщемъ смятеніи вдругъ ощущаешь духомъ замыслы Бога, неисповѣдимые пути Провидѣнія.

ФИЛОЛОГИЗИРУЮЩІЙ АСТРОНОМЪ.

I.

Этой весной появилась [1]) странная, почти загадочная книга Н. Морозова «Откровеніе въ грозѣ и бурѣ». Книга сразу обратила на себя всеобщее вниманіе. Въ какихъ-нибудь пять мѣсяцевъ первое изданіе разошлось, и уже появилось второе, исправленное и дополненное. Съ перваго взгляда она чѣмъ-то уже поражала. Редакція «*Былого*» издаетъ книгу объ *Апокалипсисѣ!* Это странно и непонятно. Еще страннѣе то, что русская публика въ пять мѣсяцевъ раскупаетъ 6,000 экз. книги объ «Откровеніи».

До сихъ поръ объ Апокалипсисѣ у насъ говорили «мистики». И то, что они говорили, или было никому непонятно, или же было понятно весьма небольшому кругу лицъ. Что-то тянуло ихъ къ этому таинственнѣйшему изъ произведеній Библіи, они переживали въ немъ что-то особенное и несказанное. Но у нихъ не было силы и не было словъ, то, что открывалось имъ, передать другимъ. Они таили про себя свое пониманіе. Только одинъ разъ, почти съ пророческой силой было произнесено достойное слово объ Апокалипсисѣ—это «Повѣсть объ Антихристѣ» Влад. Соловьева. Онъ услышалъ, одинъ изъ первыхъ въ Россіи, приближеніе полноты временъ, услышалъ и прокричалъ, и его крикъ за-

[1]) Прочитано въ Рел.-Фил. Обществѣ памяти В. Соловьева въ октябрѣ 1906 г. Напечат. въ „Бог. Вѣстн.“ этого же года въ ноябрѣ.

меръ и потонулъ въ тишинѣ, какъ крикъ пѣтуха, кричащаго въ первую стражу ночи: разсвѣтъ приближается, но медленно, медленно. Предчувствіемъ приближенія озарены какъ бы свѣтомъ, исходящимъ изъ *того* міра, и стихотворенія Влад. Соловьева. Музыка конца нѣжнѣйшими переливами, но съ властной настойчивостью звучитъ и во всей нашей новѣйшей поэзіи и съ особенной страстностью прорывается въ великихъ поэтическихъ начинаніяхъ А. Бѣлаго.

Но большинство, какъ и всегда, равнодушно относится къ этимъ новымъ порывамъ. Наша интеллигенція или ничего не знаетъ объ Апокалипсисѣ, или благочестиво считаетъ его, по совѣту Рахметова (романъ Чернышевскаго «Что дѣлать?»), произведеніемъ сумасшедшаго. Нужно отдать справедливость: несмотря на всѣ свои достоинства, средній русскій интеллигентъ въ вопросахъ религіи отличается величайшимъ невѣжествомъ. Если на Западѣ при отрицаніяхъ религіи считаютъ необходимымъ базироваться на весьма солидномъ (по крайней мѣрѣ съ внѣшней стороны) научномъ фундаментѣ и свое отрицаніе подтверждать цѣлымъ рядомъ тщательныхъ и кропотливыхъ изслѣдованій,—то у насъ подобную щепетильность считаютъ совершенно излишней. Коли религія—такъ за ней отрицаютъ начисто всякій смыслъ, и просто не желаютъ въ этой безсмыслицѣ отдавать себѣ научный или философскій отчетъ. У насъ отрицаніе религіи не разсудочное, а по преимуществу волевое, а потому, въ смыслѣ всякихъ аргументовъ и разумныхъ основаній, крайне слабое и часто дѣтски наивное. Что отцы наши вычитали у Фейербаха и Бюхнера, то до сихъ поръ еще въ нашемъ поколѣніи выдается за неопровержимые научные доводы противъ религіи. Вотъ почему сильныхъ теоретическихъ отрицаній религіи у насъ *совершенно* нѣтъ. Книга Н. Морозова является первой попыткой конкретнымъ изслѣдованіемъ подорвать одну изъ святынь нашей русской религіи. Говорю «нашей, русской»—потому что, кто оглянется на нашу исто-

рію, тотъ увидитъ, что Апокалипсисъ въ ней игралъ какую-то исключительную роль. Можетъ быть изъ всѣхъ книгъ Библіи, «Откровеніе святого Іоанна» сильнѣе всего врѣзалось въ душу народную и сильнѣе всего будоражило и занимало народную религіозную мысль. Антихристъ—это одна изъ самыхъ центральныхъ идей русскаго религіознаго міросозерцанія. Когда въ эпоху свирѣпыхъ гоненій, воздвигнутыхъ на раскольниковъ, въ сѣверныхъ лѣсахъ запылали массовыя самосожженія—имя Антихриста не случайно переходило изъ устъ въ уста. Только изъ боязни поклониться *ему*, люди могли сожигать себя живьемъ. Секты наши почти всѣ при образованіи своемъ руководятся той или иной мыслью объ Антихристѣ. Наконецъ, нигдѣ въ художественной литературѣ образъ Антихриста не занимаетъ такого громаднаго мѣста, какъ въ Россіи. Книга Н. Морозова, нападая на Апокалипсисъ, задѣваетъ, такимъ образомъ, самое чувствительное мѣсто нашей религіозности.

Что жъ! Брошенный вызовъ мы принимаемъ. Морозовъ, съ телескопомъ въ рукахъ, астрономически опровергаетъ христіанскія иллюзіи объ Апокалипсисѣ. Мы, безъ телескопа, съ помощью одной только критической мысли попытаемся показать, насколько неустойчива, слаба и беззащитна позиція, занятая Н. Морозовымъ. Газеты съ ликованіемъ встрѣтили книгу Н. Морозова. «Парусъ» съ развязностью заявилъ, что до сихъ поръ «мы» (кто это «мы»?) считали Апокалипсисъ произведеніемъ I-го вѣка, теперь же «неопровержимо» доказано, что онъ написанъ въ концѣ четвертаго. Другая газета съ удовлетвореніемъ отмѣтила, что вокругъ «Откровенія въ грозѣ и бурѣ» «образовалась уже цѣлая, правда, газетная литература». Тѣмъ важнѣе, значитъ, критическимъ анализомъ разогнать туманъ этихъ доморощенныхъ и невѣжественныхъ признаній и свести книгу Н. Морозова на подобающее ей мѣсто.

II.

Основная мысль книги Н. Морозова заключается въ томъ, что «весь Апокалипсисъ представляетъ сплошную смѣсь астрологическихъ соображеній съ чрезвычайно поэтическими описаніями движеній и формъ различныхъ тучъ, которыя видѣлъ авторъ въ грозѣ, разразившейся 30 сентября 392 г. надъ островомъ Патмосомъ въ греческомъ архипелагѣ».

Эта мысль такъ противорѣчитъ обычному представленію объ Апокалипсисѣ, что кажется сразу какой-то нелѣпостью, мистификаціей, или умышленнымъ парадоксомъ. Нужно привести предварительныя соображенія Н. Морозова, чтобы стало понятно, что онъ не фантазируетъ, а разсуждаетъ.

Самъ онъ очень живо передаетъ исторію своего «откровенія». Поэтому буду придерживаться его собственныхъ словъ.

Еще до Шлиссельбургской крѣпости Н. Морозовъ нѣсколько разъ поражался странной формой, которую принимаютъ облака во время грозы.

«Однажды, когда я вышелъ въ срединѣ грозы, въ промежуткѣ между двумя ливнями, на открытое мѣсто, чтобы посмотрѣть на движенія и формы тучъ этого періода, я увидѣлъ на лазури отчасти прояснившагося неба, очень высоко вверху, но нѣсколько къ юго-востоку, длинный рядъ снѣжнобѣлыхъ облаковъ, свернутыхъ спиралями въ видѣ охотничьихъ роговъ. Они быстро неслись другъ за другомъ, обозначая этимъ путь крутившагося вверху урагана, и вся ихъ спираль представляла, очевидно, центры вращенія соотвѣтственныхъ частей атмосферы, гдѣ вслѣдствіе внезапнаго разряженія воздуха выдѣлялись легкіе водяные пары. *Но внизу невольно казалось, что по небу летитъ вереница невидимыхъ ангеловъ*, трубящихъ среди грозы...»

Другой разъ, «послѣ августовской грозы, окончившейся къ закату солнца, когда весь западный край горизонта былъ

уже покрытъ кровавой полосой вечерней зари, одна изъ послѣднихъ тучъ приняла чрезвычайно оригинальный видъ. На огненномъ фонѣ горизонта *сидѣла какая-то гордая женская фигура въ пышномъ багряномъ одѣяніи и держала въ вытянутой рукѣ чашу*, чрезвычайно похожую на тѣ, которыя употребляются въ церквахъ для причастія... Эта чаша казалась вылитой изъ золота, а сама женщина какъ будто была украшена со всѣхъ сторонъ золотистыми кружевами...»

У Н. Морозова поднимался вопросъ: «какія формы тучъ типичны для тѣхъ или другихъ грозъ?» Онъ «нигдѣ не находилъ подобныхъ описаній до тѣхъ поръ, пока не попалъ въ Алексѣевскій равелинъ Петропавловской крѣпости».

«Тамъ мнѣ семь мѣсяцевъ не давали читать ровно никакихъ книгъ, а потомъ вдругъ (сочтя меня уже достаточно подготовленнымъ религіозно) выдали для наставленія въ православной вѣрѣ старинную библію на французскомъ языкѣ, оставшуюся, повидимому, отъ декабристовъ. Она была помѣчена 1817 годомъ и мнѣ ее положили за недостаткомъ экземпляровъ русскаго изданія, розданныхъ другимъ товарищамъ. Какъ человѣкъ свободномыслящій, я сейчасъ же принялся изучать эту книгу, какъ образчикъ древняго міровоззрѣнія, и прежде всего началъ съ Апокалипсиса...»

«Подобно ботанику, который узнаетъ свои любимыя растенія по нѣсколькимъ словамъ ихъ описанія, тогда какъ для остальныхъ людей эти слова — пустые звуки, вызывающіе лишь неясные образы, я съ первой же главы вдругъ началъ узнавать въ апокалипсическихъ звѣряхъ на половину аллегорическое, а на половину буквально точное и притомъ чрезвычайно художественное изображеніе давно извѣстныхъ мнѣ грозовыхъ картинъ, а кромѣ нихъ еще замѣчательное описаніе созвѣздій древняго неба и планетъ въ этихъ созвѣздіяхъ. Черезъ нѣсколько страницъ для меня уже не оставалось никакого сомнѣнія, что истиннымъ источникомъ этого древняго пророчества была гроза и зловѣщее астро-

логическое расположеніе планетъ по созвѣздіямъ, эти старинные знаки Божьяго гнѣва, принятые авторомъ, подъ вліяніемъ религіознаго энтузіазма, за знаменіе, спеціально посланные Богомъ въ отвѣтъ на его горячіе мольбы о томъ, чтобы указать ему хоть какимъ-нибудь намекомъ, когда же, наконецъ, Іисусъ придетъ на землю...

«Авторъ этой книги внезапно всталъ передъ моими глазами, какъ человѣкъ съ глубоко любящимъ сердцемъ, и съ чрезвычайно отзывчивой и поэтической душой, но изстрадавшійся и измученный окружавшимъ его лицемѣріемъ, ханжествомъ и раболѣпствомъ современной ему христіанской церкви передъ «царями земными».

«Съ первой же главы этотъ неизвѣстный Іоаннъ представился мнѣ погруженнымъ въ грустныя размышленія и одиноко сидящимъ на берегу острова Патмоса. Онъ ожидалъ вычисленнаго имъ на этотъ день (по употреблявшемуся тогда Сарросскому циклу) солнечнаго затменія и старался опредѣлить, съ помощью астрологическихъ соображеній, время ожидаемаго второго пришествія Христа,—не замѣчая надвигающейся сзади него грозы. Но вотъ внезапный свѣтъ солнца, прорвавшійся въ щелевидный промежутокъ между двумя несущимися одна надъ другой тучами вдругъ вывелъ его изъ забвенія и, быстро повернувшись, онъ увидѣлъ то же самое разгнѣванное солнце, смотрящее на него иза-за тучъ, которое разъ видѣлъ и я...

«Онъ въ ужасѣ палъ на колѣни, и все, что было потомъ, стало представляться ему сплошнымъ рядомъ знаменій, посланныхъ для того, чтобы онъ записалъ и истолковалъ ихъ такъ, какъ подсказывало ему «божественное вдохновеніе», т.-е. тотъ порывъ энтузіазма, съ которымъ знакома всякая истинно-поэтическая душа, и который онъ считалъ за отголосокъ мыслей Бога въ своей собственной душѣ...

«По указаннымъ въ Апокалипсисѣ положеніямъ планетъ въ опредѣленныхъ созвѣздіяхъ зодіака я могъ вычислить

астрономическимъ путемъ, а слѣдовательно, и съ безусловной точностью, что описанная здѣсь гроза пронеслась надъ Патмосомъ въ воскресенье 30-го сентября 395 юліанскаго года. Вся книга, какъ стенографически точное воспроизведеніе картины неба, имѣвшей мѣсто только одинъ разъ за весь историческій періодъ времени, была несомнѣнно составлена по непосредственнымъ замѣткамъ этого же дня и ночи, и окончательно написана въ слѣдующіе за тѣмъ дни, т.-е. въ началѣ октября того же года...

«По этой датѣ и по самому содержанію книги оказалось нетруднымъ опредѣлить и личность ея автора. Это несомнѣнно былъ Іоаннъ Хризостомъ Антіохійскій, родившійся около 254 года, сосланный затѣмъ Императоромъ Аркадіемъ по рѣшенію собора епископовъ въ 403 г. и умершій въ изгнаніи въ 407 году».

Что касается даты, то она была провѣрена пулковскими астрономами; что же касается авторства Іоанна Златоуста, то оно подтверждается десятью соображеніями:

1. Автора звали Іоанномъ.
2. Онъ жилъ въ Малой Азіи, или около нея.
3. Онъ жилъ въ концѣ четвертаго вѣка.
4. Въ 395 г. онъ былъ не очень молодъ.
5. Онъ обладалъ недюжиннымъ литературнымъ талантомъ.
6. Его обычный языкъ былъ греческій.
7. Онъ родился въ богатой семьѣ.
8. Онъ получилъ блестящее по своему времени образованіе.
9. Онъ былъ христіанскимъ теологомъ.
10. Онъ былъ революціонеромъ и республиканцемъ, такъ какъ мечетъ громы и молніи на земныхъ царей.

Такимъ образомъ въ книгѣ Н. Морозова дѣлаются два опредѣленныхъ утвержденія.

Во-первыхъ, Апокалипсисъ—это запись грозы, разразившейся надъ островомъ Патмосомъ 30-го сентября 395 года.

Во-вторыхъ, авторомъ этой записи долженъ быть признанъ Іоаннъ Златоустъ.

Развитію и обоснованію этихъ двухъ утвержденій посвящена вся книга, имѣющая болѣе 300 страницъ.

Amicus Plato, magis amica veritas! Критикѣ приходится быть безжалостной. Какъ хирургія она не должна считаться съ болью, которую она причиняетъ.

III.

Прежде, чѣмъ перейти къ рѣшающимъ историческимъ даннымъ, установимъ два положенія.

Самъ Н. Морозовъ различаетъ въ своей книгѣ главное отъ второстепеннаго.

Въ предисловіи онъ говоритъ:

«Во всякомъ научномъ изслѣдованіи необходимо отличать основное отъ второстепеннаго. Въ настоящей книгѣ основнымъ является астрономическое вычисленіе времени возникновенія Апокалипсиса. Новый методъ опредѣленія времени, приложенный къ старой книгѣ, привелъ, какъ это часто бывало къ неожиданному открытію. И годъ и день и самый часъ наблюденія Іоанна оказались опредѣленными съ астрономической точностью. Какъ послѣдствіе этого, явился и другой выводъ, что Апокалипсисъ написанъ знаменитымъ борцомъ противъ византійскаго религіознаго и политическаго абсолютизма, ниспровергателемъ императорскихъ статуй Іоанномъ Антіохійскимъ, называемымъ Хризостомомъ или Златоустомъ. Но если читатель и не согласится съ этимъ послѣднимъ выводомъ и пожелаетъ пріискать другого автора,—все равно. Искать ему придется въ томъ же самомъ 395 г., который даетъ намъ астрономическое вычисленіе».

Главное, такимъ образомъ, *data*: 395 годъ. Второстепенное—авторство Іоанна Златоуста, при чемъ авторство Іоанна

Златоуста ставится въ логическую зависимость отъ даты. Ибо оно является *выводомъ* изъ этой даты.

Въ книгѣ Н. Морозова вызываетъ недоумѣніе масса мелочей и деталей. Спорными кажутся рѣшительно всѣ соображенія. Но я на второстепенномъ не буду останавливаться, а всю критику сосредоточу на томъ, что самимъ Н. Морозовымъ считается главнымъ. Если Апокалипсисъ написанъ не въ 395 г., всѣ второстепенныя соображенія и выводы отпадаютъ сами собой.

Посмотримъ же, какія основанія у Морозова останавливаться на этомъ годѣ.

Н. Морозовъ нѣсколько разъ напираетъ на то, что дата—395-й годъ получается *астрономическимъ* путемъ. Астрономія наука весьма точная. Въ извѣстномъ смыслѣ ея выводы такъ же абсолютно безошибочны, какъ выводы математики. И ужъ если астрономія авторитетно заявляетъ о 395 годѣ—тогда дѣйствительно спорить нечего. Тогда остается только смириться и преклониться. Но такъ ли это?

Н. Морозовъ говоритъ:

Дату, т. е. 395-ый годъ «дало намъ астрономическое вычисленіе. Пока оно не поколеблено, *а это трудно сдѣлать послѣ провѣрочныхъ вычисленій М. М. Каменскаго и Н. М. Лямина въ Пулковѣ,—фундаментъ настоящаго изслѣдованія остается прочнымъ*, а вмѣстѣ съ тѣмъ, останутся прочными и всѣ существенныя надстройки».

Что жъ это за вычисленіе?

«Вычисленія эти, говоритъ Н. Морозовъ, я первоначально произвелъ, исходя изъ такъ называемыхъ геліоцентрическихъ положеній каждой изслѣдуемой планеты, т. е. изъ мѣстъ, гдѣ она видна, если бы смотрѣть на нее изъ центра солнца. Затѣмъ я переходилъ путемъ тригонометрическихъ выкладокъ къ ея геоцентрическимъ положеніямъ, т. е. къ тому, гдѣ эта планета была видна въ данное время съ нашей земли. Черезъ нѣсколько недѣль вычисленій этимъ утомитель-

нымъ путемъ я нашелъ, что за всѣ первые восемь вѣковъ нашей эры звѣздное небо не представляло съ о-ва Патмоса *такой картины, какая описана Іоанномъ*, за исключеніемъ одного единственнаго случая: вечера 30 сентября 395 года по Юліанскому стилю» (стр. 134).

Уже эта выписка даты даетъ возможность нащупать слабое сто книги Н. Морозова.

Н. Морозовъ незамѣтно для себя и для читателя сливаетъ въ одно два принципіально различающихся утвержденія:

Что, во-первыхъ, астрономическимъ путемъ можно установить, что *извѣстное* расположеніе планетъ съ острова Патмоса было видно за первые восемь вѣковъ только 30 сентября 395 года и что, *во-вторыхъ*, Апокалипсисъ дѣйствительно *представляетъ запись* этого расположенія планетъ.

Если первое утвержденіе, какъ покоящееся на астрономически точныхъ вычисленіяхъ, должно быть признано безспорнымъ, то второе утвержденіе, по самой логической природѣ своей, никакому астрономическому обоснованію подлежать *не можетъ*. Представляетъ ли Апокалипсисъ дѣйствительную запись грозы и извѣстнаго расположенія планетъ, или же не представляетъ—это вопросъ экзегетики и текстуальнаго анализа, *вопросъ филологіи, а не астрономіи*. Правъ Н. Морозовъ или не правъ въ своемъ толкованіи Апокалипсиса (это мы увидимъ ниже), во всякомъ случаѣ безспорно ясно одно:

Его толкованіе обладаетъ только филологической достовѣрностью, а никакъ не астрономической. Астрономія устанавлинаетъ какъ безспорный фактъ только то, что извѣстное расположеніе планетъ было видно съ острова Патмоса 30 сентября 395-го года. Для того, чтобы этотъ *голый* и никакого отношенія къ Апокалипсису не имѣющій фактъ положить въ основу филологическаго истолкованія Апокалип-

сиса, для этого нужно сдѣлать добавочныя (уже *не* астрономическія) утвержденія, что то или иное мѣсто Апокалипсиса нужно понимать такъ-то, а не такъ-то. Эти утвержденія, будучи по необходимости филологическими, во-первыхъ, не могутъ обладать даже точностью и абсолютной достовѣрностью утвержденій астрономіи, а, во-вторыхъ, для того, чтобы быть принятыми, должны быть подкрѣплены *филологически достаточными* основаніями.

Этимъ уничтожается характеръ абсолютной точтости, который Н. Морозовъ хотѣлъ бы придать своему изслѣдованію. Онъ говоритъ: «время возникновенія книги Іоанна записано, такъ сказать, неизгладимыми буквами на самомъ небѣ, котораго еще никто не имѣлъ возможности поддѣлать для подтвержденія своихъ взглядовъ» (146 стр.). Но изъ вышеприведеннаго слѣдуетъ, что «на самомъ небѣ» «неизгладимыми буквами» записана только картина неба надъ Патмосомъ 395-го года, а не «возникновеніе книги Іоанна». О томъ же, что эта картина имѣетъ какое-то отношеніе къ книги Іоанна,—написано не на небѣ, а только въ книгѣ Н. Морозова, и не «неизгладимыми буквами», а самыми обыкновенными типографскими чернилами. Морозовъ же абсолютную, астрономическую точность своего перваго утвержденія, совершенно незаконно, некритично и необоснованно переноситъ на второе. Получается аберрація, которую не замѣчаетъ даже онъ самъ, потому что, если бы онъ замѣтилъ, онъ не могъ бы ссылаться нѣсколько разъ на провѣрочныя вычисленія Пулковскихъ астрономовъ, ибо и эти вычисленія подтверждаютъ *только* его первое (согласимся) безспорное положеніе.

Такимъ образомъ, *астрономическая* доказательность основного утвержденія въ книгѣ Н. Морозова уничтожается. Остается только *филологическая*.

Теперь посмотримъ, насколько правильно филологически толкуетъ Н. Морозовъ наиболѣе нужныя ему мѣста Апокалипсиса.

IV.

Если бы соображенія Н. Морозова (какъ онъ хочетъ представить) носили дѣйствительно астрономическій характеръ, мы не считали бы себя въ правѣ въ нихъ вмѣшиваться и ставить ихъ подъ сомнѣнія. Но такъ какъ въ нихъ незамѣтно для самого Н. Морозова внесена значительная доля «филологизма», то мы позволимъ себѣ проанализировать методъ «вычисленій» Н. Морозова, выдѣлить изъ него всѣ элементы не астрономическаго «филологизма» и опредѣлить цѣнность и качество этого послѣдняго.

На чемъ основаны «вычисленія», въ результатѣ которыхъ получается 395-й годъ?

Н. Морозовъ приводитъ цифровую таблицу (III-ю), которая показываетъ, «что въ продолженіе первыхъ четырехъ вѣковъ нашей эры *одновременное пребываніе Сатурна въ Скорпіонѣ и Юпитера въ Стрѣльцѣ въ осеннее время было только въ 4-мъ вѣкѣ въ 395 году*».

«Присмотритесь къ этой таблицѣ, говоритъ Н. Морозовъ, и вы замѣтите въ ней очень любопытную вещь: во всѣ три съ четвертью столѣтія послѣ Рождества Христова не было одного случая, когда Юпитеръ оказался бы въ Стрѣльцѣ одновременно съ пребываніемъ Сатурна въ Скорпіонѣ, *какъ это требуется въ главѣ 6 (стихъ 8 и 2) Апокалипсиса.* Каждый годъ, когда Сатурнъ оказывался въ Скорпіонѣ, Юпитера не было въ Стрѣльцѣ и наоборотъ!

«Только въ 336 г. мы въ первый разъ встрѣчаемъ слабый намекъ на такое совпаденіе, но и эта дата не пригодна, такъ какъ при болѣе детальномъ опредѣленіи оказалось, что въ 336 году Юпитеръ уже вышелъ изъ плаща Стрѣльца и находится въ промежуткѣ между нимъ и Козерогомъ. Положеніе Марса тоже оказалось не удовлетворительнымъ для этого года и только 395-й годъ за всѣ четыре вѣка оказался *вполнѣ точно приспособленнымъ для Апокалипсиса.*

„*Значитъ* буря съ землетрясеніемъ, о которой здѣсь говорится, пронеслась около 30 сентября 395 юліанскаго года и не могла быть даже на нѣсколько дней ранѣе или позднѣе этой даты».

Необходимо обратить вниманіе на подчеркнутыя мѣста. Вся книга Н. Морозова, со всѣми ея выводами и доказательствами, цѣликомъ базируется на этихъ мѣстахъ. Центральный пунктъ утвержденій Н. Морозова—395-ый годъ—устанавливается *одновременнымъ пребываніемъ Сатурна въ Скорпіонѣ и Юпитера въ Стрѣльцѣ*. Другихъ основаній нѣтъ. Одновременное же пребываніе Сатурна въ Скорпіонѣ и Юпитера въ Стрѣльцѣ *требуется стихомъ 8-мъ и стихомъ 2-мъ шестой главы Апокалипсиса*. Другихъ основаній нѣтъ.

Такимъ образомъ, два утвержденія Н. Морозова, на которыя мы въ предыдущей главѣ расчленили основную мысль «Откровенія въ грозѣ и бурѣ», принимаютъ болѣе отчетливую форму.

Основной силлогизмъ книги М. Морозова можетъ быть выраженъ въ такомъ безусловно ясномъ видѣ:

1. Одновременное пребываніе Сатурна въ Скорпіонѣ и Юпитера въ Стрѣльцѣ за первые четыре вѣка было только 30-го сентября 395-го года (Maior).

2. Въ Апокалипсисѣ, въ шестой главѣ, въ стихѣ 8-мъ и 2-мъ говорится именно объ этомъ одновременномъ пребываніи (Minor).

3. Ergo, Апокалипсисъ написанъ въ 395-мъ году (Conclusio).

Утвержденіе большой посылки носитъ дѣйствительно астрономическій характеръ. Признаемъ его безспорнымъ (хотя въ скобкахъ скажу, что и здѣсь кажется сомнительнымъ одинъ пунктъ: почему въ таблицѣ III-ей говорится, что «одновременное пребываніе Сатурна въ Скорпіонѣ и Юпитера въ Стрѣльцѣ въ *осеннее время* было только въ 4-мъ вѣкѣ»? Значитъ, не въ осеннее время это «одновременное пребыва-

ніе» было не только въ 395-мъ году? Но тогда почему же останавливаться на осеннемъ времени?).

Что же касается утвержденія малой посылки, то въ не астрономическомъ характерѣ его сомнѣваться уже нельзя. Можно только спросить, на чемъ оно основано? Это вопросъ наиболѣе критическій. Большая посылка принята. Если будетъ принята и малая, то заключенія не принять мы даже не можемъ. *Вся доказательность всѣхъ утвержденій Н. Морозова заключается въ отвѣтѣ на этотъ вопросъ.* Итакъ: говорится ли въ Апокалипсисѣ объ «одновременномъ пребываніи Сатурна въ Скорпіонѣ и Юпитера въ Стрѣльцѣ»? Раскроемъ 6-ую главу Апокалипсиса и прочтемъ стихъ 8-ой и стихъ 2-ой, которые указываются Н. Морозовымъ.

Вотъ слова откровенія:

«И я взглянулъ, и вотъ конь блѣдный, и на немъ всадникъ, которому имя смерть; и адъ слѣдовалъ за нимъ, и дана ему власть надъ четвертой частью земли умерщвлять мечемъ и голодомъ, и моромъ, и звѣрями земными» (VI гл. ст. 8).

Καὶ εἶδον, καὶ ἰδού, ἵππος, χλωρὸς, καὶ ὁ καθήμενος ἐπάνω αὐτοῦ ὄνομα αὐτῷ ὁ θάνατος, καὶ ὁ ᾅδης ἀκολουθεῖ μετ' αὐτοῦ· καὶ ἐδόθη αὐτοῖς ἐξουσία ἀποκτεῖναι ἐπὶ τὸ τεταρτὸν τῆς γῆς ἐν ῥομφαίᾳ καί ἐν γίμῳ καὶ ἐν θανάτῳ καὶ ὑπὸ τῶν θηρίων τῆς γῆς.

«И я взглянулъ, и вотъ конь бѣлый, и на немъ всадникъ, имѣющій лукъ, и данъ былъ ему вѣнецъ, и вышелъ онъ, какъ побѣдоносный, и чтобы побѣдить» (VI гл. ст. 2).

Καὶ εἶδον, καὶ ἰδού ἵππος λευκὸς καὶ ὁ καθήμενος ἐπ' αὐτῷ ἔχων τόξον, καὶ εδόθη αὐτῷ στέφανος, καὶ ἐξῆλθε νικῶν καὶ ἵνα νικήσῃ.

Согласитесь, что нужно имѣть какое-то особое зрѣніе, чтобы въ этихъ словахъ, не имѣющихъ въ себѣ даже слабаго намека, вычитать «одновременное пребываніе Сатурна въ Скорпіонѣ и Юпитера въ Стрѣльцѣ». Это чудовищно

непонятно! Вѣдь такую же манипуляцію можно продѣлать съ кѣмъ угодно и съ чѣмъ угодно.

Извѣстно, напр., что Пушкинъ свою «Полтаву» написалъ въ 1828 году. Но вѣдь подобно Н. Морозову можно эту дату подвергнуть сомнѣнію и заявить: «Полтава написана въ 40-мъ г. и не Пушкинымъ, а Лермонтовымъ, ибо въ Полтавѣ есть стихи:

«Кто при звѣздахъ, кто при лунѣ
Такъ поздно ѣдетъ на конѣ».

Эти стихи обозначаютъ пребываніе Марса въ Козерогѣ, а такъ какъ такое пребываніе, по даннымъ астрономіи, могло наблюдаться въ Россіи только въ сентябрѣ 1840 года, то, значитъ, съ полной несомнѣнностью и, главное, съ астрономической точностью годомъ написанія «Полтавы» нужно считать не 1828, а 1840-ой!..

Н. Морозову кажется, что, съ одной стороны, конь блѣдный и обозначаетъ Сатурна, а всадникъ, имя которому смерть,— Скорпіона, а съ другой, конь бѣлый обозначаетъ Юпитера, а всадникъ, имѣющій лукъ, — это созвѣздіе Стрѣльца; но спрашивается, мало ли что людямъ можетъ казаться? Гдѣ основанія? Гдѣ хотя бы слабая тѣнь какого-нибудь доказательства? Н. Морозовъ въ своемъ (черезчуръ!) вольномъ переводѣ Апокалипсиса такъ и переводитъ коня блѣднаго Сатурномъ и коня бѣлаго Юпитеромъ—но вѣдь бываютъ переводы еще смѣлѣе. У насъ въ классѣ одинъ вызванный ученикъ Romae—перевелъ «въ Крымѣ», потому что ему подсказывали «въ Римѣ», а ему послышалось «въ Крымѣ». Но за такой переводъ онъ получилъ *единицу*. Н. Морозовъ же завѣдомо ложный и ни на чемъ не основанный переводъ *кладетъ въ основу всего своего изслѣдованія!* Можно теперь оцѣнить по достоинству объективную доказательность разсужденій Н. Морозова. Всѣ построенія его зиждутся на этой странной ошибкѣ. Если «конь блѣдный» не обозначаетъ Сатурна, а «конь бѣлый»—Юпитера (а это такъ и есть), то ужъ

нужно распроститься и съ 395-мъ годомъ, и съ авторствомъ Іоанна Златоуста, и съ тѣми 10-ью основаніями, которыя авторство это подтверждаютъ.

V.

Можетъ быть, скажутъ: «Хорошо, пусть нѣтъ никакихъ *положительныхъ* основаній понимать подъ конемъ блѣднымъ Сатурна, а подъ конемъ бѣлымъ Юпитера, но вѣдь нѣтъ и основаній *противъ* такого пониманія. Въ такомъ случаѣ книга Н. Морозова, будучи совершенно необоснованной объективно, остается тѣмъ не менѣе геніальной догадкой, можетъ быть, справедливой и вѣрной». Нѣтъ! Основанія противъ есть.

Если блѣдный конь — Сатурнъ, а бѣлый — Юпитеръ, тогда за Апокалипсисомъ придется совершенно отрицать характеръ *видѣнія*. Передъ Іоанномъ неслись не кони, о которыхъ говоритъ онъ съ такой живописной ясностью, а мерцали тихимъ цвѣтомъ, никуда не двигаясь, планеты. И разъ такъ, то не глазами своими въ нихъ видѣлъ онъ то, что писалъ въ своей книгѣ, а разсудочнымъ вычисленіемъ соображалъ, что̀ значитъ то расположеніе планетъ, которое онъ видѣлъ. Такъ Н. Морозовъ въ своемъ «переводѣ» и представляетъ дѣло:

«Я *сообразилъ* (положеніе звѣздъ), и вотъ въ томъ самомъ и находится (по астрологическому разсчету) ярко-бѣлый конь (Юпитеръ)...»

Въ подлинникѣ же сказано:

«И я *взглянулъ*, и вотъ конь конь бѣлый»...

Это уже не ложное толкованіе текста—это произвольное искаженіе *контекста*. Очевидно, контекстъ говоритъ даже противъ возможности Морозовскаго толкованія, если его приходится *передѣлывать* [1])...

---

[1]) Кстати, нѣсколько словъ о языкѣ Апокалипсиса. Если онъ написанъ въ 395 году, то онъ долженъ быть написанъ *греческимъ язы-*

Въ контекстѣ никакимъ астрономическимъ разсчетамъ мѣста нѣтъ. Контекстъ весь, *съ первой строчки до послѣдней*, говоритъ, что авторъ Апокалипсиса во время видѣнія, ему посланнаго, находился въ экстатическомъ состояніи. Онъ *слышитъ голоса*, которые ему говорятъ опредѣленныя слова (это сохраняется даже въ «переложеніи» Н. Морозова). Онъ *видитъ* несущіеся передъ нимъ огненно-яркіе образы. Во всемъ Апокалипсисѣ нѣтъ и намека на какое-нибудь разсужденіе. Что жъ у Морозова получается? Іоаннъ сидитъ на берегу и ожидаетъ затменія. Вдругъ слышитъ голосъ (откуда?), который ему говоритъ пиши то-то и то-то малоазіатскимъ церквамъ. Онъ слушаетъ этотъ голосъ, запоминаетъ его слова (пусть будетъ все это галлюцинаціей, но вѣдь для галлюцинирующаго Іоанна это былъ *голосъ Самого Бога!*) и потомъ, ничего не видя, пускается въ астрологическія умствованія по поводу Сатурна въ Стрѣльцѣ; потомъ снова слышитъ голосъ (опять не чей-нибудь, а голосъ Бога) и опять, ничего не видя, пускается въ умствованіе по поводу Юпитера въ Скорпіонѣ и т. д. и т. д. Это жъ психологическая белиберда! Въ подобной реконструкціи психологическаго состоянія автора Апокалипсиса нѣтъ ни ладу, ни складу. Пусть Н. Морозовъ повѣритъ, что *вѣрующій* человѣкъ, чувствуя близость Бога, ни на какія умствованія не способенъ. Умствуютъ, когда не видятъ, а когда видятъ, созерцаютъ и горятъ. Умствованіе есть

комъ 4-го вѣка, т. е. такимъ языкомъ, въ которомъ во всякомъ случаѣ совершенно отсутствуютъ *еврейскія* вліянія. Между тѣмъ авторитетный семитологъ и знатокъ еврейскаго языка Э. Ренанъ говоритъ про языкъ Апокалипсиса слѣдующее: „Нѣтъ никакого сомнѣнія, что Апокалипсисъ написанъ по-гречески; но этотъ слогъ *какъ бы списанъ съ еврейскаго, продуманъ по-еврейски, можетъ быть понятъ и прочувствованъ только тѣмъ, кто знаетъ еврейскій языкъ*. Авторъ... знакомъ съ греческой версіей священныхъ книгъ; *но отдѣльные отрывки изъ библейскихъ произведеній стоятъ передъ его глазами въ еврейскомъ текстѣ*“. *„Антихристъ“, стр. 22.*

состояніе духовнаго голода, когда жуешь за неимѣніемъ пищи свой собственный языкъ; а когда въ религіозномъ отношеніи что-нибудь *видишь*, тогда непосредственно этимъ питаешься. Въ состояніи экстаза, когда слышишь голоса,— умствовать не зачѣмъ.

Конечно, Н. Морозовъ можетъ сказать, что, находясь въ экстатическомъ состояніи, авторъ Апокалипсиса *смотрѣлъ* на планету Юпитера и *видѣлъ* ярко-бѣлаго коня и всадника, въ рукахъ котораго былъ лукъ. Но спрашивается, къ чему жъ тогда планета Юпитеръ? Если, смотря на нее, Іоаннъ *могъ видѣть коня*, то вѣдь онъ отлично могъ видѣть этого самаго коня и не смотря на планету Юпитера. Вѣдь слышалъ же онъ голоса, хотя ему никто (по Морозову) ничего не говорилъ? Почему жъ ему не видѣть видѣній, которыя не возбуждались никакими объективными (т.-е. внѣ организма Іоанна лежащими) причинами?

Я не могу удержаться, чтобъ не сдѣлать здѣсь слѣдующаго утвержденія. Для христіанъ очень важно знать и быть увѣренными, что Апокалипсисъ написанъ Апостоломъ Іоанномъ и значитъ въ I-мъ вѣкѣ. Это придаетъ Апокалипсису характеръ совсѣмъ особой авторитетности. Но имѣютъ ли видѣнія, которыя описываются въ Апокалипсисѣ, какую-нибудь астрономическую или темпестологическую подкладку— это совершенно не важно. Представимъ себѣ, что во время видѣнія дѣйствительно разразилась гроза и пронеслась буря надъ Патмосомъ. Апостолъ Іоаннъ все же въ экстатическое состояніе пришелъ не отъ грозы, а отъ того, что ему открывалось во время этой грозы. Пусть даже облака принимали форму Великой Блудницы, Звѣря, пусть даже громъ гремѣлъ и трубилъ, *Апостолъ* видѣлъ не внѣшнія формы, а воспринималъ внутреннюю сущность. Все, что онъ написалъ въ «Откровеніи», онъ *видѣлъ* и *слышалъ*, и ангеловъ трубящихъ, и звѣрей снимающихъ печати, и Іерусалимъ сходящій съ неба—все до мельчайшей подробности и, все же,

въ то время, какъ все это ему открывалось—мы не отрицаемъ—природа вокругъ его могла придти совсѣмъ въ особое состояніе. Для вѣрующихъ природа жива и имѣетъ душу. Если поэтъ въ минуту вдохновенія *говоритъ:*

Не то, что мните вы, природа,—
Не слѣпокъ, не бездушный ликъ:
Въ ней есть *душа*, въ ней есть свобода,
Въ ней есть любовь, въ ней есть *языкъ*»,—

то вѣрующіе, въ минуту религіознаго подъема, природу такъ *видятъ* и знаютъ, *что это такъ*. Можно ли послѣ этого отрицать, что живая природа, движимая волей Господней, могла сказать ап. Іоанну *своимъ языкомъ* то, что должна была сказать? И если бы кто-нибудь путемъ астрономическихъ данныхъ показалъ, что въ I-мъ столѣтіи (время, когда написанъ Апокалипсисъ), въ то время какъ Ап. Іоаннъ видѣлъ свои видѣнія, надъ островомъ Патмосомъ дѣйствительно пронеслась гроза и буря и было землетрясеніе,—это нисколько бы не измѣнило нашего отношенія къ Апокалипсису. Видѣлъ ли ап. Іоаннъ все, что написано въ Апокалипсисѣ «въ духѣ», т.-е. такъ, что кругомъ него было все спокойно, или же *и самъ онъ былъ въ «духѣ», и природа кругомъ затрепетала и заговорила такъ*, какъ она ни съ кѣмъ ни до, ни послѣ него не говорила—все равно,—все, что онъ видѣлъ и записалъ,—есть *Откровеніе*. Я хочу этимъ сказать, что если бъ Н. Морозовъ не остановился на 395 годѣ, а всѣ свои разсужденія пріурочилъ къ дѣйствительному времени возникновенія Апокалипсиса (къ I-му столѣтію), *и тогда* его астрономическія выкладки для вѣрующихъ въ смыслѣ отрицанія не имѣли бы никакого значенія. Такимъ образомъ, въ смыслѣ отрицаній «христіанскихъ иллюзій» важенъ исключительно 395-ый годъ. Но мы видѣли, что у Н. Морозова *нѣтъ рѣшительно никакихъ основаній* останавливаться на этомъ годѣ. Вся книга его пріурочена

къ этой датѣ. Всѣ соображенія находятся въ логической зависимости отъ нея. И разъ дата ничѣмъ не подтверждается и въ буквальномъ смыслѣ *виситъ въ воздухѣ*, то и вся книга цѣликомъ должна быть признана лишенной какой-то ни было научной цѣнности и объективной, доказательной силы.

VI.

Самъ Н. Морозовъ такъ крѣпко вѣритъ въ астрономическую точность своихъ соображеній, что въ «заключеніи» говоритъ:

«Если бъ противъ этой даты были цѣлыя горы древнихъ манускриптовъ, то и тогда бы ихъ всѣхъ пришлось считать подложными.

«Но на самомъ дѣлѣ мы не имѣемъ о ней за первые четыре вѣка никакихъ серьезныхъ свѣдѣній, кромѣ десятка взаимно опровергающихъ другъ друга цитатъ, голословно приписываемыхъ тому или другому изъ христіанскихъ епископовъ и дошедшихъ до насъ въ копіяхъ средневѣковыхъ монаховъ».

Въ первомъ изданіи за этими, во всѣхъ отношеніяхъ замѣчательными, словами ничего не слѣдовало. Во второмъ же Н. Морозовъ счелъ нужнымъ усилить ихъ особымъ прибавленіемъ, въ которомъ собралъ нѣсколько цитатъ изъ древнихъ авторовъ, ставшихъ извѣстными Н. Морозову, благодаря розыскамъ нѣкоего Б. Ф. Павлова. Это прибавленіе мы сейчасъ разберемъ, а пока остановимся на только что приведенныхъ словахъ Н. Морозова.

Они поражаютъ. Поражаютъ высокомѣріемъ естественника, презирающаго всѣ другія науки, кромѣ естественныхъ, отрицающаго всякое ихъ значеніе только потому, что онъ съ ними не знакомъ. Если бъ Морозовъ съ полной ясностью зналъ, горы *какихъ* древнихъ манускриптовъ говорятъ противъ 395 года, онъ обязанъ былъ бы, по долгу изслѣдо-

вателя, подвергнуть сомнѣнію, поставить подъ вопросъ, не астрономію, конечно, не точность и обязательность ея выводовъ, а *свои собственныя, мнимо-астрономическія* разсужденія, которыя покоятся на ничѣмъ не обоснованномъ филологическомъ толкованіи 6-й главы Апокалипсиса. Но Н. Морозовъ, какъ естественникъ, совершенно игнорируетъ филологію и историческую критику и предпочитаетъ впасть въ свою странную, элементарную ошибку, нежели опуститься до унизительныхъ счетовъ съ какими-то «древними манускриптами». Онъ бѣгло намекаетъ на что-то. Онъ говоритъ, что манускрипты дошли до насъ «въ копіяхъ средневѣковыхъ монаховъ», что напечатаны они были только въ XVI и XVII вѣкахъ. Но что онъ хочетъ сказать этимъ? Развѣ по отношенію ко всей древности, рѣшительно ко всѣмъ древнимъ авторамъ, начиная съ Гомера и кончая какимъ-нибудь Маркомъ-Авреліемъ, *мы не находимся точно въ такомъ же положеніи?* Усумниться въ тѣхъ манускриптахъ, которыя говорятъ объ Апокалипсисѣ, это значитъ усумниться во *всѣхъ* манускриптахъ, которые намъ остались отъ древности, ибо всѣ критики, всѣ филологи единогласно утверждаютъ, что эти манускрипты *ничѣмъ качественно* (въ смыслѣ сохранности текста, принадлежности къ извѣстнымъ эпохамъ и авторамъ) не отличаются отъ манускриптовъ другихъ. Объявляя говорящіе объ Апокалипсисѣ документы подложными, Н. Морозовъ долженъ былъ бы сознать, что онъ своей датой задѣваетъ *всю* филологію и *всѣ* основанныя на ней науки о древности. Онъ объявляетъ поединокъ всѣмъ многочисленнымъ филологамъ и историкамъ XVIII и XIX вѣка. Но тогда ограничиваться общими и бѣглыми фразами, не привести рѣшительно ни одного соображенія о возможности подлога и искаженія всѣхъ документовъ древности— это значитъ противъ бетонныхъ укрѣпленій современныхъ историческихъ методовъ выходить съ допотопнымъ деревяннымъ тараномъ. Было смѣшно и нелогично, когда пра-

вильность Коперниковой теоріи отрицали на томъ *неастрономическомъ* основаніи, что въ Библіи имѣются противорѣчащіе этому тексты. Но еще смѣшнѣе и нелогичнѣе отрицать филологическую удостовѣренность принадлежности Апокалипсиса къ I-му вѣку какими-то ссылками на то, что Ляпинъ и Каменскій, астрономы Пулковской обсерваторіи, согласны съ Н. Морозовымъ, что Юпитеръ въ Стрѣльцѣ и Сатурнъ въ Скорпіонѣ были видны одновременно съ о. Патмоса только 30 сентября 395 года? Если бъ въ книгѣ Н. Морозова содержалась эссенція чисто-астрономической мысли, тогда бы, дѣйствительно, ни съ какой филологіей, ни съ какими данными исторической критики онъ вовсе не долженъ былъ бы считаться; но если выкладки его—безпринципная и неосознанная *смѣсь* астрономическихъ вычисленій съ филологическими толкованіями, если, подъ мнимымъ прикрытіемъ астрономической несомнѣнности, онъ съ полной произвольностью филологизируетъ и критицизируетъ, какъ филологъ и критикъ, не имѣющій подъ собой никакой филологической почвы,—передъ нимъ сразу встаетъ четырехсотлѣтняя работа филологовъ, какъ грозное укрѣпленіе, и говоритъ: сюда можно войти только черезъ изученіе, черезъ филологію и исторію, а не черезъ фантазію и произволъ.

Насколько Н. Морозовъ знакомъ съ исторической и филологической стороной предмета, которому посвящаетъ онъ книгу, показываетъ тотъ удивительный фактъ, что въ вышеприведенныхъ *шести* строчкахъ Н. Морозова встрѣчаются *двѣ* совершенно явныхъ фактическихъ *ошибки*. Во-первыхъ, мѣста изъ древнихъ писателей, говорящихъ объ Апокалипсисѣ, не противорѣчатъ другъ другу и не опровергаютъ другъ друга (это будетъ ясно изъ дальнѣйшаго), какъ это утверждаетъ Н. Морозовъ. Во-вторыхъ, мѣста эти приводятся не у епископовъ только, и Іустинъ Философъ, напр., былъ частнымъ лицомъ и не занималъ никакой офиціальной должности въ Церкви; точно

такъ же Тертуліанъ, Климентъ, Оригенъ никогда епископами не были. Это—частность, конечно; но и частность характерная, показывающая, что вопросъ о «древнихъ манускриптахъ»—для Н. Морозова terra incognita.

Н. Морозовъ самъ почувствовалъ неловкость своего голословнаго утвержденія о «подложности документовъ». Для очистки совѣсти во второмъ изданіи онъ помѣстилъ рядъ цитатъ, которыя, по мысли Н. Морозова, послѣ появленія его книги, должны считаться подложными. Но отъ этого неловкость не уменьшилась, а разрослась. Представьте себѣ, что я написалъ бы книгу, въ которой на основаніи филологическихъ данныхъ выставилъ положеніе, что въ безвоздушномъ пространствѣ тѣла различной плотности вовсе не падаютъ съ одинаковой скоростью. И потомъ, въ прибавленіи къ своей книгѣ, помѣстилъ бы рядъ выписокъ изъ курсовъ физики Jamin'a, Хвольсона, Краевича и Малинина, которыя бы говорили какъ разъ обратное тому, что я филологически нафантазировалъ въ своей книгѣ? Для физиковъ отъ этого прибавленія было бы ясно, что я фантазирую не только потому, что я съ физикой не знакомъ, но и потому, что я не *хочу* вовсе ея понимать. Положеніе Н. Морозова очень близко къ этому. Въ прибавленіе къ своей астрономической фантазіи онъ помѣстилъ тѣ выписки изъ манускриптовъ, которыя въ корнѣ подрываютъ его разсужденія, тѣ данныя филологіи, которыми книга его изобличается въ фантастичности. Широкая публика, конечно, можетъ быть введена этимъ въ обманъ, но люди, способные къ критической мысли, могутъ только изумиться: какъ могъ Н. Морозовъ печатать свои фантазіи, имѣя передъ глазами данныя, которыя говорятъ, что это *только* фантазіи? Отъ того, что Н. Морозовъ *механически припечаталъ* къ своей книгѣ прибавленіе съ выписками, вовсе не получается и не можетъ получиться *органическаго* соединенія двухъ столь взаимно опровергающихъ данныхъ: между всей книгой

Н. Морозова и ея III приложеніемъ остается ничѣмъ не заполненной *зіяющая пропасть*. Книга отрицаетъ приложеніе, приложеніе отрицаетъ книгу.

Теперь подойдемъ ближе къ приложенію и разсмотримъ, что въ немъ утверждается.

VII.

Объ Апокалипсисѣ говорится у многихъ изъ дошедшихъ до насъ авторовъ, которые писали и жили за много десятковъ лѣтъ до 395-го года. Н. Морозовъ приводитъ въ своемъ прибавленіи не всѣхъ авторовъ и не всѣ цитаты. Но все же, даже и то, что приводится въ книгѣ Н. Морозова, слишкомъ краснорѣчиво свидѣтельствуетъ противъ устанавливаемой въ ней даты. Въ самомъ дѣлѣ, какъ объяснить то, что за два съ половиной вѣка до 395 года опредѣленно писали объ Апокалипсисѣ и о томъ, что онъ написанъ Ап. Іоанномъ? Самое простое — пойти напроломъ и объявить, что мѣста объ Апокалипсисѣ у писателей второго и третьяго вѣка суть позднѣйшія вставки. Н. Морозовъ такъ и дѣлаетъ.

Приведя цитату изъ «Педагога» Климента, Н. Морозовъ говоритъ: «Это мѣсто представляетъ несомнѣнную цитату изъ нашего библейскаго Апокалипсиса, и *потому* не можетъ быть написано ранѣе, чѣмъ въ 5 вѣкѣ».

Другихъ основаній для подложности этого мѣста Н. Морозовъ не приводитъ и не могъ бы привести, потому что ихъ *нѣтъ*. Такимъ образомъ, съ показаніями древнихъ манускриптовъ Н. Морозовъ не считается научно, не старается отдать себѣ въ нихъ отчетъ, а просто игнорируетъ, *заранѣе* отрицая за ними какое бы то ни было доказательное значеніе.

Мы же, раскрывши основное заблужденіе Н. Морозова, *такъ* съ показаніями манускриптовъ обращаться не можемъ и посвятимъ нѣсколько страницъ выясненію характера и

цѣнности отдѣльныхъ мѣстъ объ Апокалипсисѣ у древнихъ христіанскихъ писателей.

Первое по времени вполнѣ *опредѣленное* упоминаніе объ Апокалипсисѣ мы находимъ у Іустина Философа. Его сочиненія: двѣ Апологіи и «Діалогъ съ Трифономъ», по содержащимся въ нихъ даннымъ, хронологически датируются съ полной несомнѣнностью. Ими Апологіи пріурочиваются къ концу 40-хъ годовъ второго столѣтія, «Діалогъ» — къ началу 60-хъ. Сочиненія Іустина исхожены критиками и историками вдоль и поперекъ. Ни одна строчка не оставлена безъ самаго тщательнаго анализа. О нихъ писали сотни филологовъ и историковъ. Начиная съ Магдебургскихъ центурій, цѣлый рядъ такихъ крупныхъ изслѣдователей, какъ Semler, Baur, Semisch, Otto, Ritschl, Weitzäcker, Hilgenfeld, Aubé и Moritz Engelharadt посвящали Іустину и его «богословію» отдѣльныя монографіи; кромѣ того, Іустина не могъ обойти ни одинъ изъ многочисленныхъ историковъ догмъ, историковъ древне-христ. литературы, историковъ канона, апологетики, патристики; Іустина перелистывали тысячи нервныхъ критическихъ рукъ, Іустина изучали нѣсколько сотенъ наиболѣе критическихъ мозговъ всего міра, и что же? никто, ни одинъ изъ нихъ не счелъ возможнымъ строчки, относящіяся къ Апокалипсису, вырвать изъ общаго контекста, всѣ въ одинъ голосъ признавали принадлежность писаній Іустина къ половинѣ второго столѣтія. Что жъ, развѣ мимо этого факта можно пройти молчаніемъ? Некритичность Н. Морозова заходитъ здѣсь до слишкомъ осязательной степени.

Мѣсто у Іустина читается такъ:

«Сюда же присоединяется, что у насъ мужъ, именемъ Іоаннъ, одинъ изъ Апостоловъ Христа, въ откровеніи, сдѣланномъ ему, предсказалъ, что вѣрующіе въ нашего Христа будутъ жить тысячу лѣтъ, а послѣ того будетъ всеобщее, словомъ сказать, вѣчное воскресеніе всѣхъ вмѣстѣ, а потомъ судъ».

Н. Морозовъ, приведя это мѣсто (и затѣмъ *латинскій* переводъ его), говоритъ:

«Это, насколько мнѣ извѣстно, единственная фраза, которой снабдилъ Іустина *средневѣковый редакторъ* (или даже составитель) его сочиненія».

Н. Морозову, конечно, должно быть извѣстно, что Іустинъ Философъ писалъ не по-латыни, а *по-гречески*. И греческій текстъ его сочиненій, вмѣстѣ съ инкриминируемымъ мѣстомъ, дошелъ до насъ въ очень большой сохранности. Съ другой стороны, намъ извѣстно, что если бъ воскресъ Діогенъ, зашегъ бы свой знаменитый фонарь и исходилъ бы Европу среднихъ вѣковъ отъ южныхъ оконечностей Испаніи и Италіи, до сѣверныхъ и восточныхъ, ища хотя бы одного человѣка, который бы зналъ по-гречески настолько, чтобы по-гречески составлять безукоризненно правильныя фразы, то онъ такого бы человѣка просто *нигдѣ не нашелъ*. До возрожденія греческій языкъ для всей культурной Европы былъ языкомъ малоизвѣстнымъ [1]). Не умѣли по-гречески читать и понимать, и вдругъ въ этой обстановкѣ появляется «средневѣковый редакторъ», который въ качествѣ редактора обладалъ такимъ знаніемъ греческаго языка, что могъ составить цѣлую фразу въ шесть строчекъ, и втиснуть ее въ сочиненія Іустина. При чемъ знаніе это было такъ совершенно, что всѣ многочисленные филологи, изъ которыхъ нѣкоторые знали греческій языкъ чуть ли не лучше своего родного, — совершенно не замѣтили этой *средневѣковой* вставки. Это фантасмагорія! Или же... нашъ редакторъ былъ въ несомнѣнныхъ сношеніяхъ съ діаволомъ и только средствами черной магіи могъ совершить это непонятное чудо!

За Іустиномъ слѣдуетъ Ириней.

Если у Іустина только говорится объ Апокалипсисѣ и

[1]) Напр. Эригена великій философъ IX в. дѣлаетъ вопіющія ошибки въ своихъ переводахъ съ греческаго на латинскій.

дается парафразъ апокалиптическихъ мыслей, то у Иринея приводятся *цитаты* изъ Апокалипсиса. Напр. въ XXVI гл. 5-ой книги «Противъ ересей» говорится: «Еще яснѣе о послѣднемъ времени и о десяти царяхъ его, между которыми раздѣлится владычествующее нынѣ царство, показалъ ученикъ Господа Іоаннъ, въ Откровеніи изъясняя, что такое десять роговъ, видѣнныхъ Даніиломъ; онъ говоритъ, что ему такъ было сказано: и десять роговъ, которые ты видѣлъ, суть десять царей, которые еще не получили царство, но примутъ власть со звѣремъ на одинъ часъ. Они имѣютъ однѣ мысли и передадутъ силу и власть свою звѣрю. Они будутъ вести брань съ Агнцемъ, и Агнецъ побѣдитъ ихъ, ибо Онъ есть Господь господствующихъ и Царь царей».

Такія же опредѣленныя цитаты изъ Апокалипсиса разсыпаны по всей 5-ой книгѣ Иринея [1]). Н. Морозову, въ виду многочисленности этихъ цитатъ, приходится все сочиненіе Иринея «Противъ ересей» изъ II в. перенести въ V. Это онъ дѣлаетъ простой ссылкой, что и *Гарнакъ* относитъ сочиненіе «Противъ ересей»—къ началу пятаго вѣка. Но, во-первыхъ, если бы это было и такъ, то это мнѣніе не является достояніемъ *науки*, а является *личнымъ* мнѣніемъ Гарнака, а развѣ мало частныхъ мнѣній у различныхъ изслѣдователей? А, во-вторыхъ, и это — главное: Н. Морозовъ, ссылаясь на Гарнака, вовсе не говоритъ, на *какое* именно сочиненіе Гарнака онъ ссылается, очевидно, самъ онъ этого сочиненія не читалъ, а такъ отъ кого-нибудь это услышалъ. Но можно ли довѣрять въ такихъ случаяхъ слуху, *чужимъ* словамъ? Чтобы провѣрить Н. Морозова я взялъ томы Harnack'a «Die Chronologie d. altchristliche Litteratur» bis Eusebius перечиталъ все, что написано въ нихъ объ Иринеѣ и увидѣлъ, что Гарнакъ ни однимъ словомъ не обмолвливается о томъ, что «5 книгъ противъ ересей» написаны не во II, а въ V столѣтіи, а, между тѣмъ, гдѣ же и писать

[1]) XXXVIII гл., XXX, XXXIV, XXXV и т. д.

объ этомъ Гарнаку, какъ не въ «*Хронологіи* древнехристіанской литературы». Не имѣя подъ руками всѣхъ сочиненій Гарнака, я не могъ пересмотрѣть ихъ всѣхъ, но для того, чтобы еще болѣе убѣдиться въ неправильности ссылки Н. Морозова, я взялъ первый томъ новѣйшей и одной изъ лучшихъ исторій древне-христ. литерат. — «Geschichte d. altkirchlichen Litteratur» Bardenhewer'a и, пересмотрѣвъ главу объ Иринеѣ, еще разъ убѣдился, что никакихъ заявленій объ отнесеніи «5-ти книгъ противъ ересей» къ 5-му вѣку въ критической литературѣ и нѣтъ. Что же получается? Неужели Н. Морозовъ считаетъ возможнымъ ссылаться на несуществующіе авторитеты,—выдумывать факты, которыхъ *нѣтъ?*

Это слишкомъ тяжелое подозрѣніе получаетъ характеръ полнаго вѣроятія послѣ изумительной реплики Н. Морозова на слова Тертулліана объ Апокалипсисѣ.

У Тертулліана, писавшаго въ началѣ III вѣка, въ его сочиненіи противъ Маркіона есть опредѣленное свидѣтельство объ Апокалипсисѣ.

Вотъ, въ какомъ видѣ приводитъ его Н. Морозовъ:

«Имѣемъ и Іоанна *вскормленныя церкви*, ибо хотя Марціонъ отвергалъ его откровеніе, однако рядъ епископовъ, разсмотрѣвшій дѣло до начала, постановилъ автора въ Іоаннѣ».

Приводя затѣмъ латинскій текстъ этой фразы, Н. Морозовъ говоритъ:

«Уже самое безграмотное выраженіе этой фразы «вскормленныя церкви» показываетъ, что она должна принадлежать перу средневѣковыхъ переписчиковъ». Опять напраслина на бѣдныхъ средневѣковыхъ тружениковъ! Если бы Н. Морозовъ на волосокъ внимательнѣе отнесся къ приведенной фразѣ Тертулліана, онъ долженъ былъ бы увидѣть, что безграмотность выраженія «вскормленныя церкви» должна быть отнесена не на счетъ средневѣковыхъ переписчиковъ,

а насчетъ одного только Н. Морозова. Н. Морозовъ очевидно абсолютно не знакомъ съ латинскимъ языкомъ, не знаетъ его самымъ элементарнымъ образомъ. Въ текстѣ говорится: «Habemus et Ioannis *alumnas* ecclesias». Раскройте какой угодно латинскій словарь, и вы увидите, что имя существительное alumna нигдѣ не передается на русскій языкъ причастіемъ: «вскормленный, -ая, -ое». Alumna—значитъ питомица, воспитаница. Вставляемъ это первое и буквальное значеніе слова «alumna» въ фразу Тертулліана, и у насъ получается: «у насъ есть Церкви, питомицы Іоанна», т.-е. такія Церкви, которыя насаждены были Іоанномъ, которыя поддерживались его заботой. Что же нелѣпаго, что же безграмотнаго въ этомъ выраженіи? Рѣшительно ничего. Еще изъ гимназіи мы помнимъ выраженіе изъ Овидіевскихъ Метаморфозъ, что Мидасъ

Silenum reddit alumno.

Что получилось бы, если бъ Н. Морозовъ и здѣсь alumno перевелъ «вскормленному»? Очевидно, ему пришлось бы и этотъ подлинный Овидіевскій стихъ объявить подложнымъ. Но почему жъ тогда не объявить подложными солнце, луну, всѣхъ людей и все мірозданіе? Тутъ, какъ и въ своемъ толкованіи 6-ой главы, Н. Морозовъ дѣлаетъ свои выводы и свои построенія, исходя *не изъ текста*, а изъ завѣдомо ложнаго и ни на чемъ не основаннаго *своего перевода*. Но этотъ печальный фактъ совершенно выходитъ изъ предѣловъ логическаго обсужденія. Подобныя факты подлежатъ только констатированію, но не опроверженію [1]).

---

[1]) Не могу не отмѣтить и слѣдующихъ изумительныхъ пріемовъ въ аргументаціи Н. Морозова: Онъ говоритъ, что „конь темный“ долженъ обозначать Меркурія, ибо Меркурій въ полномъ смыслѣ планета-невидимка. Но спрашивается, мало ли чего на небѣ *не видно*? Почему жъ изъ этого „не видно“ останавливаться на Меркуріи, а не на какихъ-нибудь созвѣздіяхъ Млечнаго Пути? Подобный же логическій произволъ Н. Морозовъ допускаетъ и въ другомъ вопросѣ. Онъ говоритъ: изъ

Теперь перейдемъ еще къ одному свидѣтельству объ Апокалипсисѣ.

Н. Морозовъ, упоминая объ Оригенѣ, Викторинѣ, Северѣ, обходитъ молчаніемъ «отца церковной исторіи» Евсевія. Между тѣмъ, обойти Евсевія Н. Морозовъ совершенно не можетъ. Если Иринея онъ не принимаетъ потому, что ссылается на несуществующее мнѣніе Гарнака, то въ отношеніи Евсевія онъ не дѣлаетъ даже и этого, и почему онъ это не дѣлаетъ—совершенно неизвѣстно.

Во-первыхъ, сочиненіе его о Церк. исторіи датируется точно, 20-ми годами IV столѣтія и, если бъ можно было спорить, въ какомъ именно году она написана, то, во всякомъ случаѣ, годъ смерти его извѣстенъ въ точности. Онъ умеръ въ 340-мъ году, т.-е. за 55 лѣтъ до 395 года. Принадлежность Церковной исторіи Евсевію совершенно несомнѣнна. Ее не заподозривалъ никто.

Во-вторыхъ, у Евсевія находится не одно случайное мѣсто объ Апокалипсисѣ, которое съ кое-какимъ вѣроятіемъ можно было бы объявить позднѣйшей вставкой. Нѣтъ, Евсевій говоритъ объ Апокалипсисѣ много разъ въ самыхъ различныхъ синтаксическихъ варіяціяхъ. Вырвать эти мѣста изъ контекста безкровно, — совершенно нельзя. Эту операцію нельзя совершить, не искалѣча нѣсколько десятковъ страницъ связнаго изложенія Евсевія.

біографическихъ данныхъ Іоанна Златоуста *неизвѣстно*, гдѣ былъ онъ въ 395-мъ г., и отсюда дѣлаетъ заключеніе: слѣдовательно, онъ былъ на Патмосѣ. Логическая необоснованность подобнаго утвержденія становится очевиднѣе изъ сопоставленія съ историческими данными. За пребываніе Іоанна Златоуста на островѣ Патмосѣ не говоритъ рѣшительно ничего. О пребываніи же Апостола на Патмосѣ есть прямые свидѣтельства Климента и Оригена. Такъ Климентъ говоритъ, что ап. Іоаннъ, *ἐπειδὴ τοῦ τυράννου τελευτήσαντος ἀπὸ τῆς Πάτμου τῆς νήσου μετῆλθεν εἰς τὴν Ἔφεσον*“ Изъ Оригена же видно, что это было общее мнѣніе преданія: *ὁ δὲ Ρωμαίων βασιλεὺς ὡς ἡ παράδοσις διδάσκει καπεδίκασε τὸν Ἰωάννην μαρτυροῦντα διὰ τὸν τῆς ἀληθείας λόγον, εἰς Πάτμον τὴν νῆσον*. Herzog. Real Encyclopädie B. VI S. 727.

Въ-третьихъ, Евсевій не самъ только свидѣтельствуетъ объ Апокалипсисѣ; онъ приводитъ весьма важныя свидѣтельства изъ болѣе древнихъ авторовъ—и иногда изъ тѣхъ ихъ произведеній, которые до насъ не дошли.

а) Въ книгѣ IV главѣ XVIII онъ говоритъ, что Іустинъ «упоминаетъ и объ Откровеніи Іоанна и ясно усвояетъ его сему Апостолу».

б) Въ книгѣ IV гл. XXIV Евсевій говоритъ, что у Ѳеофила Антохійскаго, писателя II вѣка, помимо дошедшихъ до насъ трехъ книгъ къ Автолику, было еще не дошедшее до насъ сочиненіе «Противъ ереси Гермогена», въ которомъ тотъ приводитъ свидѣтельство изъ Откровенія Іоанна.

в) Въ книгѣ IV гл. XXVI, перечисляя сочиненія Мелитона, епископа Сардійскаго, писателя II вѣка, Евсевій говоритъ, что имъ было написано цѣлое сочиненіе «Объ Откровеніи Іоанна».

г) Въ книгѣ III гл. XXVIII Евсевій вскользь, въ придаточномъ предложеніи, упоминаетъ, что современникъ его Діонисій, епископъ Александрійскій, во второй книгѣ «Обѣтованій» (*Ἐπαγγελίων*) «говоритъ нѣчто объ Іоанновомъ Откровеніи».

д) Наконецъ, въ кн. III гл. XXV передавая, конечно, не свое личное мнѣніе, а *общецерковное*, Евсевій дѣлаетъ попытку опредѣлить канонъ новозавѣтныхъ книгъ. И вотъ, послѣ «святой четверицы» Евангелій, послѣ Дѣяній и Посланій Апостольскихъ, онъ, съ нѣкоторой оговоркой, помѣщаетъ и Откровеніе Іоанна.

Вотъ, такимъ образомъ, гора *какихъ* древнихъ манускриптовъ свидѣтельствуетъ противъ даты Н. Морозова. Эта же дата базируется на совершенно фантастическомъ переводѣ 2-го и 8-го стиха 6-ой главы Апокалипсиса.

На одну чашку вѣсовъ кладется, такимъ образомъ, конъектура филолога-диллетанта, дѣлающаго элементарнѣйшія ошибки въ переводѣ съ латинскаго языка, совершенно не

умѣющаго обращаться съ историческимъ матеріаломъ, а на другую—авторитетныя показанія филологіи и исторической критики, утверждающія подлинность и древность тѣхъ документовъ II, III и IV-го вв., которые упоминаютъ объ Апокалипсисѣ.

Не нужно, конечно, и говорить, въ какую сторону нагнутся вѣсы. Послѣ всего вышеприведеннаго это излишне.

Въ заключеніе не могу не сказать слѣдующаго: въ предисловіи ко второму изданію Н. Морозовъ говоритъ: «Сочувствіе, съ которымъ было встрѣчено читателями «Откровеніе въ грозѣ и бурѣ», ободряетъ меня и въ другомъ предпріятіи *совершенно того же* рода: закончить мою книгу «Пророки», тоже начатую во время моего заключенія въ Алексѣевскомъ равелинѣ и въ Шлиссельбургѣ. Дѣло въ томъ, что древніе пророки Іезекіиль, Даніилъ, Захарія и Малахія *тоже* были астрологами. У нихъ фигурируютъ тѣ же звѣри и планетные лики, дающіе возможность вычислить время появленія этихъ книгъ и приводящіе *тоже* къ совершенно неожиданнымъ результатамъ».

Нельзя не порадоваться, что «Откровеніе въ грозѣ и бурѣ» написано раньше «Пророковъ». Книги пророковъ, по сравненію съ Апокалипсисомъ, въ смыслѣ времени ихъ написанія и жизни ихъ авторовъ датированы очень слабо. У древнихъ писателей мы не найдемъ на нихъ ссылокъ, какъ нашли ссылки на Апокалипсисъ. Незащищенность «Пророковъ» поэтому очевидна. О нихъ можно фантазировать, что угодно. И эти фантазіи нельзя опровергнуть положительными данными. Пророкамъ пришлось бы терпѣливо выносить все, что бы Н. Морозовъ о нихъ не написалъ.

Но теперь дѣло обстоитъ иначе.

«Откровеніе въ грозѣ и бурѣ» обнаружило съ полной несомнѣнностью фантастичность основной идеи Н. Морозоза, ненаучность его разсужденій, некритичность его методовъ.

Если онъ обѣщаетъ съ пророками продѣлать *ту же* самую операцію, которую онъ продѣлалъ съ Апокалипсисомъ, то этимъ онъ заранѣе ставитъ крестъ на своемъ новомъ, еще не появившемся произведеніи. «Пророки» Н. Морозова или должны быть написаны по совершенно новому методу, или же въ научномъ отношеніи они будутъ такимъ же *недоразумѣніемъ*, какимъ, послѣ всего вышесказаннаго, приходится признать «Откровеніе въ грозѣ и бурѣ».

Н. Морозовъ неправильно понимаетъ сочувствіе общества къ его произведенію. Общество чтитъ въ немъ страдальца, борца за идею. Отсюда понятенъ необыкновенный интересъ къ его книгѣ. Но отъ сочувствія къ человѣку, которому выпалъ исключительный жребій оставшагося въ живыхъ мученика, до научнаго признанія высказанныхъ имъ мыслей— цѣлая пропасть.

Сочувствіе это необходимо. И горе тому обществу, которое не сумѣло бы чтить такихъ людей, какъ Н. Морозовъ. Но вмѣстѣ съ тѣмъ: горе тому обществу, которое можетъ серьезно признавать такіе незрѣлые плоды мысли, какъ «Откровеніе въ грозѣ и бурѣ»! Этимъ признаніемъ оно выноситъ себѣ приговоръ въ умственномъ несовершеннолѣтіи.

МЕТОДЫ ИСТОРИЧЕСКАГО ИЗСЛѢДОВАНІЯ И КНИГА ГАРНАКА «СУЩНОСТЬ ХРИСТІАНСТВА».

Книга А. Гарнака „Сущность христіанства“ представляетъ изъ себя стенографическую запись 16-ти лекцій, прочитанныхъ имъ въ Берлинскомъ университетѣ въ зимній семестръ 1899—1900 г. Какъ ни мало знакома русская публика съ научными изслѣдованіями по исторіи христіанства, — имя Гарнака, хотя бы по наслышкѣ, извѣстно почти всякому. А. Гарнакъ — „спеціалистъ“ въ тѣхъ вопросахъ, сущность которыхъ онъ взялся изложить въ настоящихъ лекціяхъ. Кажется, нѣтъ ни одной области въ исторіи первоначальнаго христіанства, которую бы Гарнакъ не обогатилъ собственнымъ изслѣдованіемъ, всегда цѣннымъ и всегда интереснымъ. Свои заключенія, свою общую точку зрѣнія онъ строитъ, имѣя въ виду груды сырого матеріала, и старается всегда говорить только то, что говорятъ сами факты. Едва ли можно отыскать другой примѣръ такого бережнаго и добросовѣстнаго отношенія къ источникамъ, какъ у Гарнака. И это тѣмъ болѣе замѣчательно, что Гарнакъ не просто сухой кабинетный ученый, которому почти все равно, что онъ изслѣдуетъ: какія-нибудь болотныя раторіи или самыя больныя мѣста въ исторіи человѣчества. Гарнакъ обладаетъ большою религіозной чуткостью, громаднымъ вниманіемъ внутреннимъ къ тому, что изслѣдуетъ, и громадною любовью, которая сквозь бездушныя печатныя

страницы позволяетъ почувствовать въ немъ крупную религіозную индивидуальность.

Всѣ эти условія вмѣстѣ взятыя, казалось бы, могли его „Сущность христіанства“ сдѣлать книгой классической, т.-е. такой книгой, въ которой нѣкоторые, по крайней мѣрѣ главные, вопросы, сюда относящіеся, были бы разрѣшены окончательно. Однако, про книгу Гарнака сказать это совершенно нельзя. *Ни одинъ* изъ главныхъ вопросовъ не разрѣшается въ ней окончательно. И это не потому, что Гарнаку въ смыслѣ знаній и подготовки чего-нибудь недоставало, а потому, что самая *природа* этихъ вопросовъ такова, что рѣшить ихъ окончательно нельзя, оставаясь на почвѣ науки. Нужно не побояться дебрей гносеологіи и религіознаго умозрѣнія, а Гарнакъ *сознательно* (безсознательно, самъ того не замѣчая, онъ сходитъ не разъ) сходитъ съ почвы науки не хочетъ; книгу Гарнака можно назвать классической только въ томъ смыслѣ, въ какомъ можно назвать классической „La vie de Jésus“ Ренана или „Das Leben Jesu“ Штрауса. Она является полнымъ, цѣльнымъ и яркимъ выраженіемъ всѣхъ лучшихъ сторонъ современной богословско-исторической науки. Это какъ бы точное зеркало, въ которомъ отразились выпукло, до мельчайшихъ подробностей строеніе современныхъ методовъ изслѣдованія и тѣ результаты, которые достигнуты исторической наукой въ области первоначальнаго христіанства за послѣднее поколѣніе.

Но Гарнакъ хочетъ обрисовать „сущность“ христіанства. А, вѣдь, „сущность“—слово даже происхожденія метафизическаго. Изъ науки давно уже изгнаны всякія „сущности“. И одно желаніе проникнуть за внѣшній обликъ явленій, скинуть лицевой покровъ съ вещей для того, чтобы проникнуть въ ихъ сердцевину, въ ихъ сущность—одно уже это желаніе является недопустимымъ съ точки зрѣнія позитивной науки. Самъ Гарнакъ, очевидно, чувствуя шаткость почвы, на которую вступилъ, въ первой же лекціи пытается

дать опредѣленіе той „сущности христіанства“, которую онъ хочетъ излагать, и методологически обосновать свое право на такое изслѣдованіе. И нужно отдать полную справедливость: въ этой вступительной лекціи очень выпукло отразилась философская безпринципность, непродуманность и условность методовъ современной исторической науки вообще и въ частности тѣхъ ея развѣтвленій, которыя изслѣдуютъ первоначальное христіанство.

Я понимаю, насколько смѣло и рѣшительно мое послѣднее утвержденіе. И я никогда бы не осмѣлился его сдѣлать, если бы не чувствовалъ, что у меня есть достаточныя къ этому основанія. Эти основанія я постараюсь изложить съ возможной краткостью, ибо только такимъ путемъ станетъ возможно дѣйствительно критически разобраться въ книгѣ Гарнака и въ тѣхъ первостепенной важности вопросахъ, которые она затрагиваетъ.

I.

Гарнакъ ставитъ себѣ задачу разрѣшить исторически вопросъ о сущности христіанства и поясняетъ при этомъ, что подъ словомъ „исторически“ онъ разумѣетъ „средствами исторической науки“. Я увѣренъ, что у громаднаго большинства читателей ничего не шевельнется въ душѣ въ отвѣтъ на такую постановку вопроса. И самъ Гарнакъ, ставя вопросъ именно такъ, должно быть, чувствуетъ себя очень крѣпко, потому что онъ стоитъ при этомъ на твердой почвѣ принятыхъ вездѣ и всюду и какъ-будто бы неоспоримыхъ представленій о методахъ, средствахъ, и задачахъ историческаго изслѣдованія.

А между тѣмъ, если попробовать хотя на мгновеніе освободится отъ власти научныхъ традицій, заставить себя съ достаточной отчетливостью представить, что собственно означаетъ задача *исторически* рѣшить вопросъ о *сущности* христіанства, то тутъ представится много весьма любопыт-

ныхъ вещей. Традиція страшна и опасна тѣмъ, что всѣмъ своимъ авторитетомъ надавливаясь на изслѣдователя, она заставляетъ не только рѣшать вопросы въ опредѣленномъ, уже заранѣе обозначенномъ направленіи, но вліяетъ рѣшающимъ образомъ и на самую ихъ постановку. Она слишкомъ часто *обезличиваетъ* эти вопросы, дѣлаетъ ихъ какими-то вопросами „вообще“, т.-е. другими словами, въ частности, не захватывающими никого, и потому, можетъ быть, никому и не нужными и, такъ какъ вопросы „вообще“ несомнѣнно удобнѣе, спокойнѣе и менѣе мучительны, чѣмъ вопросы въ частности, на которые отвѣтить не такъ-то легко, то у всякаго изслѣдователя является великій соблазнъ закрыться отъ мучительныхъ личныхъ вопросовъ, вопросами безличными, т.-е. традиціонными формами ихъ постановки. Отъ этого соблазна уберегаются слишкомъ немногіе изслѣдователи (тѣ, которымъ приходится прокладывать новые пути) и только этимъ можно объяснить, что цѣлыя тысячи представителей исторической науки (въ томъ числѣ и Гарнакъ) какъ будто бы даже и не подозрѣваютъ всей сложности, которая возникаетъ, когда къ ихъ привычнымъ пріемамъ изслѣдованія подойдешь съ *человѣческими*, живыми вопросами,—вопросами въ томъ видѣ, какъ они дѣйствительно возникаютъ.

Вотъ основной изъ этихъ вопросовъ:

Если и въ историческую науку долженъ проникнуть духъ философскаго критицизма, если основныя проблемы историческаго изслѣдованія должны ставиться и разрѣшаться *критически*, то, несомнѣнно, первымъ дѣломъ сознательнаго историка долженъ явиться вопросъ: *въ чемъ и гдѣ лежатъ границы историческаго изслѣдованія*. О самой наличности границъ не приходится ставить вопроса въ виду полной очевидности того, что *какія-то* границы непремѣнно имѣются.

Для того, чтобы эти границы обозначились съ большей

или меньшей ясностью, необходимо опредѣлить тѣ твердые, съ полной достовѣрностью извѣстные намъ пункты, *между* которыми должны лежать эти границы. Первымъ такимъ пунктомъ въ своемъ родѣ terminus a quo будутъ составлять всѣ наличныя *средства* историческаго изслѣдованія, т.-е., съ одной стороны, доступный историку матеріалъ, а съ другой—вся техника разборки, провѣрки и оцѣнки матеріала съ точки зрѣнія его годности служить въ качествѣ матеріала. Что же касается второго пункта, такъ сказать, terminus ad quem—то имъ можетъ явиться только *идеалъ историческаго познанія*, т.-е. историческое познаніе, взятое въ томъ его *предѣльномъ* идеальномъ видѣ, когда оно освобождается отъ всѣхъ фактическихъ и, значитъ, по существу случайныхъ для него затрудненій (отсутствіе напр., матеріала),—другими словами, когда допускается, что всѣ *задачи* историческаго изслѣдованія дѣйствительно выполнимы, т.-е. когда задачи эти берутся въ ихъ *чистомъ* видѣ, безотносительно отъ того, имѣется или не имѣется у насъ фактическая возможность ихъ выполнить. И вотъ, сопоставивъ наличныя силы и средства историческаго познанія съ его задачами, взятыми въ ихъ чистомъ видѣ, мы сразу ясно увидимъ ту черту, которую историческому познанію, только какъ историческому, въ силу самой природы его, *не перейти никогда*.

Первый пунктъ ясенъ. Это не только весь имѣющійся у насъ налицо матеріалъ въ настоящее время, но и весь реально возможный матеріалъ въ будущемъ, т.-е. матеріалъ, который получится отъ всѣхъ будущихъ раскопокъ, отъ всѣхъ новыхъ нахожденій всякихъ манускриптовъ, табличекъ, утерянныхъ памятниковъ. Сюда же относятся всѣ имманентные матеріалу, т.-е. не выходящіе изъ тѣхъ данныхъ, которыя въ немъ непосредственно имѣются, методы классификаціи матеріала по эпохамъ, по мѣсту и по степени его чисто-фактической достовѣрности. Опять-таки методы

эти нужно взять не только въ ихъ теперешней часто недостаточной и ошибочной формѣ, но въ той, можетъ быть, значительно улучшенной и технически усовершенствованной ихъ постановкѣ, которую дадутъ имъ дальнѣйшія поколѣнія изслѣдователей.

Второй же пунктъ для обычнаго пониманія представляетъ изъ себя полную неопредѣленность. Надъ нимъ, сколько я знаю, никто не задумывался серьезно, и этимъ, кажется, только можно объяснить, почему до сихъ поръ совершенно нѣтъ разработанной критической теоріи историческаго познанія.

Задачи историческаго изслѣдованія, взятыя въ ихъ чистомъ видѣ, опредѣляются *предметомъ* историческаго познанія.

Что же является предметомъ историческаго познанія? Или точнѣе: *что* познается и должно познаваться исторіей?

Для того, чтобы не сойти на спорную и условную почву, я не стану обрисовывать *внѣшнія* границы, области, подлежащей историческому изслѣдованію Тутъ могутъ быть безконечные споры — какой вѣкъ, положимъ, въ римской исторіи считать за начало исторической эпохи: десятый или третій? Что считать главной задачей исторіи, изслѣдованіе эволюціи политическихъ формъ и учрежденій, изслѣдованіе хозяйственнаго строя или же развитіе въ области мысли и духовныхъ явленій? И эти споры таковы, что устранить ихъ, оставаясь на какой-нибудь частной, не всеобъемлющей точкѣ зрѣнія, совершенно нельзя.

Я возьму тотъ пунктъ въ предметѣ историческаго познанія, который невозможно обойти ни съ какой точки зрѣнія, и который поэтому является безспорнымъ.

Если отвлечься отъ всѣхъ ограниченій, являющихся чисто фактическими, а значитъ и не въ самой природѣ историческаго познанія лежащими, то *что должно познаваться исто-*

ріей? Если представить, что весь необходимый матеріалъ о каждой самой малѣйшей детали историческаго процесса намъ доступенъ и извѣстенъ—то какъ бы обрисовались задачи историческаго изслѣдованія? Это представить необходимо, для того, чтобы обрисовался *идеалъ* историческаго познанія, т.-е. тотъ нормальный образъ его, который опредѣляется самой природой его, а не тѣми условными (въ логическомъ смыслѣ) затрудненіями, которыя зависятъ отъ количества матеріала, доступнаго намъ, или отъ количества даровитыхъ людей, посвящающихъ свои силы историческому изслѣдованію.

Итакъ, что должно быть познаннымъ въ исторіи? Отвѣтъ ясенъ: должно быть познаннымъ *все*. Все, что было. Всю безконечную сумму тѣхъ отдѣльныхъ человѣческихъ жизней, изъ которыхъ складывается историческій фонъ или крупныя теченія какой-нибудь эпохи—нужно разложить на составныя ея слагаемыя, и каждое слагаемое, т.-е. каждую отдѣльную индивидуальную жизнь познать и во всей ея глубинѣ, т.-е. ея душу живую, чѣмъ она мучилась, чѣмъ жила, къ чему стремилась и чего хотѣла, и во всей широтѣ, т.-е. всю совокупность ея переживаній, всѣхъ ея воздѣйствій сознательныхъ и безсознательныхъ на окружающій ее жизненный процессъ, въ который она входитъ какъ безконечно малая величина, но все же какъ вполнѣ опредѣленная и *реальная* величина; потому что, если бъ не было этихъ безконечно малыхъ индивидуальныхъ величинъ въ исторіи, то не получилось бы и того безконечно большого явленія, которое именуется историческимъ процессомъ.

Каждое историческое сужденіе, все равно какого характера, дѣлается ли оно въ области изслѣдованія политическихъ формъ или экономическихъ явленій, или же въ области явленій религіозныхъ, охватываетъ собой цѣлыя массы живыхъ человѣческихъ жизней, и, очевидно, вѣрность и точность сужденія общаго стоитъ въ необходимой зави-

симости отъ точности и вѣрности познанія отдѣльныхъ элементовъ того матеріала, который составляетъ предметъ сужденія. Если эти элементы не познаются каждый въ отдѣльности въ ихъ опытной данности, то сужденіе о нихъ (т.-е. въ извѣстномъ смыслѣ *познаніе* ихъ) всегда будетъ являться апріорнымъ для нихъ,—апріорнымъ въ самомъ худшемъ смыслѣ этого слова, т.-е. не основаннымъ на фактическомъ знаніи, голословнымъ и значитъ грубо неосновательнымъ. Для того, чтобы этого не было, необходимо каждый элементъ историческаго познанія, т.-е. каждую отдѣльную индивидуальную жизнь, познать во всемъ объемѣ и ея внутренняго содержанія и ея внѣшняго воздѣйствія на окружающее. Но что это значитъ? Это значитъ, что нами долженъ быть познанъ *безусловно всякій* изъ тѣхъ милліардовъ людей, которые жили на землѣ и которые вѣдь всѣ безусловно вошли въ историческій процессъ. Только когда мы будемъ знать о каждомъ человѣкѣ все, т.-е., когда мы узнаемъ во всей полнотѣ всю безконечную массу его всѣхъ мыслей, всѣхъ чувствъ, всѣхъ переживаній, а также всю совокупность воздѣйствій, полученныхъ имъ отъ другихъ, а также произведенныхъ имъ отъ себя на другихъ, только тогда заполнятся дѣйствительно *фактическимъ* содержаніемъ тѣ грубыя, часто возмутительно грубыя, и пустыя схемы, которыми историки хотятъ подмѣнить познаніе того, что было въ исторіи, и только тогда обрисуется во всей полнотѣ нормальный образъ историческаго познанія.

Вотъ что значитъ въ самыхъ общихъ чертахъ идеалъ историческаго познанія. И если мы теперь сравнимъ въ свѣтѣ этого идеала, то познаніе, которое фактически имѣется исторической наукой сейчасъ, съ тѣмъ безконечнымъ знаніемъ, которое должно бы быть задачей историчеекаго изслѣдованія въ силу самой природы его, если бъ оно обладало возможностью выполнить эту задачу, то результаты отъ этого сравненія получаются самые опредѣленные.

Во-первыхъ: не высказывая своихъ положительныхъ взглядовъ на то, какими путями можно достигнуть обозначеннаго идеала историческаго познанія, мы должны констатировать, что у исторической науки, какъ таковой, не имѣется никакой возможности проникнуть въ прошлое въ такой степени, какъ это потребно для того, чтобы это прошлое во всей своей сложности было познано *адекватнымъ* образомъ, а полная и безусловная адекватность есть необходимое условіе достиженія выставленнаго идеала познанія. И разъ этотъ идеалъ для исторической науки, только какъ науки, недостижимъ, то значитъ границы историческаго познанія лежатъ значительно *не доходя* этого идеала. Линія этихъ границъ подвижна и обрисовывается въ каждое данное время количествомъ извѣстнаго матеріала (который съ каждымъ годомъ растетъ) и уровнемъ изслѣдовательской техники (которая тоже, хотя не съ каждымъ годомъ, но совершенствуется). При чемъ, если сравнить *всю* наличность средствъ историческаго познанія, какъ имѣющуюся теперь, такъ и возможную въ будущемъ, съ тѣми задачами, которыя намѣчаются идеаломъ историческаго познанія,—то окажется, что искомыя границы лежатъ слишкомъ, почти безконечно, далеко отъ этого идеала и не очень далеко отъ современнаго положенія исторической науки.

Во-вторыхъ: историческія сужденія и всѣ вырастающія на нихъ утвержденія, хотя бы въ видѣ самаго связнаго міровоззрѣнія, обладали бы характеромъ полной достовѣрности и, безусловности только въ томъ случаѣ, если бы *идеалъ историческаго познанія былъ дѣйствительно достигнутъ*. А разъ онъ не только не достигнутъ, но даже еще и не сознанъ, разъ отъ него историческую науку отдѣляютъ громадныя неизслѣдованныя и непройденныя пространства, то притязать на какую-нибудь абсолютность—сужденія, построенныя на исторіи, абсолютно не должны. Въ самомъ лучшемъ случаѣ за ними можно признать характеръ лишь вѣроятно-

сти. И опредѣлить степень этой вѣроятности послѣ всего сказаннаго выше — дѣло нетрудное. Насколько степень эта низка, настолько же велика грубая схематичность и принципіальная недостаточность всякихъ историческихъ утвержденій.

Теперь сдѣлаемъ выводы, которые вытекаютъ изъ полученныхъ нами результатовъ для сужденія о желаніи Гарнака исторически, т.-е. средствами исторической науки, разрѣшить вопросъ о сущности христіанства.

Сущность, это—понятіе природы метафизической, и по тому самому—сущность, какъ таковая, находится внѣ компетенціи какой бы то ни было науки вообще. Въ данномъ же случаѣ, т.-е. въ попыткѣ Гарнака исторически выяснить сущность христіанства, невѣрность такой постановки вопроса становится еще очевиднѣе.

Опредѣлить сущность какого-нибудь предмета, это значитъ высказать объ этомъ предметѣ нѣкоторое абсолютное сужденіе. А мы видѣли, что по самой природѣ историческаго познанія, стоя на почвѣ исторіи, какъ науки, историкъ не въ правѣ высказывать никакихъ абсолютныхъ сужденій. Съ сужденіями же, носящими характеръ лишь большей или меньшей вѣроятности, браться за рѣшеніе такого вопроса, какъ „сущность христіанства“, гдѣ, даже имѣя въ распоряженіи много абсолютныхъ сужденій, нѣтъ возможности разобраться съ полной ясностью—это значитъ не сознавать ни громадной сложности вопроса, ни природы исторіи, какъ науки, ни отсутствія для этого оправданныхъ критической философіей правъ. Это вѣдь ложь,—не признаваться въ своемъ безсиліи и въ угоду традиціи, требующей, чтобы въ книжкахъ всегда на все было отвѣчено, закруглять всѣ неровности, и обычными словесными пріемами закрывать всѣ прорѣхи и дыры. Послѣднее относится не лично къ Гарнаку. Лично Гарнакъ добросовѣстенъ въ высшей степени ко всякаго рода вопросамъ. Но грѣхъ его въ томъ, что, не

возвышаясь надъ уровнемъ современнаго положенія исторической науки, онъ раздѣляетъ вмѣстѣ съ ней ея заблужденія и ея непрозрѣвшую слѣпоту [1]).

II.

Итакъ, значитъ, желаніе Гарнака исторически разрѣшить вопросъ о сущности христіанства грѣшитъ принципіальной невѣрностью. Это мы показали, стоя на почвѣ отвлеченнаго теоретическаго разсужденія. Но это станетъ наглядно и осязательно яснымъ, если мы подвергнемъ разбору тѣ конкретныя методологическія утвержденія, которыя Гарнакъ дѣлаетъ въ своей первой вступительной лекціи. Этимъ будетъ дана почти „экспериментальная“ провѣрка нашего общаго сужденія.

Чтобы не разбѣгаться мыслію по мелочамъ, остановимся и здѣсь на главномъ.

Задавшись цѣлью исторически опредѣлить существенныя черты христіанства, Гарнакъ дѣйствительно широко понимаетъ свою задачу.

Онъ говоритъ, что для этого мало имѣть въ виду одного Христа и Евангеліе. Мало потому, что „каждая великая и сильная личность часть своего существа отпечатлѣваетъ на тѣхъ, на кого она дѣйствуетъ. Даже можно сказать, что чѣмъ сильнѣе личность и чѣмъ болѣе захватываетъ она своей внутренней жизнью другихъ, тѣмъ меньше можно узнать ее во всей ея полнотѣ изъ однихъ только ея собственныхъ словъ и поступковъ; нужно непремѣнно принять во вниманіе вліяніе и дѣйствіе, произведенныя ею на лицъ,

[1]) Гарнакъ, правда, дѣлаетъ въ концѣ своей первой лекціи оговорку, что онъ не хочетъ изъ исторіи почерпать абсолютныхъ сужденій—но такъ какъ *реально* онъ съ этой оговоркой не считается и фактически (вопреки этой оговоркѣ) дѣлаетъ постоянныя абсолютныя утвержденія, основываясь будто бы только на данныхъ исторіи, то эту оговорку въ серьезъ мы принять не можемъ.

вождемъ и Богомъ которыхъ она стала. Поэтому на вопросъ, что такое христіанство?—невозможно дать полный отвѣтъ, если ограничиться одной проповѣдью Іисуса Христа. Мы должны познакомиться и съ первымъ поколѣніемъ Его учениковъ, съ тѣми, кто съ Нимъ пилъ и ѣлъ, и узнать, что *они* въ Немъ пережили".

Эту глубокую и важную мысль Гарнакъ еще усиливаетъ дальнѣйшимъ развитіемъ.

Онъ говоритъ: „такъ какъ въ христіанствѣ мы имѣемъ дѣло съ силой, дѣйствіе которой не можетъ быть пріурочено только къ одной опредѣленной эпохѣ и, такъ какъ въ немъ и черезъ него рождаются все новые и новые источники силъ, то мы должны привлечь къ разсмотрѣнію и *всѣ болѣе позднія порожденія его духа*. Мы имѣемъ тутъ дѣло не съ „ученіемъ", которое передается съ однообразными повтореніями или искажается произвольно, а съ *жизнью*, которая вспыхиваетъ съ новой силой и горитъ своимъ собственнымъ пламенемъ... христіанскую религію мы можемъ уяснить только при помощи всесторонней индукціи, охватывающей его во всей его исторіи".

Разберемъ критически эти мысли Гарнака.

Если вдуматься серьезно, можно безъ особеннаго труда увидать, что Гарнакъ за *данное* здѣсь считаетъ то, что по его собственнымъ словамъ является для него только *искомымъ*; другими сдовами, тутъ совершается передъ нами очевидное изслѣдовательское petitio principii. Христіанамъ, т.-е. людямъ совершенно опредѣленно (по внѣ научнымъ путемъ) знающимъ, что такое христіанство конечно, легко разобраться въ исторіи того, что называютъ исторіей христіанства, и изъ всей безконечной суммы событій, движеній, фактовъ крупныхъ и мелкихъ, составляющихъ эту исторію, квалифицировать какъ христіанское только то, что выдерживаетъ этотъ внутренній критерій, имѣющійся у нихъ вслѣдствіе реальной ихъ принадлежности къ христіанству и,

повторяю, полученный ими *внѣнаучнымъ* путемъ. Но, имѣя этотъ критерій, вѣрующіе не могутъ ставить вопроса такъ, какъ ставитъ Гарнакъ. Опредѣленностью и безусловностью этого критерія они провѣряютъ и дополняютъ недостаточность и условность своихъ историческихъ знаній, а не путемъ исторіи создаютъ этотъ критерій. Такая точка зрѣнія требуетъ философскаго оправданія, но въ ней нѣтъ мѣста имманентнымъ противорѣчіямъ. Внутренней противорѣчивостью она не страдаетъ.

Совершенно иначе обстоитъ дѣло съ точкой зрѣнія Гарнака.

Онъ задается цѣлью опредѣлить существенныя черты Евангелія по даннымъ исторіи. Если онъ хочетъ ихъ только *опредѣлить* (т.-е. еще только *отыскать*), то значитъ они еще неизвѣстны. Слѣдовательно неизвѣстное, т.-е. нѣчто такое, познаніе чего онъ можетъ пріобрѣсти только изъ данныхъ исторіи (ибо религіозно-философское разсмотрѣніе онъ отвергаетъ рѣшительно и принципіально), онъ долженъ найти въ безконечно сложной и запутанной кучѣ фактовъ, которую представляетъ изъ себя исторія, если къ ней подходить безъ опредѣленныхъ и вполнѣ ясныхъ вопросовъ. Только представить себѣ ясно, что изъ этого получается.

Во-первыхъ, *что* онъ будетъ искать? Во-вторыхъ *гдѣ*, въ *какомъ мѣстѣ* исторіи? Въ третьихъ, по какимъ признакамъ въ безконечной массѣ имѣющагося передъ нимъ матеріала онъ будетъ различать то, что ему нужно?

На эти вопросы онъ не въ силахъ отвѣтить критически.

Онъ говоритъ: „уяснить христіанскую религію мы можемъ только при помощи всесторонней индукціи охватывающей его во *всей его исторіи*“. Но *спрашивается*: *что считать исторіей христіанства*? Для католика исторія папства есть исторія христіанства. Для Лютера папство со всей исторіей его есть дѣло Антихриста. Для католика исторія протестантизма есть исторія торжествующаго свѣтскаго духа,

для протестанта же это есть исторія подлиннаго христіанства. Собственно говоря, *почти* всѣ безчисленные факты, относящіеся къ тому, что называется исторіей христіанства, являются *спорными*, спорными не въ смыслѣ ихъ исторической достовѣрности, а въ смыслѣ того, какъ квалифицировать ихъ: какъ христіанскіе или нехристіанскіе, т.-е. какъ относящіеся къ исторіи *христіанства,* или какъ не относящіеся? Квалификація эта будетъ дѣйствительна лишь при наличности вполнѣ и безусловно яснаго критерія, что такое христіанство, и что будетъ поэтому нехристіанствомъ. Если же этого нѣтъ, то положеніе получается поистинѣ безнадежное. Гарнакъ хочетъ рѣшить одно уравненіе съ двумя неизвѣстными и пытается одно неизвѣстное опредѣлить при помощи другого: *существенныя черты Евангелія по исторіи, а исторію Евангелія по этимъ существеннымъ чертамъ.* Это настолько очевидный логическій кругъ, что на немъ нѣтъ надобности останавливаться больше и только для того, чтобы меня не заподозрѣли, что я каррикатурю Гарнака — я приведу собственныя его слова по этому поводу. Они почти дословно совпадаютъ съ формулировкой моей. Онъ говоритъ:

„Мы изучимъ главныя проявленія христіанскаго духа въ дальнѣйшей исторіи. Общее, что будетъ заключаться въ этихъ явленіяхъ, мы будемъ провѣрять Евангеліемъ, *и, наоборотъ, основныя черты Евангелія мы будемъ провѣрять дальнѣйшей исторіей,* и это, смѣемъ надѣяться, позволитъ намъ ближе подойти къ сущности дѣла“.

Такимъ образомъ, если подойти къ методамъ Гарнака критически, то обнаружится полная ихъ негодность и философская безпринципность, и если изъ его книги получается въ концѣ-концовъ одно изъ самыхъ замѣчательныхъ произведеній, имѣющихъ предметомъ своимъ первоначальное христіанство,—то это достигается не строгимъ примѣненіемъ этихъ негодныхъ методовъ, а наоборотъ, полнымъ ихъ игнорированіемъ. Вся значительность книги Гарнака основывается

на томъ, что самъ онъ изъ себя представляетъ крупную религіозную индивидуальность, которой, если и недоступна вся полнота религіозныхъ настроеній и религіозныхъ воспріятій, то все же въ этой области понятно очень и очень много. Постоянно покидая почву чистой науки, дѣлая нѣкоторыя абсолютныя утвержденія на основаніи собственныхъ религіозныхъ переживаній, Гарнакъ обнаруживаетъ иногда поразительную тонкость и гибкость своихъ сужденій, но все это, повторяю, съ точки зрѣнія метода, является *отступленіями*, такъ сказать, методологическими правонарушеніями. И это несоотвѣтствіе между сознательнымъ методомъ и тѣмъ очень широкимъ безсознательнымъ охватомъ изслѣдуемаго предмета, который дѣлается *вопреки* этому методу— это несоотвѣтствіе вредно отражается на результатахъ изслѣдованія въ двухъ отношеніяхъ: 1. Охватъ, будучи очень широкимъ не можетъ стать всеобъемлющимъ, ибо этому мѣшаетъ принятый и несоотвѣтствующій ему методъ и потому многіе изъ самыхъ коренныхъ вопросовъ христіанской религіи Гарнакъ рѣшаетъ явно недостаточнымъ или половинчатымъ образомъ; 2. А съ другой стороны, методъ, какъ значительно болѣе узкій, нежели этотъ охватъ, Гарнаку часто приходится откидывать въ сторону, и отъ этого получается то, что философской потребности въ строгой принципіальности и въ отсутствіи противорѣчій здѣсь не дается никакого исхода, а все изложеніе съ внутренней стороны получаетъ тотъ условный характеръ, который отличаетъ частныя, отрывочныя мнѣнія, не осознанныя никакимъ общимъ, единымъ принципомъ и не связанныя въ цѣльное продуманное міровоззрѣніе.

Та философская наивность, до которой доходитъ Гарнакъ поистинѣ изумительна. Онъ говоритъ: „для того, чтобы добраться до сущности христіанства, вовсе не нужно детальныхъ и методичныхъ изслѣдованій или обширныхъ введеній. Всякій, *кто обладаетъ здоровымъ чутьемъ къ дѣй-*

ствительно жизненному, и правильнымъ воспріятіемъ подлинно великаго, тотъ долженъ видѣть это и отличать отъ временныхъ историческихъ оболочекъ". Но вѣдь это значитъ *окончательно* отказаться отъ критической постановки вопроса. Уничтожить и смѣшать всѣ вопросы однимъ произвольнымъ и даже по формѣ дикимъ *догматическимъ* утвержденіемъ! Неужели не *каждый* изслѣдователь думаетъ про себя, что онъ, и именно онъ, обладаетъ этимъ „здоровымъ чутьемъ" и „правильнымъ воспріятіемъ"? И неужели въ изслѣдованіе, особенно притязающее на научность, можетъ вводиться тотъ безбрежный почти обывательскій субъективизмъ, который съ этимъ связывается? Нѣтъ *строгая*, критическая мысль требуетъ того, чтобы всякое утвержденіе было обставлено достаточными основаніями и, если изслѣдователь свое воспріятіе, лежащее въ основѣ всей работы его, хочетъ утвердить, какъ единственно правильное, то пусть приведетъ основанія, почему жъ оно правильно, почему чутье у него „здоровое"; именно *почему*? Очевидно, если вопросъ этотъ поднимается до начала изслѣдованія, то, значитъ, всякое изслѣдованіе (т.-е. всяческая разработка историческаго матеріала) можетъ стать дѣйствительно критической (т.-е. научной на духу) только *послѣ того*, какъ вопросъ этотъ будетъ выясненъ всестороннимъ и объективно-достаточнымъ образомъ. Выяснить его всестороннимъ и объективно-достаточнымъ образомъ можно только однимъ путемъ: абсолютно здоровое чутье и абсолютно правильное воспріятіе можетъ имѣть лишь тотъ, кто обладаетъ *всей полнотой истины*. И, значитъ, для правильнаго рѣшенія этого вопроса безусловно необходимо то цѣльное, связное, и всеобъемлющее міровоззрѣніе, которое свободно отъ всякой условности и всякаго противорѣчія и которое можетъ поэтому вмѣстить въ себя всю полноту истины.

Я не могу, конечно, говорить здѣсь, какъ рисуется мнѣ возможнымъ достиженіе такого міровоззрѣнія. Въ какомъ

бы видѣ оно мнѣ ни рисовалось, каковы бы ни были пути къ достиженію его,—это для той постановки вопроса, которую я дѣлаю лично—все равно: ни одинъ изслѣдователь по исторіи христіанства *не смѣетъ* (потому что не имѣетъ права) дѣлать никакихъ утвержденій о сущности христіанства, если у него нѣтъ того абсолютнаго критерія, тѣхъ абсолютно правильныхъ воспріятій, которыя даются лишь обладаніемъ всей полнотой истины.

III.

Это не только общій принципъ, которымъ изслѣдователи должны руководствоваться въ своихъ послѣднихъ выводахъ и оцѣнкахъ, носящихъ окончательный характеръ, и который поэтому можетъ оставляться въ сторонѣ чернорабочими исторической науки — тѣми, кто притязаетъ лишь на одну фактичность, кто хочетъ имѣть дѣло только съ сырымъ матеріаломъ, классифицировать и группировать лишь самые факты, не давая имъ никакихъ субъективныхъ оцѣнокъ. Это фантазія. Голыхъ фактовъ и сырого матеріала въ дѣйствительно строгомъ смыслѣ этихъ словъ въ исторіи нѣтъ. Возьмемъ примѣръ. Что, monumentum ancyranum — голый ли это фактъ и сырой ли матеріалъ? Я утверждаю, что нѣтъ. Видно ли изъ него непосредственно, что написанное на немъ, написано Августомъ? Пусть на памятникѣ обозначено, что это дѣйствительно такъ. Но вѣдь это могъ написать и Тиверій уже послѣ смерти Августа. Послѣ смерти Цезаря было же обнародовано ложное завѣщаніе. Почему же мы считаемъ, что все написанное принадлежитъ дѣйствительно Августу?—На основаніи цѣлаго ряда умозаключеній, которыя говорятъ, что никто другой написать не могъ и значитъ, основаній для сомнѣнія въ правильности надписанія нѣтъ. Но если для признанія принадлежности написаннаго на анкирскомъ камнѣ фактомъ, потребенъ цѣлый рядъ умозаключеній, то это уже не *голый*, не непосредственный

фактъ, не сырой матеріалъ. Можетъ быть, скажутъ, что все-таки, голый, абсолютно голый фактъ здѣсь есть; это то, что памятникъ этотъ дѣйствительно найденъ. Но *во-первыхъ* откуда я знаю, что онъ дѣйствительно найденъ; своими глазами я его не видалъ, значитъ я считаю его за фактъ только благодаря тому, что я довѣряю тѣмъ, кто видѣлъ собственными глазами, что онъ найденъ, и писали объ этомъ; затѣмъ благодаря тому, что у меня нѣтъ никакихъ основаній сомнѣваться въ правильности утвержденій очевидцевъ, и, наконецъ благодаря тому, что я соображаю, что, если бъ одинъ какой-нибудь изслѣдователь *выдумалъ* этотъ памятникъ, не видавши его, то другіе бы его опровергли. Но вѣдь это все *разсужденія*, вовсе не носящія абсолютно несомнѣнный характеръ, и потому, если я не видѣлъ памятника своими глазами, — я не могу признать голымъ и чистымъ фактомъ даже то, что онъ существуетъ. При этомъ замѣчу, что вѣдь колоссальное количество фактовъ, составляющихъ историческій матеріалъ, именно такого характера т.-е. изслѣдователь самую наличность ихъ не можетъ провѣрить собственными глазами. А *во-вторыхъ*, даже если бы анкирскій памятникъ я увидалъ бы своими собственными глазами—что изъ этого получилось бы? Было бы голымъ фактомъ лишь то, что я увидалъ стѣну, на которой написано то-то и то-то. Но почему бы я счелъ, что увидѣнное мною есть громадной важности документъ, относящійся къ опредѣленной исторической эпохѣ, говорящій объ опредѣленномъ лицѣ,—это вытекало бы не изъ того, что я видѣлъ, а изъ того, что я вложилъ въ видѣнное, основываясь на цѣлой сѣти умозаключеній и безсознательныхъ утвержденій. Значитъ, фактомъ настоящимъ для меня было бы лишь то, *что я видѣлъ этотъ памятникъ* (но вѣдь это же не можетъ явиться историческимъ матеріаломъ), а все остальное, уже не было бы фактомъ въ настоящемъ смыслѣ этого слова.

Такимъ образомъ, для простого констатированія историческихъ фактовъ требуется цѣлый критическій аппаратъ: этотъ аппаратъ не представляетъ изъ себя физическаго прибора, который можно было получить технически совершеннымъ въ готовомъ видѣ, съ какого-нибудь механическаго завода. Этотъ аппаратъ состоитъ изъ цѣлаго ряда сужденій и умозаключеній, которыя, во-первыхъ, между собой должны быть координированы такъ, чтобы дѣйствовать съ абсолютной гармоніей. А во-вторыхъ, матеріальная (т.-е. не формальная) правильность сужденій и умозаключеній находится въ прямой и необходимой зависимости отъ того, чтобы матеріалъ этихъ сужденій брался въ правильномъ видѣ, а правильнымъ онъ можетъ быть лишь тогда, когда онъ не искажается оторванностью отъ того цѣлаго (т.-е. всей полноты матеріала, доступаго человѣческому вѣдѣнію), частичкой котораго онъ является.

Особенно большое значеніе все сказанное имѣетъ для правильной постановки изслѣдованія по исторіи христіанства. Тутъ мы имѣемъ дѣло съ фактами двухъ порядковъ:

Во-первыхъ, съ такими, для констатированія и разборки которыхъ достаточно минимума тѣхъ общечеловѣческихъ переживаній, которыя вслѣдствіе того, что имѣются безсознательно у каждаго изслѣдователя, доступны всякому и признаются всякимъ; и потому и тѣ сужденія, которыя произносятся о фактахъ на *основѣ* этихъ переживаній, признаются всѣми. Это факты безразличные—тѣ, которые своимъ содержаніемъ не выходятъ изъ предѣловъ того, что находится въ компетенціи указанныхъ общихъ человѣческихъ переживаній, которые не говорятъ за или противъ тѣхъ *спорныхъ* вопросовъ, на которые у человѣчества нѣтъ общихъ отвѣтовъ, и которые сознаніемъ человѣчества еще не разрѣшены. Къ такимъ фактамъ относятся, напр., опредѣленіе автора по надписаніямъ, имѣющимся въ рукописяхъ, опредѣленіе хронологической послѣдовательности по

внѣшнимъ указаніямъ и весь тотъ матеріалъ, который является безспорнымъ въ силу того, что сообщается намъ источниками, не возбуждающими *ничьихъ* сомнѣній. Въ посланіяхъ Апостола Павла есть указанія, что онъ видѣлъ Ап. Петра. Никто не думалъ въ этомъ усумниться, ибо для сомнѣнія здѣсь нѣтъ никакихъ основаній, значитъ, это историческій фактъ. Но фактомъ является только то, что они видѣлись,—а какъ они видѣлись, т.-е. размѣры и содержаніе этого факта, съ точностью, очевидной для всѣхъ, намъ неизвѣстны. Объ этомъ возможны различныя представленія и существуютъ цѣлые научные споры, слѣдовательно характеръ ихъ встрѣчи, являясь фактомъ неопредѣленнымъ и спорнымъ, не можетъ быть констатированъ тѣмъ минимумомъ общихъ всѣмъ изслѣдователямъ допущеній, которымъ мы отличили первую категорію фактовъ.

Во-вторыхъ, можетъ быть, большая часть фактовъ, составляющихъ исторію христіанства—таковы, что самое констатированіе ихъ въ томъ или другомъ видѣ стоитъ въ зависимости отъ наличности или отсутствія въ изслѣдователѣ опредѣленныхъ религіозныхъ предпосылокъ, и спорность или этихъ фактовъ обусловливается всецѣло спорностью или безспорностью тѣхъ общихъ точекъ зрѣнія, съ которыхъ факты эти принимаются или отвергаются. Чтобъ не ходить далеко, возьмемъ примѣръ изъ Гарнака. Четвертое Евангеліе онъ не считаетъ принадлежащимъ Ап. Іоанну и потому исключаетъ его изъ числа источниковъ, по которымъ можно опредѣлять существенныя черты Евангельской проповѣди. Но почему, на какихъ основаніяхъ? Какихъ нибудь *очевидныхъ,* убѣдительныхъ внѣшнимъ образомъ признаковъ непринадлежности четвертаго Евангелія ап. Іоанну—нѣтъ. Иначе не могъ бы возникнуть въ нѣмецкой богословской наукѣ особый отдѣлъ Iohanneische Frage. Всѣ же соображенія окольнаго свойства, приводимыя въ защиту этой непринадлежности, могутъ быть объяснены съ поло-

жительно религіозной точки зрѣнія. И значитъ, если эти соображенія кажутся убѣдительными для людей, не стоящихъ всецѣло (или не стоящихъ совсѣмъ) на христіанской почвѣ—то для людей христіанскаго міровоззрѣнія они кажутся совершенно неубѣдительными. Какъ же быть? Очевидно, вся объективная доказательность принадлежности или непринадлежности четвертаго Евангелія ап. Іоанну — цѣликомъ зависитъ отъ объективной доказательности правильности или неправильности всего христіанскаго міровоззрѣнія, взятаго цѣликомъ. А между тѣмъ вопросъ объ четвертомъ Евангеліи имѣетъ колоссальнос значеніе для того, или иного рѣшенія цѣлой массы уже деталей, уже конкретныхъ вопросовъ въ исторіи первоначальнаго христіанства.

Но возьмемъ еще болѣе важный и центральный пунктъ въ исторіи всего христіанства. Былъ ли Христосъ подлиннымъ Богомъ или простымъ человѣкомъ? Какая наука можетъ отвѣтить на этотъ вопросъ? А между тѣмъ, самые спорные и самые важные вопросы въ исторіи первоначальнаго христіанства рѣшаются діаметрально противоположнымъ образомъ въ зависимости отъ того, какъ отвѣчать на этотъ центральный вопросъ. Кромѣ того, масса мелочей, частностей, масса историко-критическихъ недоумѣній всецѣло освѣщаются тѣмъ или инымъ свѣтомъ, въ зависимости отъ указаннаго центральнаго отвѣта на центральный вопросъ. Нужно сознать это съ точки зрѣнія метода, и если этого центральнаго отвѣта у изслѣдователя нѣтъ, то его изслѣдованіе теряетъ всякую цѣну въ глазахъ критически воспринимающихъ людей; если жъ отвѣтъ этотъ имѣется (я не предрѣшаю отрицательный или положительный), то изслѣдователь *обязанъ* приводить основанія, которыя его заставляютъ предпочитать одинъ отвѣтъ передъ другимъ; повторяю, вся объективная убѣдительность изслѣдованія, т.-е. отвѣтовъ уже на опредѣленные историческіе вопросы — будетъ всецѣло

опредѣляться объективною убѣдительностью основаній, приведенныхъ въ защиту того или другого рѣшенія *центральнаго* пункта.

Какую же позицію занимаетъ Гарнакъ въ отношеніи этихъ вопросовъ?

Сознательно—никакой. Для *сознанія* Гарнака этихъ вопросовъ не существуетъ. Своимъ религіознымъ чувствомъ Гарнакъ такъ или иначе рѣшаетъ упомянутый центральный вопросъ, но это чувство не оправдывается цѣльнымъ міровоззрѣніемъ и въ изслѣдованіе вводится въ видѣ догматическихъ утвержденій, внутренно совершенно не связанныхъ съ общимъ характеромъ изслѣдованія. И тамъ, гдѣ оно вводится,—оно нарушаетъ научность и принятый первоначально методъ, и отъ этого изложеніе начинаетъ *двоиться*. Гарнакъ какъ будто боится высказать свое религіозное пониманіе того или другого факта съ той опредѣленностью, чтобъ оно было рѣшающимъ, а съ другой стороны, онъ не можетъ остаться на почвѣ чисто-научнаго пониманія, потому что, конечно, чувствуетъ, что научное пониманіе этихъ вопросовъ является совершенно пустымъ. Вотъ примѣръ. Какъ рѣшаетъ Гарнакъ такой существенный и коренной вопросъ христіанства—какъ *вопросъ о чудѣ*? Съ одной стороны, желаніе остаться на почвѣ науки заставляетъ его высказать очень рѣшительное сужденіе: „Чудесъ, *конечно*, не существуетъ". Религіозное же его чувство настолько сильно, что онъ знаетъ, что съ вопросомъ о чудѣ не такъ-то легко порѣшить. Это чувство заставляетъ его сказать: „Уничтожить чудо совсѣмъ нельзя ни въ одной изъ высокихъ религій. *Если оно исчезнетъ, то исчезнутъ, конечно, и религіи*". Опять „конечно". Но первое „конечно" безусловно противорѣчитъ второму. Если чудо по его собственному признанію есть безусловно нобходимый элементъ религіи, если онъ признаетъ вмѣстѣ съ тѣмъ, что религія есть безусловно-необходимый элементъ жизни и міровоззрѣнія —

то почему жъ тогда „чудесъ, конечно, не существуетъ“? Это не отсутствіе логики у Гарнака, а отсутствіе теоретической согласованности между тѣмъ, что открываетъ ему его религіозное чувство, и тѣмъ, что велитъ утверждать традиціонная научность. Гарнакъ превосходно понимаетъ религіозный корень вопроса о чудѣ. Онъ говоритъ: „тутъ собственно рѣчь идетъ не о чудѣ, а объ рѣшительномъ и коренномъ вопросѣ, ввержены ли мы безпомощными въ царство неумолимой необходимости, или же надъ нами находится Богъ, Который всѣмъ управляетъ и къ *силѣ Которая, господствующей надъ всей природой, мы можемъ обращаться съ молитвой*“. Но если мы можемъ, дѣйствительно обращаться съ молитвой къ силѣ, *господствующей надъ всею природой*, то почему же чудеса невозможны? Опять нежелательная остановка на полудорогѣ. А между тѣмъ, вѣдь, результаты этой остановки сказываются на всемъ изслѣдованіи. Вѣдь въ своемъ изслѣдованіи Гарнакъ все же считаетъ за данное, что „чудесъ не существуетъ“, несмотря на то, что его же собственная религіозная логика приводитъ его къ совершенно инымъ результатамъ. Итакъ — не въ одномъ этомъ вопросѣ. Въ вопросѣ о воскресеніи, о признаніи Христа подлиннымъ сыномъ Божіимъ, о евангельскихъ бѣсахъ, о значеніи христіанской апокалиптики (все самые центральные вопросы христіанства) Гарнакъ находится въ такомъ же, по существу, безпомощномъ положеніи, какое онъ занимаетъ относительно вопроса о чудѣ. И все это оттого, что Гарнакъ не можетъ охватить своимъ философскимъ сознаніемъ *природы* методовъ исторической науки, не въ силахъ найти ту синтетическую точку зрѣнія, которая, оставляя въ полной сохранности всѣ *дѣйствительныя* права науки въ разработкѣ исторіи религіозныхъ явленій, вмѣстѣ съ тѣмъ выдѣлила бы въ особый отдѣлъ всю совокупность догматическихъ утвержденій, находящихся по самому существу дѣла *внѣ* компетенціи чистой науки и по-

стоянно вводимыхъ изслѣдователями въ свою работу контрабандным путемъ; и этотъ отдѣлъ предоставила бы въ вѣдѣніе той отрасли человѣческаго знанія — которая одна въ правѣ произносить окончательный судъ надъ всѣми утвержденіями, выходящими изъ сферы отдѣльныхъ наукъ въ вѣдѣніи *критической философіи*, которая одна можетъ привести къ послѣдней цѣли теоретическихъ стремленій человѣчества—къ *цѣльному, всеобъемлющему и абсолютно безпротиворѣчивому міровоззрѣнію*.

IV.

Теперь въ заключеніе еще одинъ вопросъ. Когда я переводилъ книгу Гарнака, мнѣ нѣсколько разъ задавали вопросъ, зачѣмъ я ее перевожу. Въ самомъ дѣлѣ, выходило какъ будто бы не совѣмъ понятно, почему я хочу пустить въ обращеніе книгу, въ которой взгляды на самые основные вопросы христіанства принципіально разнятся отъ взглядовъ, исповѣдуемыхъ мною. Тѣмъ болѣе, что самый методъ Гарнака является совершенно непріемлемымъ, а вмѣстѣ съ методомъ и всѣ тѣ результаты, которые достигаются посредствомъ этого метода, получаютъ спорный и условный характеръ.

Я на это отвѣчу слѣдующее (и это касается не только Гарнака, но и всей научной литературы по вопросамъ религіи):

Въ книгѣ Гарнака есть одна сторона, дорогая и нужная для всякаго вѣрующаго. Когда мы любимъ какое-нибудь лицо, намъ дорога и цѣнна каждая подробность и каждая частность изъ его жизни. *Все*, что такъ или иначе, хотя бы отдаленно и смутно, говоритъ объ этомъ лицѣ—трогаетъ насъ и возбуждаетъ въ насъ крайній интересъ, если мы лицо это дѣйствительно любимъ. И интересъ этотъ тѣмъ сильнѣй, тѣмъ глубже и настоятельнѣй, чѣмъ больше мы любимъ. Исторія оставила намъ массы матеріаловъ, въ

которыхъ содержатся безцѣнныя подробности о жизни первыхъ христіанъ. Если мы, хотимъ ознакомиться съ тѣми *конкретными,* пусть мелкими, но безконечно значительными чертами, которыя отпечатлѣвались въ жизни первыхъ христіанъ—мы не можемъ удовлетвориться той богословской литературой, которую писали вѣрующіе. Въ этой литературѣ конкретнаго и детально-правдиваго о жизни намъ дорогой, и о лицахъ намъ дорогихъ—мы найдемъ очень мало. Въ гораздо большей степени конкретное и частное представлено въ научной, такъ называемой, отрицательной литературѣ. И пусть въ ней нѣтъ окончательной правды, пусть методы ея недостаточны, пусть результаты ея невѣрны, но духъ правды, не позволяющій искажать частностей—живетъ въ ней всегда и придаетъ ей особую прелесть и огромную цѣнность для умовъ любящихъ конкретные факты.

Я ставлю это въ связь съ основнымъ вопросомъ всемірной исторіи, съ вопросомъ о богочеловѣчествѣ. Если христіанство есть религія богочеловѣческая, если были моменты, когда человѣческое приводилось въ то нормальное свое состояніе, при которомъ оно могло соединяться въ полной гармоніи и въ полной свободѣ съ божественнымъ, то эта нормальность должна была находить свое выраженіе въ *жизни,* значитъ, получать и нѣкоторое *внѣшнее* отпечатлѣніе. Тѣмъ, кто проникнуты жаждой всецѣлой истины, которая отпечатлѣвается уже и во внѣшней жизни, должны быть особенно дороги всѣ детали, сохранившіяся въ памяти человѣчества—въ исторіи—объ этихъ моментахъ всецѣлаго выраженія истины на землѣ, потому что тѣмъ, кто томимъ жаждой, бываетъ достаточно одного намека, чтобы понять все, достаточно одной незначительной мелочи, чтобы уразумѣть ту безконечную правду, о которой мелочь эта можетъ свидѣтельствовать. Память человѣчества—исторію—(а значитъ человѣческую сторону подлинно богочеловѣческихъ моментовъ исторіи)—почитали преимущественно

люди науки. Люди же вѣры весь свой интересъ вкладывали въ *осуществленіе* богочеловѣчества, въ творческое и реальное *продолженіе* Христова дѣла, а не въ теоретическое изслѣдованіе прошлаго христіанства. Вотъ почему въ христіанствѣ никогда не культивировалась *память* на частности и детали. Но эти частности и детали нашему „историческому“ вѣку становятся дороги и поучительны и отсюда понятно большое *религіозное* (значитъ, положительное) значеніе, которое имѣетъ научная „отрицательная“ литература для вѣрующихъ.

Это, во-первыхъ. А, во-вторыхъ, ознакомленіе несознательно вѣрующихъ съ отрицательной литературой и съ самой рѣзкой мнѣ представляется необходимымъ и по другимъ основаніямъ. Апостоломъ сказано: „огненнаго испытанія не чуждайтесь“. Вѣра, которая держится *только* невѣдѣніемъ отрицательныхъ аргументовъ, есть вѣра мертвая,—подобная той вѣтви, которую нужно отсѣчь и бросить вонъ. Вѣра же, которая держится не только этимъ невѣдѣніемъ, а и чѣмъ-то другимъ, глубокимъ и подлиннымъ—только очистится, только повысится въ своей цѣнности, если невѣдѣніе ея будетъ разрушено, если все, по существу чуждое ей, будетъ отброшено. Огненное испытаніе приводитъ къ высшей ступени разумѣнія.

„ИСТОРИЧЕСКАЯ ЦЕРКОВЬ".

Въ наше время [1]) очень любятъ играть такими странными соединеніями словъ, какъ „историческая церковь", „историческое христіанство". Д. С. Мережковскій, можно сказать, всю свою гностически-религіозную философію базируетъ на противопоставленіи Церкви исторической, Петровой— Церкви мистической, Іоанновой. Вся его діалектика, весь литературный паѳосъ исходятъ изъ этого противоположенія. Не будь его, Д. С. Мережковскому просто *не о чемъ* было бы писать. Ибо онъ хочетъ быть ни литераторомъ, ни критикомъ, ни художникомъ, ни поэтомъ, а непремѣнно проповѣдникомъ Церкви Іоанновой. А между тѣмъ все противоположеніе *вымышленно*, придумано, есть ens rationis.

Когда на смѣшеніи понятій, люди, лишенные строгости мышленія—создаютъ пышные, но воздушные замки, полезно остановиться на анализѣ Grundbegriff'a, который кладется во главу угла, и показать, что термину „историческая Церковь"—ничего *реальнаго* не соотвѣтствуетъ.

I.

Что такое историческая Церковь?

Служитъ ли выраженіе „историческая Церковь" для обозначенія опредѣленнаго *понятія*, имѣющаго постоянные признаки и устойчивый смыслъ, или же это одно изъ тѣхъ

[1]) Напечат. въ „Церк. обновленіи" 1907 г. № 11.

многихъ *словъ*, пущенныхъ въ оборотъ, неизвѣстно кѣмъ, неизвѣстно когда, которыя все значеніе свое получаютъ отъ „лица“ говорящаго и въ сущности ничего не значатъ и ни къ чему не относятся?

Историческая Церковь это, конечно,—та Церковь, которая была въ исторіи, которая можетъ исторически засвидѣтельствовать время своего возникновенія и этапы своего развитія. Представители исторической Церкви въ ея прошломъ должны быть въ состояніи всегда найти каноническое оправданіе всѣхъ своихъ правъ и притязаній. Вотъ приблизительный смыслъ того страннаго и неопредѣленнаго consensus'а который молчаливо, безъ всякихъ вопросовъ раздѣляется и авторами и читателями, когда заходитъ разговоръ о Церкви.

А между тѣмъ сколько здѣсь путаницы!

Можетъ ли этотъ consensus выдержать хоть сколько-нибудь острую критику?

Что значитъ Церковь, которая была въ исторіи? Въ исторіи бывало много всякихъ вещей, бывали разныя происшествіи, событія и движенія, бывали факты безконечно разнообразные. Къ которымъ же изъ нихъ обратиться?

Для того, чтобъ изъ безконечной сложности прошлаго выдѣлить то, что относится къ Церкви, для этого, конечно, нужно имѣть лишь одинъ живой и ясный критерій: нужно знать и умѣть различать въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ, что Церковь, а что не Церковь. Но если этотъ критерій необходимъ для того, чтобы только разобраться въ прошломъ, чтобъ расклассифицировать смутные комья фактовъ и разслоить перепутавшіяся событія и явленія,—то это самое уже говоритъ, что доказательность и философски-строгая примѣнимость показаній исторіи для оправданія термина «историческая Церковь»,—является *обусловленной*, поставленной въ зависимость отъ того критерія, при помощи котораго производится анализъ прошлаго. Тогда, разсуждая строго, логической основой, на которой строится разсужде-

ніе,—будетъ не проблематическое содержаніе показаній исторіи, а опредѣленное и твердое содержаніе понятія *Церковь*.

Если считать это послѣднее понятіе опредѣленнымъ *безусловно* и яснымъ сознанію съ абсолютной достовѣрностью,—тогда показанія исторіи, какъ бы они не были краснорѣчивы,—съ логической точки зрѣнія, являются излишними. *По существу* они ничего не могутъ прибавить, а могутъ только расцвѣтить, только заполнить индивидуально-психологическимъ содержаніемъ то, что логически уже полно.

Если же, наоборотъ, допустить, что понятіе Церкви сомнительно и неопредѣленно, то тогда и всякія показанія исторіи явятся совершенно безполезными, такъ какъ сомнительность самого критерія, должна, конечно, сообщить характеръ той-же (по крайней мѣрѣ) сомнительности и тому, что можетъ стать «показаніемъ» только при посредствѣ этого критерія.

Исторію нужно оставить въ покоѣ. Изъ нея нельзя извлечь буквально ни одного аргумента, и нельзя привести ни одного оправданія, годнаго для того, чтобы самостоятельнымъ образомъ, безъ заимствованія смысла изъ устойчивой идеи Церкви,—снабдить содержаніемъ разбираемое выраженіе. Всякая ссылка на исторію при разсужденіи, еще ищущемъ опредѣлить значеніе идеи Церкви,—есть самое настоящее petitio principii, если идея эта уже не ясна во всемъ размѣрѣ своего внутренняго содержанія. Исторія въ состояніи дать изъ своихъ архивныхъ сокровищъ всякихъ происшедшихъ и непроисшедшихъ фактовъ подходящіе примѣры, которые могутъ помочь *психологически* уяснить идею Церкви, но логически, повторяю, она дать ничего не можетъ.

Такимъ образомъ выраженіе «историческая Церковь» могло бы имѣть нѣкоторый смыслъ лишь при наличности полной опредѣленности въ идеѣ Церкви, т.-е. другими сло-

вами, это выраженіе слѣдуетъ дихотомировать и признать, что весь возможный смыслъ заключается въ словѣ Церковь,— а слово историческая является негоднымъ придаткомъ, приставшимъ по недоразумѣнію и только благодаря той путаницѣ въ мысляхъ, которая царитъ у большинства разсуждающихъ въ отношеніи центральныхъ и самыхъ насущныхъ идей.

II.

Взглянемъ на этотъ придатокъ и съ другой стороны. Еще прежде вопроса о томъ, что изъ этого прошлаго выдѣлить, какъ относящееся къ Церкви—встаетъ еще болѣе сложный вопросъ, что изъ этого прошлаго считать дѣйствительно бывшимъ, исторически достовѣрнымъ. Какъ мало попадаетъ изъ дѣйствительно бывшаго и пережитаго въ узкую полоску исторической памяти человѣчества! Но какъ много изъ того, что попадаетъ, искажено, или усилено вымысломъ, или же ослаблено передачей.

Какъ разобраться въ этомъ?

Конечно, разъ поднимается вопросъ о достовѣрности, то уже невозможно, рѣшая его, игнорировать методы, выработанные поколѣніями работниковъ исторической науки. Приходится принять ихъ или, подвергнувъ критикѣ,—отвергнуть. Принять? Но развѣ мы не знаемъ, въ какія дебри условностей—и на какую зыбкую и сомнительную почву мы вступимъ, если станемъ слѣдовать методамъ исторической критики? Отвергнуть? Но какое имѣемъ мы право отвергнуть? Развѣ существуетъ хоть сколько-нибудь исчерпывающая и добросовѣстная критика этой критики? И если бы даже существовала, то вѣдь одно отрицаніе чужихъ методовъ—еще не даетъ готовыми въ результатѣ своихъ. А объ этихъ своихъ методахъ, которые бы могли разрѣшить вопросъ о достовѣрности—мы что-то не слышали и не знаемъ. Отсюда, для

человѣка, мало-мальски привыкшаго къ логикѣ, ясно, что въ этой области находятся одни лишь *вопросы* и, конечно, нужно быть фокусникомъ, чтобы изъ бѣлаго дѣлать черное и изъ вопросовъ черпать отвѣты.

Такимъ образомъ, ссылка на исторію связывается съ непріятной необходимостью всякій разъ научно констатировать историческую достовѣрность того, на что ссылаются. А вѣдь это, пожалуй, такая работа, за которую не возьмется за отсутствіемъ всего надлежащаго и потребнаго для этого,—ни одинъ изъ любителей выраженія «историческая Церковь» и, кромѣ того, эта ссылка неизбѣжно же будетъ связываться съ введеніемъ въ разсужденіе условности и лишь большей или меньшей вѣроятности результатовъ такого научнаго констатированія.

III.

Но могутъ сказать: у Церкви должны быть свои особые, отличные отъ условно-научныхъ—безусловные пути, которые позволяли бы Церкви всегда правильно оріентироваться въ прошломъ и, такъ сказать, непосредственно чувствовать свои же собственные корни въ исторіи.

Да, должны быть—это несомнѣнно. Но ихъ *нѣтъ*, нѣтъ не въ дѣйствительно, а нѣтъ *въ разсужденіяхъ и писаніяхъ* тѣхъ, кто говоритъ объ исторической Церкви. Если бы въ душахъ пишущихъ и говорящихъ объ этомъ появилось хоть самое слабое предчувствіе этихъ особыхъ путей,—то вѣдь они должны были бы прежде всего увидѣть, что для Церкви то, что было, съ тѣмъ, что будетъ, вовсе не имѣетъ такой принципіальной и существенной разницы. Если у Церкви должно быть зрѣніе на прошлое, историческая память, то у нея должно быть столь же сильное зрѣніе и на будущее—пророческое проникновеніе. Если у Церкви есть опредѣленныя свѣдѣнія о первыхъ временахъ своего видимаго появленія

въ мірѣ, то у нея есть столь же достовѣрныя свидѣтельства о своей роли и въ послѣднія времена. Но разъ въ церковномъ сознаніи снимается обычно неустранимая грань между прошлымъ и будущимъ, если ему заразъ и одинаково открыто какъ то, такъ и другое,—то, конечно, нечего прошлое—исторію—дѣлать исключительнымъ и единственнымъ источникомъ для заполненія признаками понятія Церкви—и превращать безконечно стройную, несущую въ себѣ спасеніе отъ всего хаоса теоретическихъ заблужденій—идею Церкви—въ нестройное путанное и, какъ увидимъ ниже, внутренно противорѣчивое quasi понятіе «историческая Церковь»! Тѣмъ болѣе, что вѣдь ссылающіеся на исторію берутъ ее не такою, какою она воспринимается Церковью—церковнымъ сознаніемъ; и даже не такою, какою она представляется незаинтересованной безпристрастной наукѣ, а въ видѣ какого-то безпринципнаго хаоса голословныхъ и голыхъ утвержденій, лишенныхъ всякой психологической убѣдительности и разодѣтыхъ лишь въ мнимо-научныя *перья*.

Но если, принявши не принципіальную разницу для церковнаго сознанія прошлаго и будущаго,—вычеркнуть изъ термина историческая Церковь,—признакъ историческій, какъ односторонній, и ввести объединительный признакъ, напр., того, что Церковь человѣческая или земная,—то вѣдь отъ термина *историческая Церковь* ничего уже не останется.

IV.

Выраженіе историческая Церковь не выдерживаетъ провѣрки еще и потому, что для сознанія *вѣрующаго* она заключаетъ въ себѣ *внутреннее* противорѣчіе, которое вскрыть не трудно.

Для сознанія вѣрующаго историческая Церковь должна звучать такъ же, какъ историческій Христосъ; должна возбуждать тѣ же мысли и недоумѣнія.

Историческій Христосъ... Почему не просто Христосъ? Развѣ, помимо Христа историческаго, есть еще *другой* Христосъ? Да есть, но только *не для вѣрующихъ*. Для людей, признающихъ Христа, какъ простого человѣка, несомнѣнно есть два Христа. Одинъ настоящій, образъ котораго выясняется результатами исторической критики—еврейскій раввинъ, лишенный всякаго ореола чудесности, и сверхъестественности; другой—Христосъ вѣрующихъ, легендарный, не настоящій, изукрашенный вымысломъ. И вотъ для такихъ людей—историческій Христосъ дѣйствительно имѣетъ опредѣленный смыслъ,—какъ противоположность другому Христу, не историческому, т.-е. не настоящему. Въ устахъ же вѣрующаго слово «Христосъ историческій» есть нелѣпость или кощунство.

И совершенно такая же нелѣпость и такое кощунство въ устахъ вѣрующаго будетъ и слово «Церковь историческая».

Церковь одна. Та церковь, которая была въ предвѣчномъ Совѣтѣ у Бога, есть именно та самая Церковь, которую стяжалъ Своею Кровью Христосъ, съ которою пребудетъ до скончанія вѣка и которую ждетъ, какъ предвѣчный Женихъ. Церковь одна, какъ одинъ Христосъ, и христіанское сознаніе не можетъ даже отвлеченно представлять Ее дробной. Церковь, какъ Божія мысль, есть уже то Богочеловѣчество,—видимое начало которому въ опредѣленное *историческое* время положилъ Христосъ. И, значитъ, какого-нибудь раздѣленія на Церковь историческую и (слѣдовательно) на какую-то не-историческую, — дѣлать нельзя.

Такимъ образомъ, съ выраженіемъ историческая Церковь *вѣрующимъ* приходится разстаться. Оно не относится къ опредѣленной, въ себѣ самой устойчивой, величинѣ,—а есть лишь случайно, благодаря слабости церковнаго сознанія, широко распространившаяся *аберація* мысли.

Вмѣстѣ съ этимъ должна рухнуть и вся цѣпь аргумен-

товъ, основанныхъ на «исторической Церкви» и защитники всякаго хлама и рухляди, съ одной стороны, и проповѣдники Церкви Іоанновой, съ другой—пусть ищутъ себѣ опоры въ чемъ угодно, только не въ безцѣнной и полной безконечнаго смысла *идеи Церкви*.

РАЗГОВОРЪ О ЛОГИКѢ СЪ СОЦІАЛДЕМОКРАТОМЪ.

Недавно мнѣ пришлось быть свидѣтелемъ такого характернаго разговора *).

На утвержденіе, что безъ нормъ обойтись невозможно, и что для сознательнаго человѣка безусловно необходимо сознавать *конечныя* цѣли, соціалдемократъ, прорвавшись отъ нетерпѣнія, рѣзко сказалъ:

„Въ домѣ пожаръ. Подо мной горитъ. Я вскакиваю обожженный, судорожно кашляю отъ дыма и духоты. А эти спокойные критики начинаютъ вопрошать: „какой смыслъ въ его движеніяхъ? Приведутъ ли они къ окончательной цѣли? Чего онъ вскочилъ? Чего онъ судорожно кашляетъ? Чего онъ бьетъ стекла?“ Да оттого вскочилъ, что меня жжетъ (поймите, жжетъ!), оттого кашляю, что кругомъ меня дымъ, оттого бью стекла, что стихійно хочу воздуха! И безъ всякой окончательной цѣли! Просто нутромъ знаю, что за окномъ воздухъ и бьюсь и рвусь къ нему—стоитъ что-нибудь по пути—опрокидываю. Мы, не думая, дѣйствуемъ, не разсуждая протестуемъ. Протестуемъ противъ всего, что давитъ, что тѣснитъ, что затрудняетъ дыханіе. Давитъ политическій строй, прочь его—оружіемъ, бомбами, возстаніемъ—только прочь. Давитъ экономическій строй—прочь и его. Намъ не нужно ни логики, ни этики. Мы дѣйствуемъ стихійно и не нуждаемся ни въ какихъ оправданіяхъ, ни въ какихъ умство-

*) Напечат. въ статьѣ „Соціализмъ“ общее міровоззрѣніе „Богосл. Вѣстн.“ 1907, октябрь.

ваніяхъ. А для васъ дѣйствительность не пожаръ. Васъ она не жжетъ и не мучитъ. Вы съ ней въ прекраснѣйшихъ отношеніяхъ!...

Другой собесѣдникъ на это сказалъ:

—„Кого жжетъ дѣйствительность больше — васъ или насъ—это вопросъ, который лучше не трогать. Затемнять чувствомъ вопросы разума—это столь же преступно, какъ и теоретизировать въ то время, когда нужны непосредственныя чувства и цѣльныя дѣйствія. Вы сказали: я стихійно рвусь къ воздуху и бью оконныя стекла—но вѣдь я ставлю подъ вопросъ не то, нужно ли бить стекла, *если* за окномъ находится чистый воздухъ, а то, *будетъ ли* чистый воздухъ за тѣмъ, что вы сейчасъ разбиваете. Но дѣло не въ этомъ. Вы сказали къ темѣ нашего разговора, что вы не нуждаетесь ни въ этикѣ, ни въ логикѣ. Отвѣтьте же мнѣ на рядъ вопросовъ. Скажите прежде всего. Если оправданія вашихъ дѣйствій не нужны *вамъ*, то вѣдь они нужны тѣмъ, кто стоитъ въ сторонѣ и не знаетъ, присоединиться ли къ вамъ или нѣтъ. Убѣждая ихъ, должны же вы обратиться къ нимъ съ аргументами *объективнаго* характера и значитъ вы нуждаетесь въ *логикѣ*, точно такъ же и въ этикѣ.

Соціалдемократъ.—Ничего подобнаго. Мы обращаемся не къ словесникамъ и совопросникамъ, а къ людямъ, реально придавленнымъ и страдающимъ, и говоримъ: вотъ что васъ давитъ; соединитесь, освободитесь. Мы только доводимъ до сознанія то, что скрыто уже въ нихъ есть.

Другой собесѣдникъ.—Доводите до сознанія—выясненіемъ *причинъ* ихъ бѣдствій, а это безъ логики и аргументаціи объективнаго характера абсолютно невозможно.

Соц.—Но логика—тутъ только *средство*. И если бъ тѣхъ же результатовъ можно было достигнуть не правильнымъ употребленіемъ, а злоупотребленіемъ логики—то мы бы ею злоупотребляли самымъ спокойнымъ образомъ, потому что сама-по-себѣ она намъ совершенно не нужна. Въ каждомъ

человѣкѣ подъ верхнимъ слоемъ индивидуальнаго сознанія дремлетъ могучая безсознательная *классовая* психологія, которая и является собственно рѣшающей. Минуя верхній слой, мы обращаемся къ основѣ. Для этого логики не нужно.

Друг.—*Расти* соціалистическое движеніе безъ участія интеллигентныхъ силъ не можетъ. Можете ли вы вербовать себѣ сторонниковъ среди интеллигенціи, основываясь лишь на ихъ классовой психологіи? Вѣдь классовая ихъ психологія тянетъ совсѣмъ въ другую сторону, заставляетъ ихъ стать въ оппозицію соціалистическому движенію. Значитъ, привлекать ихъ вы можете, подавляя въ нихъ классовую психологію и дѣйствуя лишь на верхній слой, на ихъ *индивидуальное* сознаніе, для котораго имѣютъ цѣну аргументы только дѣйствительно объективнаго характера и употребленіе логики не какъ средства, а какъ чего-то самоцѣннаго. Значитъ, проблема: доказать объективную истинность вашего міровоззрѣнія—стоитъ передъ вами точно такъ же, какъ и передъ всѣми смертными.

Соц.—Ничего намъ не нужно доказывать. *Реальный* процессъ исторіи выдвигаетъ и формируетъ борцовъ. Слова и *сознательныя* убѣжденія тутъ не причемъ.

Друг.—Но вы поймите, что есть люди, которые сознаніемъ поступиться не могутъ. Они могутъ дѣлать лишь то, что сознательнымъ убѣжденіемъ признаютъ за истину.

Соц.—Такихъ и не нужно. Съ такими намъ дѣлать нечего Мы обращаемся къ другимъ.

Друг.—А съ этими что же?

Соц.—Ничего. Станутъ мѣшать—будемъ насильно устранять,—а не станутъ, такъ постепенно устраняться самимъ ходомъ исторіи. Исторія идетъ въ направленіи вырожденія этихъ старыхъ типовъ и нарожденія людей новаго душевнаго склада, свободныхъ и отъ логики и отъ этики.

Друг. Право, вы просто думать не хотите! Скажите, пока

тамъ будетъ соціалистическій переворотъ — вѣдь, можетъ, не одно поколѣніе пройдетъ, значитъ *лично* вы въ немъ не заинтересованы. А между тѣмъ вы сейчасъ, подвергаясь опасности, рискуете, трудитесь. Вѣдь вы для другихъ, не для себя собою жертвуете. Какъ же тутъ безъ нравственныхъ побужденій, безъ логики?

Соц.—Очень просто. Поступать иначе я *органически* не могу. У васъ *природа* разсуждающая и вопрошающая, а у меня дѣйствующая и протестующая. Вотъ и все.

Друг.—Но вѣдь вамъ отъ личнаго счастья приходится отказываться.

Соц.—Ничуть. Въ этомъ пути все мое счастье и *единственно возможное* для меня счастье. Я дѣйствую эгоистически.

Друг.—Вы любите культуру искусство?

Соц.—Люблю.

Друг.—Но вѣдь вамъ приходится отъ нихъ аскетически отвертываться.

Соц.—Не аскетически, но отвертываться и *пока*.

Друг.—Это жъ для васъ лишеніе!

Соц.—Нисколько.

Друг.—Вѣдь вы сказали, что искусство, напр., любите.

Соц.—Да, но красота красотѣ рознь. Одна – блѣдная, худосочная, мертвая, которая культивируется вашимъ искусствомъ, — этой намъ не нужно; другая—живая, реальная, сильная, которая открывается въ реальныхъ отношеніяхъ между собой тѣхъ, кто работаетъ вмѣстѣ съ нами—*въ жизни, посвященной борьбѣ*. Этой мы живемъ.

Друг.—Вы все не отвѣчаете на вопросъ, а обходите. Вы говорите: органически не могу поступать иначе. Ну, значитъ, вы до такого совершенства достигли, что у васъ самая природа стала моральной! По самой природѣ вы реагируете на все окружающее нравственно,—но значитъ ли это, что это реагированіе, будучи органическимъ, перестаетъ быть отъ этого нравственнымъ? А разъ не перестаетъ, то, значитъ,

вы нисколько не освобождаетесь отъ этики вообще, а только придерживаетесь своей особой, истинность которой вовсе не самоочевидна и требуетъ доказательствъ. Это разъ. А два то, что я не могу повѣрить никакъ въ абсолютную цѣльность и органичность вашихъ поступковъ. И у васъ есть колебанія, есть вопросы—есть слабыя минуты. Вы можете о нихъ не говорить—это допустимо, но чтобы ихъ совсѣмъ не было,—это по меньшей мѣрѣ сомнительно. А разъ есть, то опять-таки этическая проблема о конкретно-должномъ поведеніи стоитъ передъ вами такъ же, какъ и передъ всѣми. Вы закрываете глаза и достигаете этимъ одного: *вы* перестаете видѣть,—но проблема остается въ прежнемъ своемъ видѣ.

Соц.—Вы ничего не понимаете. Уразумѣйте хоть психологически! Никакихъ проблемъ, никакихъ нормъ, никакихъ схемъ мнѣ абсолютно не нужно. Для меня они лишній баластъ. Я—самъ себѣ законъ. Я дѣйствую изнутри—стихійно Подымается порывъ—могучій, безудержимый и я ему отдаюсь. Это жизнь, это правда, а все другое—подмѣна.

Другъ.—Но порывъ этотъ внутреннюю опредѣленность имѣетъ?

Соц.—Нѣтъ.

Другъ.—Значитъ, вы отдаетесь ему только потому, что онъ порывъ?

Соц.—Потому что не могу не отдаться.

Другъ.—Но если васъ охватитъ плотское животное вожделѣніе,—то вы и ему отдадитесь,—потому что это тоже „порывъ"?

Соц.—А вотъ же *не охватываетъ*.

Другъ.—Хорошо, васъ, а *другихъ?*

Соц.—Какой вы, право, забавный. Вы все на моемъ мѣстѣ воображаете *себя*. Вы думаете, что я долженъ построить теорію, обязательную для всѣхъ. А я принципіально противъ всякой теоріи.

Друг. Но чѣмъ вы тогда отличаетесь отъ человѣка, который дѣлаетъ пакость за пакостью, живетъ въ свое удовольствіе, давитъ другихъ и говоритъ: „я буду смѣлымъ, я такъ хочу". Въ чемъ его неправота по-вашему? И онъ правъ. И онъ самъ себѣ законъ! Въ чемъ разница?

Соц.—Разница въ томъ, что на такихъ людей жизнь, реальный историческій процессъ, спроса не предъявляетъ. Такіе люди не нужны. А мы нужны. Вотъ и разница.

Друг.—Жизнь? Какая жизнь? Какъ вы проговариваетесь! Вѣдь обычная жизнь, эмпирически данная дѣйствительность предъявляетъ наибольшій спросъ на мошенниковъ, подлецовъ — и покровительствуетъ только имущимъ паспортъ безсовѣстности. Значитъ, вы говорите о другой жизни, ибо не эта жизнь требуетъ васъ, а та, которой нѣтъ, но которая *должна* быть, жизнь эта новая и прекрасная и торжественная, которая стоитъ усилій борьбы и личныхъ жертвъ. Вы не хотите называть словами, но вѣдь это и есть *норма*. Вы боретесь за норму, съ чѣмъ васъ и поздравляю. Странное дѣло: въ настроеніи у васъ послѣдовательность, которая приводитъ васъ вплотную—до соприкосновенія съ *религіей*. Въ теоріи же какой-то хаосъ противорѣчій. Одно исключаетъ другое. И посмотрите, сколько сдѣлали вы утвержденій самаго объективнаго характера: вы сказали „исторія идетъ въ направленіи вырожденія стараго типа"—вѣдь это цѣлая философія исторіи, необходимо предполагающая возможность объективнаго познанія, т.-е. познавательныхъ нормъ. Вы говорите: реальный историческій процессъ предъявляетъ спросъ на васъ. Опять утвержденіе, предполагающее возможность объективнаго познанія настоящаго положенія вещей. Какъ же при этомъ отрицать нормы?

Соц.—Съ вами не договоришься. Повторяю, мнѣ плевать на всѣ противорѣчія и теоріи. *Всякая* идеологія—надстройка. *Въ томъ числѣ и моя.* Съ васъ довольно?

Другъ.—Да. Тогда я пассъ. Впрочемъ, еще вопросъ: ваше послѣднее утвержденіе: „всякая идеологія—надстройка"—тоже надстройка или же составляетъ исключеніе и является объективно-истиннымъ?

Соціалдемократъ.—Тоже *надстройка.*

Другъ. Ну тогда, очевидно, разговоръ нашъ конченъ!

ПОСЛѢСЛОВІЕ.

НА ПУТИ КЪ ЛОГИЗМУ.

Братья!.. лоно Земли лобзайте,
Плачьте надъ ней: „О, мать, живи!“
„Богъ твой воскресъ“, благовѣстить дерзайте,
Богъ твой живетъ, и ты живи!

Вяч. Ивановъ.

I.

Въ 1874 г. Вл. Соловьевъ съ юношескимъ увлеченіемъ констатировалъ глубокій *кризисъ* западной философской мысли. Болѣе тридцати пяти лѣтъ прошло съ тѣхъ поръ, и кризисъ разросся, углубился и раскинулся на всѣ области философскаго творчества.

Надъ Европой возстала трагическая фигура Фридриха Ницше. Магистраль историческаго развитія всегда идетъ черезъ *геніевъ*. Если тридцать тысячъ посредственныхъ спеціалистовъ утверждаетъ, что въ ихъ области все благополучно, то одинъ геній, больной какой-то ноуменальной болѣзнью, опрокидываетъ всѣ ихъ утвержденія. Геній больше чѣмъ „индивидуумъ“. Въ немъ творитъ, воздыхаетъ и болѣетъ душа міра. Болѣзнь генія страшнѣе холеры, чумы, самой губительной эпидеміи. Она свидѣтельствуетъ, что самые истоки жизни, отъ которыхъ всѣ мы пьемъ, поражены недугомъ. Болѣзнь генія всегда есть скрытая *наша* болѣзнь, и, чѣмъ опаснѣе болѣзнь генія, тѣмъ опаснѣе замалчиваніе его тревожныхъ рѣчей подъ тѣмъ мнимымъ предлогомъ, что онъ боленъ, а мы нѣтъ.

Безуміе Ницше имѣетъ глубокіе корни. Философская мысль Европы или должна вернуться къ какимъ-то забытымъ началамъ, или удѣломъ ея будетъ непремѣнно безуміе. Безуміе Ницше *обосновано* всей исторіей новой философіи. Основной принципъ этой философіи ratio въ корнѣ своемъ пораженъ болѣзнью дурной отвлеченности. Минуя дѣйствительность, ratio съ необходимостью вовлекается дурной своей логикой въ пустой схематизмъ. Разрывъ между сущимъ и мыслью, между формой и содержаніемъ, между апріорнымъ и апостеріорнымъ, между явленіемъ и тѣмъ что является—этотъ фатальный, поистинѣ трагическій разрывъ, коренясь въ самомъ существѣ ratio, съ геніальностью закрѣпляется Кантомъ, величайшимъ аналитическимъ умомъ новой Европы,—закрѣпляется и становится какимъ-то кодексомъ, какой то священной скрижалью для огромнаго большинства философовъ XIX вѣка. А между тѣмъ, въ этомъ разрывѣ уже заложены корни *безумія*.

Придавая послѣднюю чеканку раздѣленію, сполна уже сдѣланному Кантомъ, Риккертъ опредѣляетъ переживаніе (содержаніе) какъ *абсолютно ирраціональное*, а понятіе (форму) какъ *абсолютно раціональное*. При такой постановкѣ мостъ между тѣмъ и другимъ становится невозможнымъ не только логически, но и *словесно*. Соединить эти два термина—значитъ впасть въ *вербальное противорѣчіе*. Философія становится абсолютно внѣ-жизненной, внѣ-дѣйствительной. Въ полномъ согласіи съ этой тенденціей, Когенъ постулируетъ (правда постулируетъ, а не даетъ—по полной невозможности дать) философію абсолютно *внѣ-человѣческую*. Гносеологическій дуализмъ принимаетъ небывало абсолютныя формы.

И этотъ дуализмъ *коррелятивенъ* съ безуміемъ Ницше. Если форма (идея, понятіе) извлекается безъ остатка изъ той слитной гущи, которую мы называемъ жизнью,—то жизнь, абсолютно лишенная формы (смысла, Логоса)—предстаетъ въ видѣ чистаго *хаоса*. Хаосъ жизни, не побѣждае-

мый разумными формами, овладѣвающій сознаніемъ внѣ этихъ формъ,—и есть causa materialis безумія.

И это уже не тотъ зиждительный, родной, хотя и страшный хаосъ, который воспѣвается Тютчевымъ, который играетъ огромную роль въ космогоніяхъ древнихъ. Хаосъ первоначальный, какъ нѣкая темная мощь творящей природы, какъ живая сила неосуществленныхъ возможностей, какъ непросвѣтленная, но могущественная основа космической жизни—есть живой корень всякаго бытія, и горе тѣмъ, кто отрывается отъ него. Но хаосъ, къ которому приводитъ философія Канта, есть абсолютная тьма, ибо тутъ, вмѣсто мощи,—предѣльная *немощь бытія*,—погашеніе жизни въ мертвящей атмосферѣ систематическаго меонизма. Это хаосъ пустой, не имѣющій никакой силы, ничего не рождающій, наоборотъ—все убивающій. Онъ такъ же отличается отъ хаоса Тютчева, какъ отлично безуміе умалишенныхъ отъ священной *μανία* поэтическаго вдохновенія.

И если приникать къ хаосу первому, „цѣловать въ умиленіи Землю"—*Κλῆξετε ματερα γαῖαν*!—говоритъ додонскій оракулъ,—есть первое условіе душевнаго и духовнаго здоровья, первое условіе правильнаго религіознаго роста, то хаосъ второй—неминуемо приводитъ къ *безумію*, ибо нельзя съ умомъ относиться къ тому, что лишено *всякаго* смысла, а хаосъ второй вѣдь и есть *матерія* жизни, абсолютно лишенная какой бы то ни было разумной *формы*.

II.

Виды безумія въ современной философіи различны, но существо ихъ одно и то же.

Безуміе философіи Когена или Риккерта не только коррелятивно трагическому безумію Ницше, но ничѣмъ *существеннымъ* отъ него не отличается. Разница только въ подходѣ. У Риккерта или Когена—подходъ *методическій*. Оба,

оперируя методомъ трансцендентальнымъ, устанавливаютъ въ сущности одно и то же: философія, т. е. мысль человѣческая, будучи въ корнѣ и безусловно раціональной, не имѣетъ *никакого* отношенія къ безусловно ирраціональной дѣйствительности вселенскаго цѣлаго. Никакая частица жизни не можетъ быть *понята*, никакое чувство *осмыслено*, никакое разумное желаніе *осуществлено*. Между человѣкомъ и міромъ встаетъ абсолютно-непобѣдимая *преграда*. Ни понимать разумно, ни чувствовать, ни дѣйствовать разумно человѣкъ *абсолютно не можетъ*. Преграда непобѣдима именно своей трансцендентальностью. Она раздѣляетъ человѣка не только отъ внѣшняго міра, но и отъ *внутренняго*. Не только in rerum natura, но и *въ себѣ* человѣкъ не можетъ понять *ничего*. Внутренній міръ человѣка въ своей *матеріи*, (ὕλη), въ конкретномъ многообразіи своего фактическаго *содержанія*, не менѣе ирраціоналенъ, т. е. несообразенъ разуму—*без*—уменъ—, какъ и любая res внѣшняго міра. Получается каррикатурно-трагическое положеніе. Всѣ люди въ плѣну; въ плѣну у трансцендентальнаго меона, у какой-то умопостигаемой и методической нирваны. Въ каждое сознаніе тянется невидимая нить, съ какой то фатальной властью надъ всѣмъ содержаніемъ какъ внутренняго, такъ и внѣшняго опыта. Таинственной властью трансцендентальныхъ принциповъ сознаніе сковано и лишено всякихъ *правъ* на дѣйствительность. И вотъ, человѣкъ, будь онъ хоть Геркулесомъ, хоть Прометеемъ, невидимой нитью *подвѣшенъ* къ трансцендентальному субъекту совершенно такъ же, какъ за жабры подвѣшивается рыба, которую хотятъ вялить или коптить.

Трагично тутъ то, что философы этого направленія переживаютъ *дѣйствительное* чувство умопостигаемой подвѣшенности, и считаютъ себя не въ силахъ и не въ правѣ что-нибудь въ этой жизни осмысливать. Еще трагичнѣе то, что они чувствуютъ себя въ силахъ и вправѣ все *обезсмысливать*, и не только для себя *лично*, но для неопредѣ-

леннаго множества довѣрчивыхъ большею частью молодыхъ душъ (обоего пола), попадающихся на удочку глубокомыслія и заражающихся чувствомъ подвѣшенности.

Но поистинѣ каррикатурна эта картина со стороны. Это похоже на то, какъ если бы кто-нибудь счелъ себя стекляннымъ (это встрѣчается среди душевно больныхъ) и боялся бы двигаться,—чтобы не *разбиться* Съ другой стороны это напоминаетъ слова В. Соловьева:—„Когда философствующій человѣкъ на основаніи имъ самимъ измышленнаго понятія... признаетъ себя обреченнымъ на ничтожество, то это похоже на судью, который самъ сочинилъ бы законъ и на основаніи этого закона самъ осудилъ бы себя на смертную казнь".

Все это было бы смѣшно,
Когда бы не было такъ грустно!

А грустно, поистинѣ, грустно то, что, исходя изъ чувства подвѣшенности, современные „Вагнеры", одержимые методоманіей, приходятъ къ ужасающему тупику.

Для нихъ весь міръ, вся жизнь, вся дѣйствительность необходимо должна предстать въ видѣ абсолютнаго безумія, въ видѣ *παράνοια κατ'ἐαυτὸν*. Отношеніе между философомъ трансцендентальной подвѣшенности и міромъ, вселенной, космосомъ *совершенно* подобно отношенію врача-психіатра къ такому душевно-больному, у котораго помѣшательство *сплошное*, непрерывное, безъ малѣйшихъ просвѣтовъ. Возможно ли между ними *какое-нибудь* взаимодѣйствіе? Всѣ подходы врача къ такому больному, абсолютно безполезны. Врачу нечего дѣлать съ нимъ, и ему нечего дѣлать съ врачомъ. Если онъ силенъ, онъ можетъ, не вѣдая, что творитъ, уничтожить врача. Если помѣшательство у него *методическое*, соблазнительно-послѣдовательное, онъ увлечетъ въ свое безуміе здороваго врача, и врачъ незамѣтно самъ займетъ палату № 6. Эту аналогію я привожу не для картинности. Я серьезно вѣрю въ ея роковую правду.

Суспензисты (отъ слова suspensus—подвѣшенный), т. е. философы трансцендентальности, живутъ еще нѣкоторыми иллюзіями, спасающими ихъ отъ окончательныхъ выводовъ, которые мы позволяемъ себѣ дѣлать за нихъ. Эти иллюзіи—суть остатокъ старинныхъ онтологическихъ *вѣрованій*. Они вѣрятъ,—вопреки логически-принудительному смыслу всѣхъ своихъ воззрѣній,—что, хотя переживаніе (т. е. содержаніе, матерія всякаго опыта) *абсолютно ирраціонально, оно, тѣмъ не менѣе, не без-умно*.

Почему?

Если „раціональность" включаетъ въ себя *весь* разумъ цѣликомъ, если разумное и раціональное есть безусловно *тождественныя* понятія — тогда то, что ирраціонально — должно быть уже внѣ-разума, т. е. без-разума, *без-умно*.

Почему же они вѣрятъ, что это безумное содержаніе всякаго опыта (т. е. міра, жизни) не только не безумно, но и глубоко морально? Почему „переживаніе" чистаго хаоса для нихъ не *безсловесно* (т. е. тупо и глупо), а *несказанно*? Другими словами, почему они, опредѣливъ всякое содержаніе опыта какъ *чистый* хаосъ, не сходятъ съума? Причина тутъ совершенно *нефилософскаго* свойства. Въ качествѣ просто людей, они сохраняютъ правда минимумъ *онтологическихъ привычекъ*. Онтологическіе навыки, мысли, уничтоженные ими всюду, кромѣ даннаго вопроса и въ данномъ вопросѣ присутствующіе лишь въ замаскированномъ видѣ, удерживаютъ ихъ на краю пропасти.

А въ пропасти уже бурлитъ безуміе въ самомъ чистомъ, несмѣшанномъ видѣ. Они висятъ надъ бездной хаотическаго безсмыслія и отъ паденія въ бездну, отъ *безслѣднаго* погруженія въ хаосъ ихъ спасаетъ то, чего они сами не сознаютъ, и что они должны были бы моментально уничтожить, если бы только сумѣли сознать. Возможенъ впрочемъ и иной, болѣе достойный выходъ. Увидѣвъ, *что* ихъ спасаетъ отъ трагической катастрофы, *что* ихъ удержи-

ваетъ на краю гибели, они, не испугавшись признаться въ ошибкахъ, могутъ объявить трудный, но радостный *возвратъ* къ забытымъ, но вѣчно живымъ, безсмертнымъ богамъ онтологическаго міроощущенія.

III.

Кризисъ современной философіи, принявшій столь тяжелыя формы,—глубоко показателенъ. Не только философія, но и *культура* находится въ самомъ трагическомъ положеніи.

И чрезвычайно характерно для философіи трансцендентализма—что она совершенно игнорируетъ огромную трудность культурной проблемы. Никогда не было столько „культурфилософовъ", какъ въ наше время, и культурѣ никогда, кажется, не грозила столь явная опасность при 77 тысячахъ нянюшекъ остаться совершенно безъ глазъ.

Раціонализмъ не понимаетъ въ культурѣ самаго *главнаго*. Вѣдь корень культуры — *творчество*. *Созидается* культура лишь творчествомъ. Всякое же творчество *двуедино*. Діонисъ вдохновенія катартически ищетъ исхода въ аполлинической формѣ. Гдѣ нѣтъ Діониса, тамъ нѣтъ *основы* для творчества. Гдѣ нѣтъ Аполлона, тамъ нѣтъ *исхода* для творческаго порыва. Соотношеніе между матеріей и формой, и ихъ взаимная соотвѣтственность, столь необходимая въ процессѣ *познанія*, есть *абсолютно* необходимое въ процессѣ творчества вообще (ибо познаніе есть лишь одинъ изъ видовъ *творчества*).

Въ творчествѣ *остріе* вопроса объ отношеніи *матеріи къ формѣ*. Всякое творчество есть *воплощеніе* формы (идеи) въ той или иной матеріи (матеріалѣ). Всякое творчество есть преодолѣніе формой (конкретной, зиждительной идеей) косности и упорства матеріала (матеріи).

И первый актъ преодолѣнія—въ восторгѣ діонисическаго вдохновенія, который *плавитъ* косный матеріалъ—безраз-

лично какой—въ текучую, воспріимчивую къ формѣ, пластическую матерію.

И уже когда матеріалъ расплавленъ вдохновеніемъ, наступаетъ второй моментъ преодолѣнія—отлитіе расплавленной массы въ ту или иную форму, возникающую аполлиническимъ видѣніемъ изъ темнаго хаоса діонисическаго вдохновенія.

Эти два момента характеризуютъ *всякое* творчество. Аскетъ, который изъ коснаго матеріала своей грѣховной души созидаетъ духовную красоту святого, преодолѣвая наличный, грубый матеріалъ своей психики той ослѣпительной идеей своего существа, которую онъ ощущаетъ въ Богѣ,—скульпторъ, воплощающій свой творческій замыселъ въ мраморѣ или бронзѣ, поэтъ, своимъ вдохновеніемъ преображающій косную стихію обычно-немощнаго человѣческаго слова въ магическую рѣчь, заставляющую трепетать и плакать, — у всѣхъ одинаково процессъ творчества опредѣленно выражается въ вдохновенномъ преодолѣніи того или иного матеріала свѣтоносной, зиждительной формой.

Какъ же относится раціонализмъ къ творчеству? Онъ не въ силахъ его *осмыслить*, онъ не можетъ его *понять*. При томъ разрывѣ между формой и содержаніемъ, который заложенъ въ самомъ существѣ ratio и который въ неокантіанствѣ, какъ завершителѣ раціонализма, получаетъ абсолютную формулировку,—творчество является дѣломъ вздорнымъ и прежде всего *невозможнымъ*. Воплощеніе формы въ матеріи *немыслимо*. Если матерія *абсолютно не сообразна разуму*, т. е. идеѣ,—очевидно никакого органическаго сочетанія формы съ матеріей—мыслить нельзя. Ergo творческій процессъ есть процессъ иллюзорный, въ которомъ все переживаемое творцомъ не можетъ быть принято взаправду и, какъ проникнутое „психологизмомъ", не можетъ быть введено въ настоящую философію. Форма не укрощаетъ хаоса, идея не побѣждаетъ основного безумія жизни. Суспензизмъ исповѣдуетъ страннѣйшій принципъ. Онъ утвер-

ждаетъ, что, что бы ни дѣлать, сколько ни преодолѣвать матеріи формой и жизни идеей—*количество безумнаго хаоса не уменьшится, ни увеличится.* Количество чистаго хаоса есть разъ навсегда данное, есть *величина постоянная,* подобно тому, какъ физики говорятъ, что количество энергіи при всѣхъ превращеніяхъ остается всегда одно и то же. Можно переливать хаосъ изъ одной формы въ другую, но и на самыхъ высшихъ ступеняхъ онъ абсолютно не смѣшивается съ формой, не просвѣтляется ею, остается въ прежнемъ, абсолютно неразрушимомъ своемъ состояніи.

Отсюда получаются самыя печальныя слѣдствія.

Культура живетъ и созидается творчествомъ. Культуру всего правильнѣе опредѣлить какъ—*солидарная преемственность творчества.* Во что же она превращается, если раціонализмъ обезсмысливаетъ ея primum movens творчество?

Она превращается въ дѣло абсолютно безсмысленное. Такъ какъ истиннаго творчества, т. е. истиннаго преодолѣнія матеріи формой быть не можетъ, то культура въ своихъ основахъ *призрачна.* Какъ *дѣла,* т. е. въ порядкѣ онтологическомъ, ея не существуетъ. Она есть чистый *феноменъ,* не имѣющій никакого отношенія къ міру ноуменовъ. Она только видимость, кажимость, и всѣ культурныя достиженія человѣчества въ сущности ничего *не достигаютъ.* Они и между собой не связаны. *Внутренней* зависимости напр. Платона отъ Сократа нѣтъ, ибо зависимость здѣсь только феноменальная, внѣшняя, т. е. призрачная. Культуры, какъ единаго дѣла свободы,—нѣтъ, она разсыпается на рядъ эпифеноменовъ, изъ которыхъ *каждый* призраченъ самъ по себѣ. Ихъ „объединяетъ“ только одно: *единство иллюзіи.*

Если бы человѣчество на одинъ моментъ всецѣло раздѣлило взгляды современныхъ культурфилософовъ,—культурная *исторія* должна была бы *остановиться.* Ибо культура въ такомъ случаѣ стала бы „*философскимъ камнемъ*“. Философскій камень можно было искать *лишь вѣруя* въ его

объективную возможность и находимость. Но разъ эта вѣра потеряна сознательно и окончательно, очевидно только школьная тупость можетъ послѣ этого заниматься такимъ безсмысленнымъ и безнадежнымъ дѣломъ, какъ отысканіе того камня, который завѣдомо есть ens rationis.

Принципіально и до конца хаотизируя жизнь, раціонализмъ необходимо обезсмысливаетъ и то *цвѣтеніе* жизни, которое мы называемъ культурой.

Остріе раціонализма устремляется на самую душу культуры, на творчество, и тотъ, кто *дѣйствительно* проникается раціонализмомъ, тотъ уже не способенъ не только участвовать творчески въ великомъ культурномъ дѣланіи человѣчества, но даже и *понимать* то, что уже сдѣлано, что дѣлается и что должно дѣлаться въ будущемъ.

Я убѣжденъ: для истинной культуры нѣтъ врага болѣе ужаснаго, чѣмъ раціонализмъ. Культура есть собираніе и высшая творческая организація самыхъ глубинныхъ стихій жизни, а раціонализмъ, какъ мы видѣли, принципіально и безнадежно-сознательно *хаотизируетъ жизнь*.

IV.

Зачатки раціонализма встрѣчаются уже въ древности, но никогда онъ не выросталъ до такой огромной *исторической* силы, какъ въ Новое время. И сейчасъ онъ продолжаетъ расти, дѣлаетъ новыя завоеванія и въ философскихъ школахъ современнаго кантіанства оттачиваетъ свое орудіе до предѣльной остроты.

Хаотизація жизни шла исторически параллельно съ ростомъ раціонализма. Систематическая и все ростущая хаотизація жизни началась съ тѣхъ поръ, какъ новое человѣчество въ борьбѣ съ мистическимъ началомъ средневѣковыя сознательно оторвалось отъ *Природы, какъ Сущаго*, и орудіемъ своего властнаго самоутвержденія провозгласило—*раціонализмъ*.

Въ великомъ теченіи европейской исторіи съ тѣхъ поръ обозначилось два потока. Одинъ, болѣе глубокій, основной и подземный, питаясь великими традиціями прошлаго, продолжаетъ безъ перерывовъ линію вселенской культуры. Сюда относятся прежде всего искусство, мистика, католичество. Сюда же относится все *геніальное* въ мысли, словѣ и дѣлѣ, явленное въ новой европейской исторіи. Корни *генія* всегда уходятъ въ мистическія глубины Сущаго, и потому, какъ бы ни отрекался отъ Сущаго геній, какъ бы ни поддавался раціонализму и связанному съ нимъ меонизму,— онъ въ силу своей геніальности, конкретно являемой, свидѣтельствуетъ противъ всѣхъ своихъ заблужденій. Для тѣхъ кто имѣетъ уши слышать, самый τονος геніальности всегда радостенъ, какъ трепетная волнующая вѣсть изъ родимыхъ глубинъ.

Второй потокъ, хотя и имѣетъ нѣкоторые истоки въ прошломъ, существенно характеренъ для Новаго времени. Онъ все ширится и растетъ, и шумъ его, какъ „шумъ водъ многихъ“ угрожаетъ окончательно затушить въ современномъ человѣчествѣ чувствованіе потока перваго. Это не культура уже, а *цивилизація*. Многіе путаютъ эти слова. Но нѣтъ ничего враждебнѣе культурѣ, чѣмъ цивилизація.

Цивилизація есть *изнанка* культуры. Культура, какъ дѣло полубоговъ, не можетъ быть пищей, пригодной для большинства. Vulgus profanum можетъ жить всегда лишь готовымъ. А культура всегда есть не готовое, а завоеванное. Культурой, какъ творчествомъ, можно лишь *заражать*. И тѣ, кто, заразившись, сами окрылились творческимъ порывомъ, культурѣ пріобщаются. Цивилизація передается *механически*. Ею не заражаются,— ее *внушаютъ*. Цивилизація есть *овеществленный раціонализмъ*. Техника и промышленность, машинное производство во всѣхъ областяхъ, созданы раціонализмомъ, какъ *исторической* (я бы сказалъ и больше: какъ *космической*) *силой*. Тотъ отрывъ отъ природы, какъ Сущаго,

который лежитъ въ основѣ раціонализма, вкладывается, какъ скрытая магически раздѣляющаяся сила, въ *каждый продуктъ цивилизаціи*. То что дѣлаетъ съ мозгами раціонализмъ, какъ философская система, то съ натуральнымъ строемъ жизни и съ людьми въ немъ живущими продѣлываетъ любой продуктъ машинно-бездушнаго производства. Племена и народы гибнутъ отъ внѣшняго соприкосновенія съ европейской цивилизаціей. „Шумомъ водъ многихъ", заглушается тихая мудрость людей, живущихъ близко къ Природѣ. „Первопророчица Земля" (выраженіе Эсхила) перестаетъ быть слышимой въ трескучемъ дурманѣ „цивилизованной" жизни. Я говорю не только о дикихъ народахъ растлѣваемыхъ и пожираемыхъ Молохомъ цивилизаціи. Я говорю о человѣкѣ *вообще*. Въ каждомъ человѣкѣ, какъ бы онъ не былъ глубокъ, цивилизація мнетъ инстинктивную мудрость Природы, заглушаетъ пророчествующій и научающій голосъ великой первопророчицы Геи. И въ этомъ смыслѣ каждый продуктъ цивилизаціи,—спички, папиросы, граммофоны, синематографы,—есть все растущая, непрерывная, гипнотическая *проповѣдь раціонализма* т.-е. приципіальнаго, отрыва отъ Сущаго. Когенъ въ Марбургѣ или Риккертъ въ Фрейбургѣ и братья Патэ въ Парижѣ—дѣлаютъ въ сущности *одно и то же дѣло*. Только Когенъ занимаетъ видное мѣсто въ главномъ штабѣ раціонализма, а бр. Патэ совмѣстно со всѣми другими фабриками міра поставляютъ безчисленныхъ рядовыхъ въ ту самую армію, главный штабъ которой составляютъ ученые и философы. Великій, слишкомъ мало еще оцѣненный протестъ Толстого, праведно направленъ противъ этой *цивилизаціи*, во главѣ которой стоятъ не только ученые и философы, но часто horibile dictu—художники.

Положеніе культуры становится трагическимъ отъ роста и успѣховъ цивилизаціи. Раціонализмъ врывается всюду и нѣжные, живые, полные ноуменальной прелести цвѣты культуры топитъ въ морѣ бумажныхъ мертвыхъ цвѣтовъ, изготовляе

мыхъ обездушенными людьми на бездушныхъ машинахъ. Культура погибаетъ въ *поддѣлкахъ*, и Поэтъ, который, по Шиллеру, опоздалъ на дѣлежъ міра, уже поступившаго во владѣніе не поэтовъ—въ настоящее время, какъ правильно говоритъ Вяч. Ивановъ, съ ужасомъ видитъ, что „не только подѣленъ безъ него вещественный міръ и пѣвцу нѣтъ въ земномъ части и удѣла, но что и *всѣ слова его родного языка захвачены во владѣніе хозяевами жизни и въ повседневный обиходъ ея обыденными потребностями*“. То, что здѣсь говорится о *поэтѣ*—есть великая правда о всякомъ ποιητής, т.-е. о всякомъ творцѣ и дѣлателѣ культуры. Всякій истинный созидатель долженъ чувствовать теперь, что „всѣ слова его родного языка захвачены хозяевами жизни“, что широкій потокъ цивилизаціи завладѣлъ всѣми *стихійными матеріалами*, которымъ онъ призванъ дать высшую форму и, завладѣвши, надѣлалъ изъ нихъ безчисленное множество цивилизованной дряни. Въ гнѣвѣ разбить поддѣлки, бичомъ прогнать торгующихъ изъ храма—вотъ первое, что долженъ дѣлать теперь каждый носитель творческой формы. И только сказавъ „хозяевамъ жизни“-гнѣвное: „подите прочь!“ odi profanum vulgus et arceo, носитель культуры можетъ приняться за свое дѣло. Это создаетъ глубочайшую черту нашего времени: теперь ясно обозначилось, что культура *противъ* цивилизаціи, что потоки текутъ *въ разныя стороны*. Геній нашего времени *стоитъ спиной къ современности*. Онъ ее ненавидитъ, бичуетъ, не хочетъ имѣть съ ней ничего общаго. Можно сказать теперь:—чѣмъ больше и несомнѣннѣе геній, *тѣмъ дальше онъ отъ современности*. А было такъ не всегда. Античность, Средніе Вѣка, даже эпоха Возрожденія характеризуются инымъ отношеніемъ: геній творилъ въ сотрудничествѣ и во внутреннемъ согласіи съ живой средой. Совершался здоровый обмѣнъ силъ и потенцій, взаимное проникновеніе.

Дѣлатели истинной культуры попадаютъ въ безнадежное

положеніе: сила солому валитъ. Одинокія усилія одинокихъ людей уже не могутъ спасти культуры отъ задушенія цивилизаціей. Приходится сниматься съ мѣстъ, уходить въ глубь, оставляя Вавилону цивилизацію, строиться и созидаться. Въ этой трагедіи оставаться спокойнымъ можетъ лишь тотъ, кто ощущаетъ *метафизическую основу* подлиннаго человѣческаго творчества, кто вѣритъ что зиждительная форма *божественнаго Логоса* несліянно и нераздѣльно соединилась съ матеріей *человѣчества*. Богоматерь съ Христомъ—вотъ скрытая настоящая основа человѣческой культуры, и только, вѣря въ Нихъ, мы можемъ вѣрить въ конечную побѣду и *вѣчный смыслъ* всего истиннаго культурнаго дѣланія человѣчества. Съ этой вѣрой можно безбоязненно сходить съ поверхности исторіи, *собираться* въ катакомбахъ и тамъ, религіозно соединяясь съ метафизическимъ средоточіемъ культуры, — копить силы и ждать того катастрофическаго взрыва, который долженъ разсыпать въ прахъ всѣ гордыя сооруженія Вавилона и обнаружить, на какомъ *пескѣ*, на какомъ призрачномъ основаніи ослѣпленное человѣчество хочетъ „устроиться безъ Бога".

V.

Кризисъ современности, уже вступающій въ фазу всемірно-исторической углубленности, вызываетъ цѣлый рядъ замѣчательныхъ попытокъ выбраться изъ него. Въ области философіи обращаютъ на себя вниманіе прежде всего прагматизмъ и бергсоніанство. Въ „Размышленіяхъ и прагматизмѣ" я указываю, почему прагматизмъ, какъ онъ ни важенъ и какъ ни отраденъ въ качествѣ *симптома*, не можетъ быть признанъ никакимъ выходомъ. Еще серьезнѣе въ философскомъ отношеніи попытка Бергсона. Но и о ней mutatis mutandis, нужно сказать то же, что сказано о прагматизмѣ.

Причина здѣсь коренная.

Какъ эти попытки, такъ и многочисленныя попытки

„синтеза“ явленныя философской мыслью Европы за послѣднее время, страдаютъ всѣ одинаково кореннымъ недостаткомъ. Какъ критика современной мысли, такъ и попытки „синтеза“ не выходятъ изъ области *раціонализма*. Раціонализму не противополагается принципіально и сознательно никакого *иного начала*. Основный грѣхъ раціонализма—отрывъ отъ Природы. какъ Сущаго—игнорируется. Принимаются во вниманіе и критикуются грѣхи второстепенные и производные. Но, оставляя корень нетронутымъ никакъ нельзя гарантировать себя отъ новыхъ побѣговъ раціоналистической мысли, имѣющихъ *законные* права, доколѣ живъ корень. Но разъ новые побѣги имѣютъ законные права на существованіе, то критика оказывается недостаточной. А всякій „синтезъ“ не выходящій изъ предѣловъ раціоналистической мысли, совершаемый ея средствами, *призраченъ*, потому что *внѣшенъ*, ибо ratio есть начало по отношенію къ rerum natura *внѣшнее*, и *матерія* опыта, будучи абсолютно *ирраціональной*, т.-е. ratio не подвластной, никакого участія въ раціоналистическомъ „синтезѣ“ принять не можетъ, и синтезъ такимъ образомъ только формаленъ, а никакъ не реаленъ. Но синтезъ формальный призраченъ и никакого выхода изъ раціоналистическаго марева представить не можетъ.

Очевидно не достаточно критиковать частности и искать синтеза внѣшняго. Для того, чтобы дѣйствительно преодолѣть раціонализмъ, необходимо по новому, *метафизически осознать природу мысли*.

Тому самоопредѣленію мысли въ качествѣ ratio, которое было сдѣлано новымъ европейскимъ человѣчествомъ по выходѣ изъ Среднихъ Вѣковъ, необходимо противопоставить иное самоопредѣленіе, болѣе глубокое, болѣе отвѣчающее истинной природѣ мысли. Прежде, чѣмъ искать синтеза внѣшняго, нужно найти *синтезъ внутренній*, а синтезъ внутренній есть осознаніе мысли въ той ея глуби гдѣ, *το αὐτὸν*

ἐστι τὸ νοοῦν καὶ νοούμενον, въ той ея силѣ, которая испепеляетъ призрачную раздѣленность мысли отъ Сущаго.

Метафизически и по новому осознать природу мысли—это значитъ преодолѣть основной грѣхъ раціоналистической мысли, вернуться къ Природѣ, какъ Сущему. Нужно осознать мысль въ Природѣ и Природу въ мысли. Вѣдь мысль, освобожденная изъ плѣна феноменальностей, изъ порабощенія человѣческими, только человѣческими ассоціаціями,—есть живой членъ великой Natura creata creans и Космосъ въ цѣломъ есть великое откровеніе божественной *Мысли*. Вернуться къ Природѣ, какъ Сущему, метафизически осознать себя въ ней—это значитъ еще радостно разбить тѣ искусственныя преграды, которыя воздвигнуты раціонализмомъ между мыслью философовъ и мыслью поэтовъ. Для раціонализма поэзія есть чистый *вымыселъ*, лишенный какого бы то ни было отношенія къ Сущему, а всякая метафизика—лишь „поэзія понятій", т.-е. опять-таки вымыселъ только въ понятіяхъ (а поэзія есть вымыселъ въ образахъ). Но это пониманіе или лучше *непониманіе* поэзіи есть лишь частный выводъ раціонализма изъ основного раціоналистическаго догмата о *меонѣ природы*.

Отвергнуть меоническій миѳъ о Природѣ, измышленный и разработанный ново-европейскимъ раціонализмомъ, и тѣмъ самымъ философски осознать *реалистическую правду языка символовъ*, которымъ говорило, говоритъ и всегда будетъ говорить всякое истинное искусство—вотъ первый шагъ къ преодолѣнію хаоса современной философіи.

Но этотъ шагъ implicite заключаетъ въ себѣ слѣдующій шагъ, еще болѣе важный.

Осознать Природу, какъ Сущее, это значитъ осознать ее, какъ самостоятельно Сущее. Самостоятельность Природы, какъ Сущаго, не можетъ опредѣляться одною ея самостоятельностью по отношенію *къ человѣку*. Она должна быть въ извѣстномъ смыслѣ самостоятельной по отношенію *къ Богу*,

т.-е. къ абсолютно Сущему. Эта самостоятельность можетъ обусловливаться лишь *внутреннимъ* соотношеніемъ Природы, какъ Сущаго, къ Сущему Абсолютному, ибо только при внутреннемъ согласіи Сущаго Абсолютнаго на относительную самостоятельность Природы,—и можетъ быть мыслима Природа, какъ самостоятельно Сущее.

Это значитъ: осознавая Природу, какъ Сущее, и выходя тѣмъ самымъ изъ плоскостнаго пониманія міра, свойственнаго раціонализму, мы не доходимъ еще *до самаго корня мысли*. Метафизическій корень мысли *глубже*. Онъ—тамъ, гдѣ лежитъ творческая причина самой Природы. Метафизическій корень Мысли въ томъ божественномъ *Логосѣ*, Которымъ сотворено все существующее и безъ Котораго „ничто не начало быть изъ того, что начало быть".

Только, осознавши свой корень въ божественномъ Логосѣ, можетъ мысль найти то цѣльное самоопредѣленіе, которое спасаетъ ее отъ всѣхъ противорѣчій и отъ всякой недоговоренности и которое съ *дѣйствительной силой* можетъ быть противопоставлено раціоналистическому самоопредѣленію мысли, уже совершившему почти весь кругъ своего развитія и дошедшему до чистаго хаоса и безумія.

Мнѣ уже приходилось говорить, что осознаніе Логоса съ неповторенной свѣжестью мысли началось въ античности, что съ рѣдкой любовью античное зерно Логоса было усвоено христіанскимъ Востокомъ и дало пышные и богатые ростки въ глубочайшемъ умозрѣніи такъ наз. Діонисія Ареопагита, св. Максима Исповѣдника, Григорія Нисскаго и ихъ западнаго ученика—I. С. Эригенѣ.

Но говоря о необходимости новаго метафизическаго осознанія природы мысли, я менѣе всего думаю о *простомъ возвратѣ* къ логизму античности и къ логизму восточно-христіанскаго умозрѣнія.

Историческое изученіе христіанскаго логизма, доселѣ ни у насъ, ни на Западѣ не поставленное на принципіальную

почву, безусловно *необходимо*. Это—область, увлекательная для проницательнаго и чуткаго историка мысли. Здѣсь можно сдѣлать много открытій и исправить много грубыхъ ошибокъ. Это, можно сказать, очередная задача исторіи философіи.

Но одно историческое изученіе совершенно недостаточно. Возвратъ къ логистическому міропониманію—можетъ быть свершенъ лишь *творческимъ путемъ*. Тѣ основныя метафизическія истины, которыя живутъ въ сокровищницѣ христіанскаго умозрѣнія, — не могутъ быть усвоены чисто историческимъ изученіемъ. Онѣ могутъ быть найдены лишь въ метафизической глубинѣ *нашего самосознанія*. Для того, чтобы осознать міръ въ Логосѣ и мысль въ ея божественной сущности—нужно свершить не одинъ только *подвигъ* творческаго и коренного прозрѣнія въ природу вещей—вѣчный подвигъ истинныхъ философовъ,—но и другой подвигъ—творческаго раскрытія основныхъ прозрѣній въ утонченныхъ терминахъ современнаго мышленія. Для того, чтобы логизмъ могъ стать тѣмъ путеводнымъ огненнымъ столпомъ, который будетъ указывать дорогу въ великомъ исходѣ культуры изъ египетскаго плѣненія цивилизаціей—въ единственный Ханаанъ истинной культуры—въ Новую Землю – подъ новыми небесами—для этого необходимо, чтобы основы логизма были „проведены сквозь строй“ всего раціоналистическаго воинства. Каждый шагъ метафизическаго и религіознаго углубленія долженъ быть завоеванъ творческой борьбой не только съ внѣшнимъ врагомъ школьнаго самодовольства и схоластической утонченности, но съ внутреннимъ врагомъ собственной постоянной грѣховной плѣненности раціоналистическимъ маревомъ.

Поэтому не „назадъ къ логизму!“—а „*впередъ* къ логизму!“ Не простое усвоеніе мудрости прошлаго, а творческое развитіе того глубочайшаго умозрѣнія, которое начала великая Эллада, которое продолжилъ христіанскій Востокъ и кото-

рое было почти совершенно устранено съ *магистрали* философской мысли новой Европы.

VI.

Философское развитіе началъ логистическаго міропониманія требуетъ непрерывной, интенсивной работы, и не единичной только, а коллективной и солидарно-преемственной. Логизму, какъ философской системѣ, какъ подлинно синтетической точкѣ зрѣнія, мнѣ кажется, предстоитъ въ будущемъ огромная роль. Подобно тому, какъ въ прошломъ, логизмъ могущественно воздѣйствовалъ на организацію догматическаго сознанія Церкви (вспомнимъ, какъ великій представитель логизма, св. Максимъ Исповѣдникъ, *одинъ* боролся противъ моноѳелитства и, въ концѣ-концовъ, *побѣдоносно*, хотя это и стоило ему жизни), такъ въ настоящемъ и будущемъ логизму предстоитъ организація метафизическаго и религіознаго самосознанія подлинной культуры. Культура должна осознать свое средоточіе въ Церкви, а христіанство должно осознать въ подлинной культурѣ *периферію Церкви*. Истинный миръ между культурой и Церковью, нарушенный новой исторіей и процвѣтавшій въ Средніе Вѣка и въ Византіи, можетъ быть возстановленъ лишь логистической разработкой метафизическихъ основъ культурнаго дѣланія человѣчества.

Я не могу здѣсь входить въ гносеологическое и метафизическое развитіе основоначалъ логизма. Этому развитію будутъ посвящены дальнѣйшія, болѣе крупныя работы. Но для того, чтобы единство взглядовъ и критики, предлагаемыхъ въ моихъ „опытахъ“, было яснѣе,—я укажу въ двухъ словахъ нѣсколько основныхъ *чертъ различія* между раціонализмомъ и логизмомъ.

1. Раціонализмъ, считая *личность* за безусловно *ирраціональное*, воспринимаетъ весь міръ въ категоріи *вещи*. Ло-

гизмъ, прозрѣвая въ личности вѣчную, не гибнущую идею, образъ и подобіе Божіе, воспринимаетъ весь міръ въ категоріи личности. „Міръ вещественъ лишь въ обманѣ". Мертвенной вещности раціоналистическаго мышленія логизмъ противополагаетъ живой и живящій *персонализмъ*.

2. Вещь, отрѣшенная отъ всѣхъ ирраціональныхъ моментовъ, можетъ браться раціонализмомъ лишь въ узкихъ предѣлахъ ея механическихъ свойствъ. Отсюда раціонализмъ неизбѣжно исповѣдуетъ: a) *механистическую* точку зрѣнія, не какъ методъ только, но и какъ послѣднее объясненіе космической жизни, и b) связанный съ этимъ универсальный *детерминизмъ*. Логизмъ, въ корнѣ отвергая механистическую точку зрѣнія, воспринимаетъ всякое явленіе космической и человѣческой жизни—*органически*, т.-е. или какъ относительно-самостоятельный организмъ, или какъ живую часть организма болѣе сложнаго или болѣе высшаго. Отвергая детерминизмъ, логизмъ радикально утверждаетъ себя, какъ философія *свободы*.

3. Вещь, необходимо лишенная *жизни въ себѣ* обращается въ простую категорію познающаго субъекта. Отсюда *иллюзіонизмъ и меонизмъ* раціонализма. Беркли объявилъ не существующей матерію. Юмъ объявилъ иллюзіей личность. Кантъ, признавъ то и другое, закрѣпилъ универсальный меонизмъ своимъ трансцендентализмомъ. Логизмъ, объявляя иллюзіей меонистическую точку зрѣнія, порожденную отрывомъ отъ Природы, какъ Сущаго, исповѣдуетъ всесторонній *онтологизмъ*, т.-е. признаетъ метафизически Сущими и человѣка, и міръ, и Церковь, и Бога.

4. Вещь, взятая какъ чистая категорія, есть ничто иное, какъ *схема*. Къ схемѣ математической, динамической, трансцендентальной или діалектической и старался всегда раціонализмъ свести все существующее. Отсюда всесторонній *схематизмъ* раціонализма. Мѣсто схемы занимаетъ въ логизмѣ *символъ*. Alles vergängliche ist nur ein Gleichniss. И

весь міръ есть ничто иное—какъ „лѣсъ символовъ", *реалистически* трактуемыхъ. Отсюда всесторонній *символизмъ* въ философіи Логоса. Если меонизмъ и схематизмъ вызываютъ бездонную пропасть между раціонализмомъ и искусствомъ, а также между раціонализмомъ и религіей, то естественный и существенный символизмъ философіи Логоса самыми внутренними, интимными связями соединяетъ логизмъ какъ съ великимъ символическимъ языкомъ искусства, такъ и съ символизмомъ *религій*.

5. Схема, какъ внутренно отрѣшенная отъ вещи и чуждая ей, мыслится необходимо какъ что-то по отношенію къ ней *внѣшнее*. Внѣшняя схема долженствованія есть *норма*. Отсюда *нормативизмъ* раціоналистической мысли, столь проникающій, какъ ученіе Канта, такъ и все современное неокантіанство. Меонической нормѣ раціонализма логизмъ ротивополагаетъ онтологическій *τόνος*. Тоносъ есть *внутренно* опредѣленная напряженность. Тонизмъ *враждебенъ* нормативизму. Подчиняемость нормѣ всегда *подзаконна*. Это „долгъ" Канта, осмѣянный Шиллеромъ, раскритикованный Шопенгауэромъ. Тонизмъ свободенъ, благодатенъ, выше всякихъ нормъ. Тонична любовь, тонично вдохновеніе, тоничнъ подвигъ святыхъ. „Богъ есть любовь"—вотъ высшее утвержденіе тонизма.

6. Воспринимая міръ въ схемѣ однороднаго пространства и *располагая исторію* въ схемѣ однороднаго времени, раціонализмъ исповѣдуетъ точку зрѣнія универсальной *непрерывности*. Эволюціонизмъ есть частный видъ пониманія космической жизни sub specie непрерывности. Непрерывность—это дурная, отрицательная *безконечность;* съ дурной безконечностью и съ эволюціонной точкой зрѣнія необходимо связаны—тѣ мечты о человѣкобожіи, которыя синтезируются и осуществляются въ соціалистическомъ движеніи. Отрицательной безконечности раціонализма логизмъ противополагаетъ положительную, *актуальную безконечность*. Отсюда

воспріятіе міра, жизни, исторіи sub specie *прерывности*. Точки зрѣнія эволюціонной противополагается точка зрѣнія *катастрофическая*. Какъ философія культуры, такъ философія исторіи—въ логизмѣ *катастрофичны*.

7. Всѣ эти различія усуглубляются различіемъ еще иного орядка. Раціонализмъ есть міровоззрѣніе абсолютно *статическое*. Ему некуда двигаться. Въ своемъ чистомъ видѣ онъ непремѣнно внѣ-человѣченъ, внѣ-жизненъ. Отсюда роковые предѣлы и грани. Тотъ, кто стоитъ, всегда ограниченъ какими-нибудь горизонтами. Напротивъ, логизмъ *динамиченъ*. Онъ требуетъ творчества, непрерывнаго волевого усилія, непрерывнаго возростанія. Отсюда безпредѣльность познанія и живая подвижность все углубляющихся перспективъ. Динамизмъ уже не *роднитъ* только съ жизнью. Онъ есть *сама жизнь*, жизнь in actu, жизнь крѣпнущая и зацвѣтающая. Въ противуположность школьности, схоластичности и кабинетности раціоналистической философіи—логизмъ есть философія жизненная, творческая, вселенская.

Эти пункты различія можно было бы умножить и углубить. Здѣсь я только хотѣлъ намѣтить ихъ какъ бы пунктиромъ для того, чтобы *внимательному* читателю, хотя бы въ пунктирномъ видѣ, стало яснымъ то *цѣлое*, органическими и обусловленными частями котораго являются отдѣльныя положенія этой книги.

Если бы кто-нибудь спросилъ: какую же *роль* можетъ играть *философія* при томъ трагическомъ и катастрофическомъ пониманіи жизни, какое мною высказывается, и не сведется ли въ такомъ случаѣ значеніе всякой философіи къ нулю,—я могу отвѣтить, что значительность свободнаго и вдохновеннаго философствованія при такомъ пониманіи не только не уничтожается, но наоборотъ—признается въ самой высокой степени.

Логизмъ признаетъ, что философія имѣетъ *ноуменальные* корни. Философія отнюдь не есть дѣло *только* индивидуальное и личное. Философъ не только *самъ* философствуетъ, но и въ немъ философствуетъ нѣчто сверхъ-личное. Въ нѣкоторой степени и философъ можетъ сказать то, что говоритъ о себѣ поэтъ: „Поэтъ всесиленъ какъ стихія, не *властенъ* лишь въ себѣ самомъ". Какъ пѣвецъ поетъ волею и даромъ свыше, такъ и философъ стремится къ мудрости и упивается Эросомъ вѣчности не только потому, что ему такъ хочется, но и потому, что его подхватываетъ потокъ вдохновенія, который больше его и мудрѣе его. Если жизнь понимать *прерывно*,—а иначе ее нельзя *понимать*,—каждый долженъ итти своимъ путемъ—дѣлать до конца *свое* дѣло, ибо „въ домѣ Отца Моего *обителей много*". И философъ съ специфической энергіей, ему присущей, никогда не будетъ лишнимъ, доколѣ мы не выйдемъ за грани исторіи.

Эта вѣчная *субъективная* значительность философствованія вовсе не лишаетъ философіи возможности быть и *объективно* значительной. Для истинной философіи всегда есть радостная надежда сдѣлать то великое дѣло, которое сдѣлали евангельскіе *волхвы*. Не философомъ творится истина, и нѣтъ у него силы и призванія кореннымъ образомъ побѣждать міръ во *злѣ* лежащій. Но можетъ философъ, если онъ вѣренъ пути своему, увидать звѣзду на Востокѣ—притти *поклониться* Истинѣ, родившейся, рождающейся и имѣющей родиться въ мірѣ, и притти не съ пустыми руками, а съ дарами: съ золотомъ своей вѣрности, съ смирной своихъ созерцаній и съ благоухающимъ ладаномъ своихъ вселенскихъ надеждъ и чаяній.

10 января 1911 года.

Ан
Институт
№
Библиотека ООН
Академии Наук СССР

ОГЛАВЛЕНІЕ.

	Стр.
Предисловіе.	VII—VIII
Размышленія о прагматизмѣ.	1
Беркли какъ родоначальникъ современнаго имманентизма . . .	26
Природа философскаго сомнѣнія	52
Нѣчто о Логосѣ, русской философіи и научности	72
Культурное непониманіе.	120
Исходный пунктъ теоретической философіи	143
Соціализмъ и проблема свободы	181
Идея катастрофическаго прогресса.	234
Филологизирующій астрономъ	261
Методы историческаго изслѣдованія и книга Гарнака «сущность христіанства»	295
«Историческая церковь».	321
Разговоръ о логикѣ съ соціалдемократомъ	329
Послѣсловіе:	
На пути къ логизму	337

ТОГО ЖЕ АВТОРА:

Григорій Саввичъ Сковорода. Монографія. Печатается.

Природа мысли. Изслѣдованіе. Готовится къ печати.



КНИГОИЗДАТЕЛЬСТВО „ПУТЬ“

ГЛАВНЫЙ СКЛАДЪ:
Москва, Знаменка, 11.

При ближайшемъ участіи: Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова, Г. А. Рачинскаго, кн. Е. Н. Трубецкого и В. Ф. Эрна.

Книгоиздательство „Путь“, высылаетъ свои изданія всѣмъ, выписывающимъ непосредственно изъ склада (Москва, Знаменка, 11), принимая почтовые расходы на свой счетъ; расходы по наложенію платежа заказчики принимаютъ на себя (до 5 р.—10 к., свыше—по 2 к. съ рубля).

За границу отправка изданій производится на тѣхъ же условіяхъ, но по полученіи **полной** оплаты заказа (наложеніе платежа не допускается).

По выходѣ изданій изъ печати въ теченіе первыхъ двухъ мѣсяцевъ, книги отпускаются книгопродавцамъ со скидкою 30%, по истеченіи этого времени скидка понижается до 25%; расходы по пересылкѣ книгъ за счетъ заказчика.

Контора открыта ежедневно, кромѣ праздниковъ, отъ 11—3 час.

Редакція открыта для личныхъ переговоровъ по средамъ отъ 3—4 час.

Адресъ конторы и редакціи: **Москва, Знаменка, 11.**

Телефонъ № 127-18.