

# Владимир Сергеевич Соловьёв

## Философские начала цельного знания

### ОГЛАВЛЕНИЕ

I. Общеисторическое введение (о законе исторического развития)

II. О трех типах философии

III. Начала органической логики. Характеристика цельного знания. Исходная точка и метод органической логики

IV. Начала органической логики (продолжение). Понятие абсолютного. Основные определения по категориям сущего, сущности и бытия

V. Начала органической логики (продолжение). Относительные категории, определяющие идею как существо

Примечания

### I. ОБЩЕИСТОРИЧЕСКОЕ ВВЕДЕНИЕ (о законе исторического развития)

Первый вопрос, на который должна ответить всякая философия, имеющая притязание на общий интерес, есть вопрос о цели существования. Если бы наше существование было постоянным блаженством, то такой вопрос не мог бы возникнуть: блаженное существование было бы само себе целью и не требовало бы никакого объяснения. Но так как на самом деле блаженство существует более в воображении, действительность же есть ряд больших и мелких мучений и в самом счастливом случае – постоянная смена тяжелого труда и гнетущей скуки, с одной стороны, и исчезающих иллюзий – с другой, то совершенно естественно является вопрос: для чего все это, какая цель этой жизни? Каждому мыслящему человеку является этот вопрос первоначально как личный, как вопрос о цели его собственного существования. Но так как, с одной стороны, все мыслящие существа находятся приблизительно в одинаковом положении относительно этого вопроса и так как, с другой стороны, каждое из них может существовать только вместе с другими, так что цель его жизни неразрывно связана с жизненной целью всех остальных, то личный вопрос необходимо превращается в вопрос общий: спрашивается – какая цель человеческого существования вообще, для чего, на какой конец существует человечество? Общая и последняя цель требуется нашим сознанием, ибо очевидно, что достоинство частных и ближайших целей человеческой жизни может определяться только их отношением к той общей и последней цели, для которой они служат средствами; таким образом, если отнять эту последнюю, то и ближайшие наши цели потеряют всю свою цену и значение, и для человека останутся только непосредственные побуждения низшей, животной природы.

Если мы, оставляя зыбкую почву людских мнений, обратимся к объективному исследованию нашего вопроса, то прежде всего должны привести к ясному сознанию, что мыслится в самом понятии всеобщая цель человечества. Это понятие необходимо предполагает другое, именно понятие развития, и, утверждая, что человечество имеет общую цель своего существования, мы должны признать, что оно развивается; ибо, если бы история не была развитием, а только сменой явлений, связанных между собою лишь внешним образом, тогда, очевидно, нельзя было бы говорить ни о какой общей цели.

Понятие развития с начала настоящего столетия вошло не только в науку, но и в обиходное мышление. Это не значит, однако, чтобы логическое содержание этой идеи стало вполне ясным для общего сознания; напротив, это содержание является весьма смутным и неопределенным не только для полуобразованной толпы, толкующей вкось и вкривь о развитии, но даже иногда и для ученых и quasi философов, употребляющих это понятие в своих теоретических построениях. Поэтому нам следует рассмотреть, что, собственно, содержится в понятии развития, что им предполагается.

Прежде всего развитие предполагает один определенный субъект (подлежащее), о котором говорится, что он развивается: развитие предполагает развивающегося. Это совершенно просто, но тем не менее иногда забывается. Далее, субъектом развития не может быть безусловно простая и единичная субстанция, ибо безусловная простота исключает возможность какого бы то ни было изменения, а следовательно, и развития. Вообще должно заметить, что понятие безусловно простой субстанции, принадлежащее школьному догматизму, не оправдывается философской критикой. Но подлежать развитию, с другой стороны, не может и механический агрегат элементов или частей: изменения, происходящие с гранитною скалой или с кучей песка, не называются развитием. Если же подлежащим развитию не может быть ни безусловно простая субстанция, ни механическое внешнее соединение элементов, то им может быть только единое существо, содержащее в себе множественность элементов, внутренне между собою связанных, то есть живой организм. Действительно, развиваться в собственном смысле этого слова могут только организмы, что и составляет их существенное отличие от остальной природы. Но не всякие изменения в организме образуют его развитие. Такие изменения, в которых определяющее значение принадлежит внешним, чуждым самому организму деятелям, может влиять на внешний ход развития, задерживать его или и совсем прекращать, разрушая его субъект, но они не могут войти в содержание самого развития: в него входят только такие изменения, которые имеют свой корень или источник в самом развивающемся существе, из него самого вытекают и только для своего окончательного проявления, для своей полной реализации нуждаются во внешнем воздействии. Материал развития и побуждающее начало его реализации даются извне, но это побуждающее начало может действовать, очевидно, лишь сообразно с собственной природой организма, то есть оно определяется в своем действии воздействием этого организма, и точно так же материал развития, чтобы стать таковым, должен уподобиться (ассимилироваться) самому организму, то есть принять его основные формы, должен быть обработан деятельностью самого организма для органических целей, так что способ и содержание развития определяются изнутри самим развивающимся существом. Говоря языком схоластики, внешние элементы и деятели дают только *causam materialem* и *causam efficientem* (*arhetes kineseus*) развития, *causa* же *formalis* и *causa finalis* заключаются в самом субъекте развития.\*

\* материальная причина (лат.); действующая причина (лат.); то же – греч.; формальная причина (лат.); целевая причина (лат.) – Ред.

Ряд изменений без известной исходной точки и продолжающийся без конца, не имея никакой определенной цели, не есть развитие, ибо каждый член такого ряда за отсутствием общего начала, определяющего его относительное значение, не мог бы быть определенным моментом развития, а оставался бы только безразличным изменением. Если, как было сказано, понятие цели предполагает понятие развития, то точно так же последнее необходимо требует первого. Следовательно, развитие есть такой ряд имманентных изменений органического существа, который идет от известного начала и направляется к известной определенной цели: таково развитие всякого организма; бесконечное же развитие есть просто бессмыслица, *contradictio in adjecto*. Итак, мы должны предположить три общие необходимые момента всякого развития, а именно: известное первичное состояние, от которого оно зачинается; другое известное состояние, которое есть его цель, и ряд промежуточных состояний, как переход или посредство, ибо если бы не было последовательного и постепенного перехода от первого к последнему, то они сливались бы в одно, и мы не имели бы никакого развития, а только одно безразличное состояние. Общая формула, выражающая эти три момента, есть закон развития. Определив закон развития, мы определим и цель его. Не то чтобы закон и цель были одно и то же, но знание первого дает и знание второй: так, зная закон, по которому развивается растение, мы знаем и цель этого развития – плодоношение – как последний момент прогрессивного изменения, которое определяется тем законом.

Если развитие есть процесс имманентный, пользующийся внешними данными только как возбуждением и как материалом, то все определяющие начала и составные элементы развития должны находиться уже в первоначальном состоянии организма – в его зародыше. Это фактически доказывается тем, что из семени известного растения или из эмбриона известного животного никакими средствами невозможно произвести ничего иного, кроме этого определенного вида растения или животного. Итак, первоначальное состояние организма, или его зародыш, по своим образующим элементам есть уже целый организм, и если, таким образом, различие между зародышем и вполне развитым организмом не может заключаться в разности самих образующих начал и элементов, то оно, очевидно, должно находиться в разности их состояния или расположения. И если в развитом организме составные его элементы и формы расположены таким образом, что каждый из них имеет свое определенное место и назначение, то первоначальное, или зародышевое, состояние представляет противоположный характер: в нем составные формы и элементы организма еще не имеют своего строго определенного места и назначения – другими словами, они смешаны, индифферентны; их различие представляется невыразившимся, скрытым, существующим только потенциально, они не выделились, не проявили своей особенности, не обособились. Таким образом, развитие должно состоять собственно в выделении или обособлении образующих форм и элементов организма ввиду их нового, уже вполне органического соединения. Если, в самом деле, в развитие не должны привходить извне новые составные формы и элементы, то оно, очевидно, может состоять только в изменении состояния или расположения уже существующих элементов. Первое состояние есть смешение или внешнее единство; здесь члены организма связаны между собою чисто внешним образом. В третьем, совершенном состоянии они связаны между собою внутренне и свободно по особенности своего собственного назначения, поддерживают и восполняют друг друга в силу своей внутренней солидарности; но это предполагает их предшествовавшее выделение или обособление, ибо они не могли бы войти во внутреннее свободное единство как самостоятельные члены организма, если бы прежде не получили эту самостоятельность через обособление при выделении, что и составляет второй главный момент развития. Не трудно показать необходимость перехода от второго к третьему состоянию. Обособление каждого образующего элемента неразрывно связано со стремлением исключить все остальные, уничтожить их как самостоятельное или сделать их своим материалом, а так как это стремление одинаково присуще каждому из элементов, то они и уравнивают друг друга. Но простое равновесие было бы возможно только в том случае, если бы все образующие элементы были совершенно одинаковы, а этого в организме быть не может. В самом деле, при совершенной

одинаковости элементов каждый мог бы получить от всех других только то, что сам уже имеет, причем не было бы решительно никакого основания к их тесному внутреннему соединению, возможна была бы только чисто механическая случайная связь, образующая агрегат, а не организм (так, соединение одинаковых песчинок образует кучу песка, случайное единство которой распадается от всякого внешнего действия); таким образом, в организме каждый член его имеет необходимое свое различие или особенность, а вследствие этого простое равновесие необходимо приводит здесь к такому состоянию, в котором каждый элемент уравнивает все остальные не как одна единица против других единиц, ей равных, а сообразно своему внутреннему характеру и значению. Так, в организме человеческого мозг или сердце имеют значение не как равные всем другим члены, а, сообразно своему особенному назначению, играют роль главных органов, которым должны служить все другие для сохранения целости всего организма, а следовательно, и самих себя. Таким образом, необходимо получается не механическое равновесие, а внутреннее органическое единство, которое и образует в своем полном осуществлении третий главный момент развития.

Должно заметить, что безразличие первого момента есть только относительное: абсолютного безразличия не может быть в организме ни в каком его состоянии. Особенности образующих частей существуют и в первом моменте развития, но связанные, подавленные элементом единства, которому здесь принадлежит исключительная актуальность. Во втором моменте, напротив, эта актуальность переходит на сторону отдельных членов и сам прежний элемент единства является лишь как один из многих членов (так, например, католическая церковь, которая в начале средних веков была исключительно актуальным элементом единства, стала в новейшее время лишь одним из членов в общем организме цивилизации); связующее же единство всех частей во втором моменте является лишь как отвлеченная сила или общий закон, который получает живую действительность и становится конкретной целостью в третьем моменте.

Таков общий закон всякого развития. Нам нужно теперь применить его к известной, определенной действительности, именно к историческому развитию человечества [1]. Субъектом развития является здесь человечество как действительный, хотя и собирательный организм. Обыкновенно, когда говорят о человечестве как о едином существе или организме, то видят в этом едва ли более чем метафору или же простой абстракт: значение действительного единичного существа, или индивида, приписывается только каждому отдельному человеку. Но это совершенно неосновательно. Дело в том, что всякое существо и всякий организм имеет необходимо собирательный характер и разница только в степени; безусловно же простого организма, очевидно, быть не может. Каждое индивидуальное существо – этот человек, например, – состоит из большого числа органических элементов, обладающих известною степенью самостоятельности, и если бы эти элементы имели сознание (а они его, конечно, имеют в известной мере), то для них цельный человек, в состав которого они входят, наверное, являлся бы только как абстракт. Каждая нервная клеточка, каждый кровяной шарик в вашем организме, наверное, считает себя настоящим самостоятельным индивидуальным существом, а о вас он или совсем не знает, или вы являетесь для него только как общая масса чуждых ему существ, как собирательная, следовательно, метафорическая единица, и, разумеется, он прав для себя так же, как правы для себя и вы, если считаете человечество только за собрание отдельных людей, в единстве же его видите только пустую абстракцию. Если же мы станем на объективную точку зрения, то должны будем признать, что как собирательный характер человеческого организма не препятствует человеку быть действительным индивидуальным существом, так точно и собирательный характер всего человечества не препятствует ему быть столь же действительным индивидуальным существом. И в этом смысле мы признаем человечество как настоящий органический субъект исторического развития.

Во всяком организме различаются его составные части от образующих органических систем, общих для всех частей. Так, в организме человека крупные части, его составляющие, суть голова, руки, грудь и т.д.; главные же органические системы, общие всему телу, суть нервная, кровеносная, мускульная; элементы этих систем распространены по всем частям организма как необходимые для его жизни. Точно так же и в организме человечества мы различаем, во-первых, составные его части – племена и народы и, во-вторых, известные образующие системы или формы общечеловеческого существования, принадлежащие всему человечеству во всех его частях как необходимые для его органической жизни. Эти последние составляют собственно содержание исторического развития, и поэтому на них мы и должны остановиться.

Само собою разумеется, что основные формы общечеловеческой жизни должны иметь свой источник в началах, определяющих самую природу человека. Природа человека как такового представляет три основные формы бытия: чувство, мышление, деятельную волю; каждая из них имеет две стороны – исключительно личную и общественную. Отдельное, чисто субъективное чувство, отдельная мысль или фантазия без всякого общего необходимого предмета, наконец, непосредственная животная похоть, очевидно, не могут служить образующими началами или факторами общечеловеческой жизни как такой; значение положительных начал для этой жизни могут иметь: только такое чувство, которое стремится закрепить свое непосредственное состояние объективным его выражением, только такое мышление, которое стремится к определенному предметному содержанию, только такая воля, которая имеет в виду определенные общие цели; другими словами – чувство, имеющее своим предметом объективную красоту, мышление, имеющее своим предметом объективную истину (следовательно, мышление познающее, или знание), и воля, имеющая своим предметом объективное благо.

Из этих трех факторов первым непосредственным началом общественной жизни является воля. Как образующее начало общества, воля определяется тремя основными отношениями, или, иначе, проявляется на трех степенях. Для достижения какого бы то ни было объективного блага прежде всего необходимо обеспечить существование его элементарных субъектов, то есть отдельных людей, что зависит от их отношений к внешней природе, от той деятельности, которую человек направляет на эту природу для получения от нее средств существования. Общественный союз, имеющий в виду эту цель и основанный на трудовой, деятельной обработке внешней природы, есть экономическое общество; его первичною элементарною формой является семья. Семья, как доказывается сравнительной филологией, имела первоначально значение главным образом экономическое, будучи основана на элементарном разделении труда [2]. Это значение преобладает в семье и теперь, хотя, разумеется, оно усложняется, а иногда почти совсем закрывается нравственным элементом.

Вторая основная форма общества, неразрывно связанная с первою, определяет отношения людей не к внешней природе, а друг к другу непосредственно, имеет своим прямым предметом не труд людей, обращенный на внешнюю природу, а самих людей в их взаимодействии, как членов одного собирательного целого. Это есть общество политическое, или государство (*politeia, res publica*). Задача экономическое общества есть организация труда, задача общества политического есть организация трудящихся; разумеется, что государство имеет сторону экономическую, так же как экономическое общество имеет сторону политическую, и различие состоит лишь в том, что в первом преобладающее, центральное значение имеет интерес политический, а во втором – экономический. Так как существует много политических обществ, или государств, то рядом с задачей определять взаимные отношения между членами государства является еще другая задача – определять отношения между различными

государствами – международные отношения; но эта вторая задача и все, что из нее вытекает, не есть безусловная необходимость, так как нельзя отрицать возможность осуществления всемирного государства, некоторое приближение к которому уже представляли великие монархии древности, в особенности Римская империя. Основной естественный принцип политического общества есть законность, или право, как выражение справедливости, причем разумеется, что частные формы или проявления этого принципа, то есть действительные права и законы в действительных политических обществах, имеют характер совершенно относительный и временный, так как необходимо определяются различными изменяющимися историческими условиями. Все действительные правовые учреждения, подвергаемые критерию абсолютных начал правды и блага, являются ненормальными, и все политическое существование человечества представляется какою-то наследственной болезнью.

Третья форма общества определяется религиозным характером человека. Человек хочет не только материального существования, которое обеспечивается обществом экономическим, и не только правомерного существования, которое дается ему обществом политическим, он хочет еще абсолютного существования – полного и вечного. Только это последнее есть для него истинное верховное благо, *summum bonum* по отношению к которому материальные блага, доставляемые трудом, экономические и формальные блага, доставляемые деятельностью политической, служат только средствами. Так как достижение абсолютного существования, или вечной и блаженной жизни, есть высшая цель для всех одинаково, то она и становится необходимо принципом общественного союза, который может быть назван духовным или священным обществом (церковь) [3].

Таковы три основные формы общественного союза, проистекающие из существенной воли человека или из его стремления к объективному благу. Очевидно, что первая ступень – общество экономическое – имеет значение материальное по преимуществу, вторая – общество политическое – представляет преимущественно формальный характер и, наконец, третья – общество духовное – должно иметь значение всецелое, или абсолютное; первая есть внешняя основа, вторая – посредство, только третья есть цель. Прежде всего человек должен жить, а для этого необходим материальный, экономический труд, обеспечивающий его существование; но он знает, что плоды этого труда не суть сами по себе благо для его существенной воли и что отношения его к другим людям, имеющие в виду только приобретение этих материальных благ и образующие экономическое общество, не суть нравственные сами по себе; чтобы быть таковыми, они должны иметь форму справедливости или закона, которая устанавливается обществом политическим, или государством. Но полное благо человека не зависит, очевидно, и от формы его отношений к другим людям, так как даже идеально справедливая деятельность еще не дает блаженства; и если это блаженство не зависит, таким образом, ни от того, что доставляется внешним миром, ни от правомерной и разумной деятельности самого человека, то, очевидно, оно определяется такими началами, которые находятся за пределами как природного, так и человеческого мира, и только такое общество, которое основывается непосредственно на отношении к этим трансцендентным началам, может иметь своей прямой задачей благо человека в его целостности и абсолютности. Таковым должно быть духовное общество или церковь.

Переходим теперь ко второй сфере общечеловеческой жизни – к сфере знания. Человек в своей познавательной деятельности может иметь в виду или богатство фактических сведений, почерпаемых наблюдением и опытом из внешнего мира и из человеческой жизни, или же формальное совершенство знания, его логическую правильность как системы, или, наконец, его всецелость, или абсолютное содержание; другими словами, он может иметь в виду или истинность материальную, фактическую, или же истинность формальную, логическую, или, наконец, истинность абсолютную. Круг знаний, в котором

преобладает эмпирическое содержание и главный интерес принадлежит материальной истинности, образует так называемую положительную науку; знание, определяемое главным образом общими принципами и имеющее в виду преимущественно логическое совершенство или истинность формальную, образует отвлеченную философию; наконец, знание, имеющее своим первым предметом и исходной точкой абсолютную реальность, образует теологию. В положительной науке центр всего есть реальный факт, в отвлеченной философии – общая идея, в теологии – абсолютное существо. Первая, таким образом, дает необходимую материальную основу всякому знанию, вторая сообщает ему идеальную форму, в третьей получает оно абсолютное содержание и верховную цель. Человек прежде всего стремится знать как можно больше из того, что его окружает; затем он видит, что материальные познания сами в себе не заключают истины или, точнее, что материальная истина сама по себе еще не есть настоящая, полная истина; материальные фактические знания, опираясь на свидетельство чувств, подлежат и обману чувств, могут быть иллюзией; они сами не представляют признаков своей действительности, эти признаки могут быть даны только в суждении разума. Но разум в своих всеобщих и необходимых истинах (логических и математических) имеет значение только формальное, он указывает только необходимые условия истинного познания, но не дает его содержания; к тому же, как наш разум, он может иметь только субъективное значение для нас, как мыслящих. Таким образом, если настоящая, объективная истина, составляющая цель нашего познания, не дается сама по себе ни внешнею наблюдаемою реальностью, на которую опирается положительная наука и которая, однако, может оказаться лишь чувственной иллюзией, если, далее, она не дается и чистым разумом, на котором основывается отвлеченная философия и который может оказаться лишь субъективной формой, то очевидно, что эта настоящая истина должна определяться независимым от внешней реальности и от нашего разума абсолютным первоначалом всего существующего, что и составляет предмет теологии. Только это начало сообщает настоящий смысл и значение как идеям философии, так и фактам науки, без чего первые являются пустой формой, а вторые – безразличным материалом.

Не трудно показать соответствие, или аналогию, существующую между отдельными областями или степенями теоретической познавательной сферы и таковыми же степенями сферы практической или общественной. Положительная наука соответствует экономической области по общему им материальному характеру, отвлеченная или чисто рациональная философия соответствует по своему формальному характеру обществу политическому, или государству, наконец, теология по своему абсолютному характеру соответствует области духовной или церковной. Это последнее соответствие – теологии и церкви – ясно само по себе и не подлежит вопросу; что же касается до первых двух аналогий, то они на первый взгляд являются слишком общими и отвлеченными. Укажу, однако, на два обстоятельства, дающие им фактическое подтверждение. Во-первых, несомненно, что идея государства находила самых ревностных своих слуг и защитников именно в отвлеченных философах; чем ближе воззрения какого-нибудь мыслителя подходят к типу чисто рациональной философии, тем большее значение приписывает он государству, так что крайний представитель отвлеченной философии во всей ее чистоте – Гегель – признает государство как полное объективное обнаружение или практическое осуществление абсолютной идеи. И действительно, в общественной сфере только государство основывается на формальном, отвлеченном, так сказать головном, принципе – принципе права или закона, который есть не что иное, как практическое выражение логического начала; остальные же две области – церковь и экономическое общество – представляют интересы, совершенно чуждые отвлеченной философии, именно: церковь – интересы сердца, экономическое же общество – *sit venia verbo*\* – интересы брюха. С другой стороны, соответствие между положительной наукой и экономическим обществом подтверждается подобным же обстоятельством. В самом деле, представители того воззрения, которое относится отрицательно и к церкви, и к формальной государственности, хочет свести все общественные отношения к экономическим и экономический интерес признает главным, если не исключительным интересом общества; представители этого воззрения – социалисты, по крайней мере самые последовательные и здравомыслящие из них, – склонны в теоретической сфере придавать исключительное значение положительному знанию, враждебно относясь к теологии и отвлеченной философии [4], и в свою очередь

крайние представители положительно научного направления склонны в общественной сфере давать преобладающее значение экономическим отношениям.

\* с позволения сказать (лат.) – Ред.

Обращаясь к последней основной сфере человеческого бытия – к сфере чувства, мы должны повторить, что чувство составляет предмет нашего рассмотрения не со своей субъективной, личной стороны, а лишь поскольку оно получает общее, объективное выражение, то есть начало творчества. Творчество материальное, которому идея красоты служит лишь как украшение при утилитарных целях, я называю техническим искусством, высший представитель которого есть зодчество. Здесь производительность творческого чувства [5] направляется человеком непосредственно на низшую внешнюю природу, и существенную важность имеет материал. Такое же творчество, в котором, напротив, определяющее значение имеет эстетическая форма – форма красоты, выражающаяся в чисто идеальных образах, называется изящным искусством (*schone Kunst, beaux arts*) и является в четырех формах: ваяние, живопись, музыка и поэзия (легко заметить постепенное восхождение от материи к духовности в этих четырех видах изящного искусства). Ваяние есть самое материальное искусство, наиболее близкое к техническому искусству в высшей форме этого последнего – зодчестве; живопись уже более идеальна, в ней нет вещественного подражания, тела изображаются на плоскости; еще более духовный характер имеет музыка, которая воплощается уже не в самом веществе и не на нем, а только в движении и жизни вещества – в звуке; наконец, поэзия (в тесном смысле этого термина) находит свое выражение только в духовном элементе человеческого слова. Изящное искусство имеет своим предметом исключительно красоту, но красота художественных образов не есть еще полная, всецелая красота; эти образы, идеально необходимые по форме, имеют лишь случайное, неопределенное содержание, говоря просто – их сюжеты случайны. В истинной же, абсолютной красоте содержание должно быть столь же определенным, необходимым и вечным, как и форма; но такой красоты мы в нашем мире не имеем: все прекрасные предметы и явления в нем суть лишь случайные отражения самой красоты, а не органическая ее часть.

И порознь их отыскивая жадно,

Мы ловим отблеск вечной красоты;

Нам вестью лес о ней шумит отрадной,

О ней поток гремит струею хладной

И говорят, качаяся, цветы.

И любим мы любовью раздробленной

И тихий шепот вербы над ручьем,

И милой девы взор на нас склоненный,

И звездный блеск, и все красы вселенной,

И ничего мы вместе не сольем.\*



Истинная, цельная красота может, очевидно, находиться только в идеальном мире самом по себе, мире сверхприродном и сверхчеловеческом. Творческое отношение человеческого чувства к этому трансцендентному миру называется мистикой [6]. Такое сопоставление мистики с искусством может показаться неожиданным и парадоксальным, отношение мистики к творчеству является неясным. Правда, никто не затруднится допустить между мистикой и искусством следующие общие черты: 1) и то и другое имеют своей основой чувство (а не познание и не деятельную волю); 2) и то и другое имеют своим орудием или средством воображение или фантазию (а не размышление и не внешнюю деятельность); 3) и то и другое, наконец, предполагают в своем субъекте экстазическое вдохновение (а не спокойное сознание). Тем не менее остается сомнительным для непосвященных, чтобы мистика и искусство могли быть лишь различными проявлениями или степенями одного и того же начального фактора, – потому сомнительным, что мистике обыкновенно приписывается исключительно субъективное значение, отрицается у нее способность к такому же определенному и объективному выражению и осуществлению, какое несомненно принадлежит искусству. Но это есть заблуждение, происходящее от того, что никто почти не знает, что такое собственно мистика, так что для большинства само это название сделалось синонимом всего неясного и непонятного – что и совершенно естественно. Ибо хотя сфера мистики не только сама обладает безусловно ясностью, но и все другое она одна только может сделать ясным, но именно вследствие этого для слабых и невооруженных глаз свет ее невыносим и погружает их в абсолютную темноту. Дальнейшее объяснение объективно творческого характера мистики заставило бы коснуться таких вещей, о которых говорить считаю преждевременным. Что касается до отношения к другим степеням, ясно, что мистика занимает в сфере творчества то же место, какое занимает теология и духовное общество в своих относительных сферах, точно так же как изящное искусство по своему преимущественно формальному характеру представляет аналогию с философией и политическим обществом, а техническое искусство, очевидно, соответствует положительной науке и обществу экономическому.

\* Стихотворение А.К.Толстого "Слеза дрожит в твоём ревнивом взоре:" – Ред.

Мы рассмотрели основные формы общечеловеческого организма. Следующая таблица представляет их синоптически.

+-----+-----+-----+		
I	II	III
Сфера творчества	Сфера знания	Сфера практической
		деятельности
+-----+-----+-----+		
Субъект, основа –	Субъект, основа –	Субъект, основа –
чувство	мышление	воля
+-----+-----+-----+		

|Объект, принцип – |Объект, принцип – |Объект, принцип – |

|красота |истина |общее благо |

+-----+-----+-----+

|1 степ. абсолютная: |Теология |Духовное общество |

|Мистика | |(церковь) |

+-----+-----+-----+

|2 степ. формальная: |Отвлеченная философия|Политическое общество |

|Изящное художество | |(государство) |

+-----+-----+-----+

|3 степ. материальная: |Положительная наука |Экономическое общество|

|Техническое художество| |(земство) |

+-----+-----+-----+

Должно заметить, что из трех общих сфер первенствующее значение принадлежит сфере творчества, а так как в самой этой сфере первое место занимает мистика, то эта последняя и имеет значение настоящего верховного начала всей жизни общечеловеческого организма, что и понятно, так как в мистике эта жизнь находится в непосредственной, теснейшей связи с действительностью абсолютного первоначала, с жизнью божественной. С особенным удовольствием могу указать здесь, что великое значение мистики понято в новейшее время двумя философами самого свободно мыслящего и даже отчасти отрицательного направления, философами, враждебными ко всякой положительной религии и которых, таким образом, никак нельзя заподозрить в каком-нибудь традиционном пристрастии по этому вопросу. Я разумею знаменитого Шопенгауэра и новейшего продолжателя его идей – Гартмана. Первый видит в мистике и основанном на ней аскетизме начало духовного возрождения для человека, открывающее ему высшую нравственную жизнь и "лучшее сознание" (das bessere Bewusstsein): только в ней человек действительно освобождается от слепого, животного хотения и связанного с ним зла и страдания. Для Гартмана мистика есть коренное начало всего существенного и великого в личной и общечеловеческой жизни.

По закону развития общечеловеческий организм должен относительно указанных сфер и степеней своего бытия пройти три состояния (три фазы, три момента своего развития). В первом эти степени находятся в безразличии или смешении, так что каждая из них не имеет действительного отдельного бытия как самостоятельная, а существует лишь потенциально. Это безразличие, как уже было замечено, не может быть безусловным – ибо в таком случае не было бы никакой организации, даже зародышной, – оно состоит в том, что высшая, или абсолютная, степень поглощает, скрывает в себе все остальные, не допуская их самостоятельного проявления. Во втором моменте низшие степени выявляются из-под власти высшей и стремятся к безусловной свободе; сначала они все вместе безразлично восстают против высшего начала, отрицают его, но для того, чтобы каждая из них получила полное развитие, она должна утверждать себя исключительно не только по отношению к высшей, но и ко всем другим, должна также отрицать и их, так что за общую борьбой низших элементов против высшего следует необходимо

междоусобная борьба в среде самих низших. А между тем и сама верховная степень вследствие этого процесса выделяется, определяется как такая, получает свободу и обуславливает, таким образом, возможность нового единства. Ибо, с одной стороны, ни одна из низших степеней не может получить исключительного господства (что было бы смертью для человечества) и, следовательно, они должны искать для своего единства некоторый высший центр вне себя, каким может быть только абсолютная степень; с другой же стороны, эта последняя не нуждается уже более в их внешнем подчинении или поглощении, какое было в первом моменте, потому что она вследствие предшествовавшего выделения, или обособления, получила собственную независимую действительность и может служить для низших степеней началом свободного единства, которое для них необходимо. Таким образом, измененное состояние степеней вследствие процесса их обособления приводит в конце к новому, вполне органическому соединению, основанному на свободном, сознательном подчинении низших степеней высшей как необходимому центру их собственной жизни. Осуществление этого нового единства образует третий момент общего развития. Рассмотрим теперь эти моменты в их исторической действительности.

Не подлежит никакому сомнению, что первый, древнейший период человеческой истории представляет как свой господствующий характер слитность, или необособленность, всех сфер и степеней общечеловеческой жизни. Не подлежит никакому сомнению, что первоначально не было ясного различия между духовным, политическим и экономическим обществом; первые формы экономического союза – семья и род – имели вместе с тем значение политическое и религиозное, были первым государством и первой церковью. Так же слиты были теология, философия и наука, мистика, изящное и техническое искусство. Представители духовной власти – жрецы – являются вместе с тем как правители и хозяева общества; они же суть богословы, философы и ученые; находясь в непосредственном мистическом общении с высшими силами бытия, они вместе с тем, ввиду целей этого общения, направляют художественную и техническую деятельность. Древнейшие храмы не суть только здания, назначенные для общественного культа и соединяющие для этой цели технику и изящное искусство, – они суть, кроме того, таинственные святилища, где видимо и осязательно проявляются высшие потенции, и все в этих храмах направлено к тому, чтобы облегчить такие проявления. Всем известно, что отдельные искусства в древнейшем периоде представляют, во-первых, ту особенность, что они гораздо теснее между собою связаны, чем теперь, еще не выказали вполне свои особенности, так что невозможно отделить древнейшую поэзию от музыки, древнейшую живопись от ваяния и даже зодчества (например, на египетских памятниках), и, во-вторых, что все они служат одной иерархической цели, то есть подчинены и даже слиты с мистикой. Степень абсолютная, степень формальная и материальная, затем сферы творчества, знания и практической деятельности собраны здесь в одном фокусе. В области знания в эту эпоху, собственно говоря, нет совсем различия между теологией, философией и наукой – вся эта область представляет одно слитное целое, которое может быть названо теософией; область церкви, государства и экономического общества представляет первоначально такое же единство в форме теократии; наконец, мистика, изящное и техническое искусство являются как одно мистическое творчество, или теургия [7], а все вместе представляет одно религиозное целое. Разумеется, что в историческом развитии древнего мира эта слитность является более или менее полною и сила первоначального единства не везде и не всегда в древнем мире сохранялась одинаково; уже очень рано в Греции и Риме (а отчасти даже и в Индии) начинается последовательное выделение различных жизненных сфер и элементов. Тем не менее необходимо признать, что для общечеловеческого сознания первоначальная слитность была решительно и в самом своем корне потрясена только с появлением христианства, когда впервые принципиально отделилось *sacrum* от *profanum*.\* И в этом отношении, как нанесшее окончательный удар внешнему невольному единству, христианство является началом настоящей свободы. Проследим это решительное отделение и обособление сфер и степеней, начавшееся с появлением христианства, сперва в самой внешней и потому наиболее определенной сфере – практической деятельности и основанных на ней общественных форм.

\* священное от не-священного (лат.) – Ред.

Сначала, по закону развития, две низшие степени отделяются вместе от высшей как *profanum* или *naturale* от *sacrum* или *divinum*; точнее говоря, вторая степень, еще включая в себя третью, отделяется от первой: государство, еще слитое с экономическим обществом, отделяется от церкви. Это отделение совершилось необходимо по натуре вещей, по логике фактов, независимо от сознательной личной воли людей. Христианство, как оно является в сознании своих первых проповедников, вовсе не стремилось к какому бы то ни было общественному перевороту: вся задача его состояла в религиозно-нравственном возрождении отдельных людей ввиду наступающей кончины мира. На государственную власть проповедники христианства смотрели вовсе не враждебно, противопоставляя себя, как детей Божиих, языческому миру, как царству зла и дьявола ("знаем, что от Бога есмь, и мир целый во зле лежит"); они видели в государственной власти бессознательное орудие Божие, назначенное к содержанию и обузданию темных сил язычества. Христианство, как духовное общество, противопоставляет себя другому, плотскому обществу – язычеству, а не государству как таковому. Но именно в этом и заключается принципиальное отделение церкви от государства. В самом деле, раз христианская церковь признавала себя единственным духовным, священным обществом, смотря на все остальное как на *profanum*, она тем самым отнимала у государства все его прежнее значение, отрицала священную республику. Признавая государство только как сдерживающую, репрессивную силу, христиане отнимали у него всякое положительное, духовное содержание. Император – последний бог языческого мира – мог быть для них только верховным начальником полиции. Этим отрицается самый принцип древнего общества, состоявший именно в обожествлении республики и императора как ее представителя, в слитности духовного и светского начал, так что императоры, преследуя христиан, действовали не как носители государственной власти в тесном смысле, которой вовсе не угрожало христианство, а как носители всего древнего сознания.

Для первоначальных христиан вселенная разделялась на два царства – царство Божие, состоявшее из них самих, и царство злого начала, состоявшее из упорных язычников, к которому принадлежала и государственная власть, поскольку она отождествляла себя с языческим миром. Такое воззрение подробно развивается, как известно, Августином в его *De civitate Dei*.<sup>\*</sup> Но это было лишь последнее, запоздалое выражение прежнего взгляда. Этот взгляд в самом деле не мог сохраниться, когда представительница язычества – императорская власть в лице Константина В[еликого] – не только прекратила вражду против христианства, но прямо стала под его знамя, а когда вслед за тем весь языческий мир, по крайней мере наружно, стал христианским, церковь дала свою санкцию обращенному государству, соединилась с ним, но соединилась только механически. Произошел внешний компромисс. Церковь явилась связанною с государством, но не могла внутренне проникнуть его, ассимилировать себе и сделать своим органом, ибо само тогдашнее христианство не имело уже (или, лучше, не имело еще) для этого достаточно внутренней силы: первоначальные дни чудного, сверхъестественного возбуждения, дни апостолов и мучеников прошли, а для сознательного нравственного перерождения время еще не наступило.

\* О граде Божием (лат.) – главный труд бл. Августина – Ред.

Государство римско-византийское сохранило совершенно языческий характер, в нем не произошло решительно никакой существенной перемены. Нельзя указать ни одного сколько-нибудь значительного различия между государственным строем при язычнике Диоклетиане и при *quasi*христианах Феодосии или Юстиниане: тот же принцип, те же учреждения; принцип – римское, языческое право, учреждения – смесь римских республиканских форм с восточною деспотией. Юстиниан, который созывает вселенский собор, для которого Ориген не был достаточно православен, – этот самый Юстиниан издает систематический свод римского права для своей христианской империи. Между тем христианство для того и явилось, чтобы упразднить власть закона. Оно определяет себя как царство благодати, закон же является для него орудием Божиим только в Ветхом завете по жестокосердию иудеев и также, как было замечено, признается им и в мире языческом в смысле репрессивной силы, сдерживающей сынов дьявола, но не имеющей никакого значения для сынов Божиих, для церкви; если же теперь, когда царство дьявола, видимо, исчезло, когда все члены государства стали и членами церкви и постольку сынами Божиими, внешний закон тем не менее сохраняет свою силу, то это, очевидно, доказывает, что обращение было только номинальное. Было бы, разумеется, ребячеством упрекать за это церковь: все дело в том, что возрождающая сила христианства не могла распространиться разом по всему организму человечества, пока этот организм не завершил еще своего необходимого развития, не достиг еще полной меры возраста Христова.

Итак, со времени Константина Великого мы имеем совместное существование двух, по существенному характеру, по принципу своему, разнородных социальных форм – церкви и государства. На Востоке государство благодаря своей старой крепкой организации оказалось сильнее церкви *de facto* подчинило ее себе, но именно вследствие того, что эта организация была исключительно традиционной, лишенной всяких новых внутренних начал, государство здесь не могло развиваться – оно пало вместе с восточной церковью перед мусульманством. Иное отношение является, как известно, на Западе. Здесь, с одной стороны, вследствие того, что церкви пришлось иметь дело не с организованным Византийским государством, а с нестройными полчищами германских варваров, она получает огромную силу; с другой стороны, сами эти германские варвары, принявшие внешним образом католичество и подчинившиеся ему, но сохранившие свою внутреннюю самобытность, внесли в историю новые начала жизни (соответствующие второму моменту общечеловеческого развития) – сознание безусловной свободы, верховное значение лица. Против хаотического мира германских завоевателей церковь, естественно, должна была присвоить себе предание римского единства, сделаться римскою цезарическою церковью или церковным государством, а это необходимо вызывало вражду со стороны светского германского государства, как незаконное вторжение в его сферу. Таким образом, на Западе церковь и государство являются уже как враждебные, борющиеся между собой силы. Но является и нечто большее: в средневековом Западе мы видим впервые ясное разделение общества политического и общества экономического – государства и земства. Внешним основанием для этого разделения было то обстоятельство, что германские дружины, образовавшие средневековый государственный строй, имели под собою целый чуждый им, ими завоеванный и поработанный слой населения кельто-славянского. Эти населения, лишенные всяких политических прав, имели значение исключительно экономическое, как рабочая сила; но, будучи христианами, они не могли быть, безусловно, исключены из общественного строя, подобно древним рабам; таким образом, они составляли общественный слой, особое общество – экономическое, или земство, одинаково чуждое римской церкви и германскому государству. Скоро у этого низшего слоя является своя особенная религия – катаризм или альбигойство, возникшая впервые на славянском Востоке под именем богумильства и оттуда распространившаяся по всему кельто-славянскому миру. Но эта религия, возбуждавшая против себя одинаково вражду как римской церкви, находившейся тогда на вершине своего могущества, так и феодального государства, погибла в потоках крови.

Крестовый поход против альбигойцев был последним важным актом общей союзной деятельности римской церкви и государства.\* Разрыв между ними, совершившийся еще ранее в Германии, скоро распространился на большую часть Европы. В начале средних веков, после кратковременной империи Карла Великого, светское государство, раздробленное на множество феодальных областей и имея в действительности столько же голов, сколько было могущественных феодалов, является крайне слабым, и единственную общую единящую силу на Западе представляет римская церковь, которая и стремится присвоить себе политическое значение. Чтобы успешно бороться с нею, светское государство должно было достигнуть прочного единства и побороть враждебных ему феодалов. Исполнить эту задачу могли только национальные короли, так как вследствие значительного обособления отдельных народностей Священная Германо-Римская империя оставалась лишь тенью великого имени. Как совершился процесс государственного объединения в Европе, описывать здесь не место; достаточно сказать, что к концу средних веков и римская церковь, и феодализм одинаково потрясены и настоящею силой является государственная власть, представляемая национальными королями.

\* После осуждения на Вселенском соборе в 1215 г., альбигойцы были разгромлены окончательно в крестовом походе в 1229 г. – Ред

Римская церковь, сама ставшая государством, захватывавшая политическую область, не могла ужиться с новой усилившейся государственностью; а так как совершенно отделиться от всякой церкви государство еще не могло, ввиду того что религиозные верования еще сохраняли свою силу и значение для народного сознания, то явилась для государства настоятельная нужда в новой, измененной церкви, потребовалась церковная реформа, которая против римского церковного государства поставила бы государственную церковь, т.е. церковь, подчиненную государству, определяемую им в своих практических отношениях. Этой потребности вполне отвечало протестантство. Если средневековые ереси обнаруживали попытки создать земскую кельто-славянскую церковь, то протестантство, несомненно, произвело церковь государственную и германскую. Отсюда его успех преимущественно в германских землях. Но разумеется, этот успех отразился и во всей остальной Европе на взаимных отношениях церкви и государства, и рано или поздно эти отношения должны были повсюду измениться в протестантском смысле [8].

Начало новых веков характеризуется, таким образом, в сфере общественной решительным обособлением государства и образованием новой, государственной церкви. Но государство, как начало чисто формальное, не могло усилиться само собою, не опираясь на какую-либо реальную силу. И действительно, с самого начала своей борьбы против феодализма и церкви государство искало помощи земства, представляемого так называемым *tiers-état*,\* которое и получило, таким образом, некоторое политическое значение. Но связь между государством и земством была чисто внешняя и преходящая; они соединились только против общих врагов; когда же эти враги были побеждены, то королевская власть в силу общего принципа западного развития стала стремиться к полному обособлению, стала присваивать себе абсолютное значение в своей исключительной централизации и вместо служения народным интересам явилась как подавляющая и эксплуатирующая народ враждебная сила. Но тем самым монархический абсолютизм лишил себя всякой реальной почвы, и момент его величайшего торжества был началом его падения. В своей борьбе против церкви и феодализма государственная власть опиралась не на какой-нибудь высший принцип, а исключительно на реальную силу, но эта сила принадлежала не государству самому по себе, а давалась ему земством, и королевская власть имела, таким образом, действительное значение лишь как представительница народа [9]. Когда же государственный абсолютизм отказался от такого значения и отделился от народа в своем исключительном самоутверждении, то

необходимо та реальная сила, на которую он прежде опирался, должна была обратиться против него. Земство необходимо восстало против абсолютного государства и превратило его в безразличную форму, в исполнительное орудие народного голосования. Это превращение, составляющее главный результат французской революции, так или иначе распространилось на весь западный континент (в Англии оно совершилось ранее более постепенным и сложным образом). Европа, покоренная революционной Францией и только с помощью посторонней силы – России – освободившаяся от внешнего ей подчинения, внутренне осталась проникнута революционным принципом, и скоро повсюду на место прежней абсолютной монархии является новая государственная форма – конституционная, или парламентская. Но со времени французской революции, которая как будто одним ударом разрушила обаяние старых, традиционных начал, отрицательное движение истории идет с быстротою чрезвычайною. Не успели гражданские формы, возникшие из революции, распространиться по всей Европе, как уже является ясное сознание, что это только переход, что настоящее дело не в том.

\* третье сословие (фр.) – Ред.

Народ или земство, восставшее на Западе против абсолютной церкви и абсолютного государства и победившее их в своем революционном движении, само не может удержать своего единства и целостности, распадается на враждебные классы, а затем необходимо должно распаться и на враждебные личности. Общественный организм Запада, разделившийся сначала на частные организмы, исключаящие друг друга, должен наконец раздробиться на последние элементы, на атомы общества, то есть на отдельные лица, и эгоизм корпоративный, кастовый должен перейти в эгоизм личный. Революция передала верховную власть народу; на место феодального принципа породы, на место политико-теологического принципа абсолютной монархии Божьею милостью она поставила принцип народовластия. Но под народом здесь разумеется простая сумма отдельных лиц, все единство которых заключается в случайном согласии желаний и интересов – согласии, которого может и не быть. Уничтожив те традиционные связи, те идеальные начала, которые в старой Европе делали каждое отдельное лицо только элементом высшей общественной группы и, разделяя человечество, соединяли людей, – разорвав эти связи, революционное движение предоставило каждое лицо самому себе и вместе с тем уничтожило его органическое различие от других. В старой Европе это различие и, следовательно, неравенство лиц обуславливалось принадлежностью к той или другой общественной группе и местом, в ней занимаемым; с уничтожением же этих групп в их прежнем значении исчезло и это идеальное неравенство, осталось только низшее, натуральное неравенство личных сил. Из свободного проявления этих сил должны были создаться новые формы жизни на место разрушенного мира. Но никаких положительных оснований для такого нового творчества не было дано революционным движением. Легко видеть в самом деле, что принцип свободы, в отдельности взятый, имеет только отрицательное значение. Я могу жить и действовать свободно, то есть не встречая никаких произвольных препятствий и стеснений, но этим, очевидно, нисколько не определяется положительная цель моей деятельности, содержание моей жизни. В старой Европе жизнь человеческая получила свое идеальное содержание от католической религии, с одной стороны, и от рыцарского феодализма – с другой. Это идеальное содержание давало старой Европе ее относительное единство и высокую героическую силу, хотя уже оно таило в себе начало того дуализма, который должен был необходимо привести к последующему распадению. Революция окончательно отвергла старые идеалы, что было, разумеется, необходимо, но по своему отрицательному характеру не могла дать новых; она освободила индивидуальные элементы, дала им абсолютное значение, но лишила их деятельность необходимой почвы и пищи. Поэтому мы видим, что чрезмерное развитие индивидуализма в современном Западе ведет прямо к своему противоположному – к всеобщему обезличению и опошлению. Крайняя напряженность личного сознания, не находя себе соответствующего предмета, переходит в пустой и мелкий эгоизм, который всех уравнивает. Единственное существенное различие и неравенство между людьми, еще существующее на Западе, есть неравенство богача и пролетария; единственное

величие, единственная верховная власть, еще сохраняющая там действительную силу, есть величие и власть капитала. Революция, утвердившая в принципе демократию, на самом деле произвела пока только плутократию. Народ управляет собою только *de jure*; *de facto*\* же власть над ним принадлежит ничтожной части его – богатой буржуазии, капиталистам. Так как плутократия по природе своей доступна снизу для всякого, то она и является царством свободного соревнования, или конкуренции. Но эта свобода и равноправность далеко не есть безусловное существование наследственной собственности, и ее сосредоточение в немногих руках делает из буржуазии отдельный привилегированный класс, а огромное большинство рабочего народа, лишенное всякой собственности, при всей своей абстрактной свободе и равноправности в действительности превращается в поработанный класс пролетариев. Но существование постоянного пролетариата, составляющее характеристическую черту современного Запада, именно там-то и лишено всякого оправдания. Ибо если старый порядок опирался на известные абсолютные принципы, то современная плутократия может ссылаться в свою пользу только на силу факта, на исторические условия. Но эти условия меняются; на исторических условиях было основано и древнее рабство, что не помешало ему исчезнуть. Если же говорить о справедливости, то как скоро признано, что власть дается материальным богатством (так как оно принимается за высшую цель жизни), то не справедливо ли, чтобы богатство и соединенная с ним власть принадлежали тому, кто его производит, то есть рабочим? Разумеется, капитал, то есть результат предшествовавшего труда, столь же необходим для производства богатства, как настоящий труд, но никем и никогда не была доказана необходимость их безусловного разделения, то есть что одно лицо должно быть только капиталистом, а другие – только рабочими. Итак, является стремление со стороны труда, то есть рабочих, завладеть капиталом, что и составляет ближайшую задачу социализма. Но этот последний имеет и более общее значение: это есть окончательное принципиальное выделение и самоутверждение общества экономического в противоположность с политическим и духовным. Современный социализм требует, чтобы общественные формы определялись исключительно экономическими отношениями, чтобы государственная власть была только органом экономических интересов народного большинства. Что же касается до общества духовного, то его, разумеется, совершенно отрицает современный социализм [10].

\* юридически (лат.); фактически (лат.) – Ред.

Таково последнее слово общественного развития во втором моменте общечеловеческой истории, представляемом западной цивилизацией. Этот второй момент характеризуется в общественной сфере, как мы видели, сначала отделением общества светского вообще от общества церковного, затем распадением самого светского общества на государство и земство, так что являются, собственно, три общественные организации, из которых каждая в свою очередь пользуется верховным господством, стремясь исключить или же подчинить себе две остальные. Это есть процесс совершенно последовательный и необходимый, и наступающее ныне на Западе господство третьей общественной организации – экономической, принципиально утверждаемое социализмом, есть такой же необходимый шаг на пути западного развития, каким было в свое время господство католической церкви, а потом абсолютизм государства. Но очевидно, что необходимость всех этих трех исключительных господств есть чисто историческая, следовательно, условная и временная, и если ни один разумный и беспристрастный человек не может верить в безусловную необходимость для человечества католической церкви или монархии *a la Louis XIV*, то точно так же было бы смешно видеть в социализме последнее вселенское откровение, долженствующее переродить человечество. На самом деле никакое изменение общественных отношений, никакое пересоздание общественных форм не может удовлетворить тех вечных требований и вопросов, которыми определяется собственно человеческая жизнь. Если мы предположим даже полное осуществление социалистической задачи, когда все люди одинаково будут пользоваться благами и удобствами цивилизованной жизни, с тем большею силой и неотступностью встанут перед нами эти вечные вопросы о внутреннем содержании жизни, о высшей цели человеческой деятельности. А ответ на эти вопросы,



очевидно, не может быть найден в области практических отношений; за ним мы должны необходимо идти в сферу знания. Что же представляет нам здесь западная цивилизация?

Характеристическим свойством западного развития и в области знания является последовательное выделение и исключительное обособление трех ее степеней. Первоначально является разделение между знанием священным, теологией, и знанием светским, или натуральным. В этом последнем еще не обозначилось в средние века различие между собственно философией и эмпирической наукой – обе вместе образуют одну философию, которая признается служанкой богословия, и только к концу средних веков (в эпоху Возрождения) она освобождается от этой службы. Условия этого освобождения были следующие. Во-первых, теология, по естественному сродству опирающаяся на авторитет церкви, тем самым лишалась своей силы с практическим освобождением людей от церковной власти. Далее, теология в своем стремлении к исключительному господству в сфере знания делала незаконные захваты в области философии и науки, именно хотела средствами, ей исключительно принадлежащими, то есть предполагаемым авторитетом Писания и церкви, утверждать известные положения, по существу их подлежащие только ведению разума или же опыта, причем, естественно, случалось, что такие положения принимались как раз в смысле, противном разуму и опыту. Между тем сама эта схоластика своими формальными построениями способствовала выработке философского мышления, которое в эпоху Возрождения усилилось еще лучшим знакомством с греческой философией, а когда явился и расширенный опыт, то противоречие резко обозначилось, и теологический авторитет решительно поколебался. Наконец, внутренним своим развитием схоластическая теология, как и все одностороннее, ведущее к своему противоположному, приводила к признанию исключительных прав разума, к рационализму, который с XVI века и является уже господствующим [11].

Во время Возрождения философия вместе с нераздельною еще от нее, в ней, так сказать, скрытою наукой борется в качестве знания натурального против теологии как знания сверхъестественного (а в схоластике часто и противоестественного) и скоро побеждает ее. В XVII столетии схоластическая теология уже принадлежит истории, хотя мертворожденные ее продукты, а также и попытки восстановить ее прежнее значение появляются и до сего дня [12]. Но вслед за победой натурального знания в нем самом обозначается разделение. Уже в начале новых веков являются два противоположные умственные направления – рационалистическое и эмпирическое; это последнее в XVIII, а еще более в XIX веке решительно примыкает к выделившимся из философии положительным наукам и вступает в борьбу с направлением рационалистическим или чисто философским. Это оправдывается тем, что в конце прошлого и начале нынешнего столетия рационалистическая философия, окончательно освободившаяся в критике чистого разума от всякой связи с теологией, начинает стремиться к исключительному господству в области знания и утверждает себя в гегельянстве как знание абсолютное. Гегель для философии то же, что Людовик XIV для государства, и, как Людовик XIV своим абсолютизмом навсегда уронил значение монархического государства на Западе, так и абсолютизм Гегеля привел к окончательному падению рационалистическую философию. И здесь выступает tiers-état – положительная наука, которая ныне в свою очередь изъявляет притязание на безусловное господство в области знания, также хочет быть всем. Это притязание решительно выставляется так называемым позитивизмом, который пытается соединить все частные науки в одну общую систему, долженствующую представлять всю совокупность человеческих знаний. Для этого воззрения теология и философия (которая получает здесь нарицательное название метафизики) суть отжившие, хотя и необходимые в свое время фикции. Но позитивизм идет далее. Подобно тому как социализм не только отрицает значение церкви и государства и всю их власть хочет передать земству или экономическому обществу, но еще и в самом этом обществе стремится уничтожить различие между капиталистами и рабочими в пользу этих последних, – аналогично этому и позитивизм не только отрицает теологию и философию и приписывает исключительное значение положительной науке, но и в самой этой науке хочет уничтожить различие между познанием причин и

познанием явлений как таких, утверждая исключительно этот последний род познания. Вообще позитивизм в области знания совершенно соответствует социализму в области общественной и также представляет в своей сфере необходимое последнее слово западного развития, и поэтому всякий поклонник западной цивилизации должен признать себя позитивистом, если только хочет быть последовательным.

Но когда мы будем смотреть на абсолютизм эмпирической науки, возмещаемый позитивизмом, с общечеловеческой, а не ограниченной западной точки зрения, то легко увидим его ничтожество. Как социализм, если бы даже осуществились все его утопии, не мог бы дать никакого удовлетворения существенным требованиям человеческой воли - требованиям нравственного покоя и блаженства [13], так точно и позитивизм, если бы даже исполнились его *pra desideria*\* и все явления, даже самые сложные, были сведены к простым и общим законам, не мог бы дать никакого удовлетворения высшим требованиям человеческого ума, который ищет не фактического познания (то есть констатирования) явлений и их общих законов, а разумного их объяснения. Наука, как ее понимает позитивизм, отказываясь от вопросов почему и зачем и что есть, оставляющая для себя только неинтересный вопрос что бывает или является, тем самым признает свою теоретическую несостоятельность и вместе с тем свою неспособность дать высшее содержание жизни и деятельности человеческой [14].

\* благие пожелания (лат.) – Ред.

К подобному же результату пришло западное развитие и в области творчества. Современное западное искусство не может давать идеального содержания жизни по той простой причине, что само его потеряло. В сфере творчества мы видим на Западе такую же смену трех господств. В средние века свободного искусства не существует; все подчинено мистике. С эпохи Возрождения вследствие общего ослабления религиозных начал, с одной стороны, и специального влияния вновь открытого античного искусства – с другой, выступает изящное искусство формы, сначала в живописи (и ваянии), потом в поэзии и, наконец, в музыке. В наш век наступило третье господство – технического искусства, чисто реального и утилитарного. Искусство для искусства, то есть для красоты, так же чуждо нашему веку, как и мистическое творчество; если еще и появляются чисто художественные произведения, то лишь в качестве забавных безделок. Подражание поверхностной действительности и узкая утилитарная идея – так называемая тенденция – вот все, что требуется ныне от художественного произведения. Искусство превратилось в ремесло – это всем известно. Разумеется, исключительно религиозное, так же как и исключительно формальное творчество, оба односторонни и потому должны были потерять свое значение, но современный реализм, будучи не менее их односторонен, кроме того, лишен глубины первого и идеального изящества второго; единственное его достоинство – это легкость и общедоступность.

Итак, экономический социализм в области общественной, позитивизм в области знания и утилитарный реализм в сфере творчества – вот последнее слово западной цивилизации. Есть ли это вместе с тем последнее слово всего человеческого развития? Непреложный закон этого развития дает отрицательный ответ. Западная цивилизация по общему своему характеру представляет только второй, переходный фазис в органическом процессе человечества, а для полноты этого процесса необходим третий. И еще не должно забывать, что вследствие отрицательного и низменного характера тех конечных результатов, к которым пришла западная цивилизация, эти результаты не могли сделаться действительно

всеобщими или вселенскими, не могли внутренне, радикально упразднить те старые, относительно высшие начала, которые были ими вытеснены только из сознания поверхностного большинства. Так все политические (а в будущем и социальные) революции могут уничтожать те или другие исторические формы государства, но самый формальный принцип его для них недостижим, а, с другой стороны, государство могло победить, но не могло уничтожить своего старого противника – церковь: этот старый враг все еще стоит над ним, в то время как оно уже давно имеет дело с новыми врагами. Философия считается отжившей, но не только она сохраняет своих адептов между лучшими умами, но и теология – своих. Далее, мистика не только продолжает существовать втайне, но время от времени показывается и въявь (хотя бы только с заднего двора), производя комическую панику среди трезвых умов. Не умерло и идеальное искусство, и не без отзыва раздается голос поэта:

Правда все та же! средь мрака ненастного

Верьте в святую звезду вдохновения,

Дружно гребите во имя прекрасного

Против течения!

Други, гребите! напрасно хулители

Нас оскорбляют своею гордынею,

На берег вскоре мы, волн победители,

Выйдем торжественно с нашей святынею.\*

Такая внутренняя живучесть мнимо отживших форм совершенно понятна: последние результаты западной цивилизации по своей узкости и мелкости могут удовлетворять только такие же узкие и мелкие умы и сердца. Пока существует в человечестве религиозное чувство и философская пытливость, пока есть у него стремление к вечному и идеальному, до тех пор и мистика, и чистое искусство, и теология, и метафизика, и церковь останутся непоколебимо, несмотря на все успехи и все притязания низших степеней, проводником которых является только умственный и нравственный *vulgus*.\*\* Эти низшие ступени не могут заменить собою высших по той же причине, по какой удовлетворение животной потребности не может заменить удовлетворения потребности духовной и вульгарная Афродита не может обладать венцом Афродиты небесной. Правда, те формы, в которых небесная Афродита являлась на Западе, могли быть только исключительны и, следовательно, несовершенны, что и делало неизбежным их относительный упадок, но действительно внутренне упразднены эти формы могут быть, очевидно, лишь лучшим, то есть полным, всецелым осуществлением тех же высших начал, а никак не отрицательным действием начал низших. Очевидно в самом деле, что как скоро существует, например, религиозное начало в человеке, то плохая религия может быть действительно упразднена только лучшею, а никак не простым атеизмом; точно так же если существует метафизическая потребность, то плохая метафизика может быть упразднена хорошою метафизикой же, а не простым отрицанием всякой метафизики.

\* Стихотворение А.К.Толстого "Против течения" – Ред.

\*\* стадо (лат.) – Ред.

Но идем далее. Не только отдельные низшие степени во втором моменте развития не могут достигнуть исключительного преобладания, к которому они стремятся, но и весь этот второй момент, или фазис, исторического развития, представляемый западной цивилизацией, не может вытеснить из истории представителей первого ее фазиса – фазиса субстанциального единства и безразличия. В самом деле, западная цивилизация не сделалась общечеловеческой, она оказывается бессильной против целой культуры – мусульманского Востока. Как только в историческом западном христианстве обозначились те черты, которые составляют его односторонность, как только стало оказываться, что этот христианский мир в своей исключительности стремится представлять только момент распада и борьбы в историческом развитии, так силы древнего Востока, сначала совершенно парализованные христианством, снова оживают в виде ислама, который не только не поддается перед христианским Западом, но и с успехом наступает на него; и доселе Европа, при всем своем развитии, должна была терпеть и признавать на своей почве своего исконного врага, а под конец даже вступить в союз с ним. И это необходимо, потому что второй момент, взятый в своей отдельности, рассматриваемый не как переход к третьему, а сам по себе, не только не выше, но в известном смысле даже ниже первого.

Мы видели в самом деле, что и в сфере общественных отношений, и в сфере знания и творчества вторая сила [15], управляющая развитием западной цивилизации, будучи предоставлена сама себе, неудержимо приводит ко всеобщему разложению на низшие составные элементы, к потере всякого универсального содержания, всех безусловных начал существования. И если восточный мир, представляющий первый момент – исключительного монизма, уничтожает самостоятельность человека и утверждает только бесчеловечного бога, то западная цивилизация стремится прежде всего к исключительному утверждению безбожного человека, то есть человека, взятого в своей наружной, поверхностной отдельности и действительности и в этом ложном положении признаваемого вместе и как единственное божество, и как ничтожный атом: как божество для себя – субъективно и как ничтожный атом – объективно по отношению к внешнему миру, которого он есть отдельная частица в бесконечном пространстве и преходящее явление в бесконечном времени; понятно, что все, что может произвести такой человек, будет дробным, частным, лишенным внутреннего единства и безусловного содержания, ограниченным одною поверхностью, никогда не доходящим до настоящего средоточия. Отдельный эгоистический интерес, случайный факт, мелкая подробность – атомизм в жизни, атомизм в науке, атомизм в искусстве – вот последнее слово западной цивилизации. И поскольку даже исключительный монизм выше этого атомизма, поскольку даже плохое начало лучше совершенного безначалия или безголовости, постольку первый момент развития выше второго, в отдельности взятого, и мусульманский Восток выше западной цивилизации. Эта цивилизация выработала частные формы и внешний материал жизни, но внутреннего содержания самой жизни не дала человечеству; обособив отдельные элементы, она довела их до крайней степени развития, какая только возможна в их отдельности, но без органической связи они лишены живого духа, и все это богатство является мертвым капиталом. И если история человечества не должна кончиться этим отрицательным результатом, этим ничтожеством, если должна выступить новая историческая сила, то задача ее будет уже не в том, чтобы вырабатывать отдельные элементы жизни и знания, созидать новые культурные формы, а в том, чтобы оживить и одухотворить враждебные и мертвые в своей вражде элементы высшим примирительным началом, дать им общее безусловное содержание и тем освободить их от исключительного самоутверждения и взаимного отрицания. Но откуда может быть взято это безусловное содержание жизни и знания? Оно не может находиться в самом человеке как частном, относительном существе; не может оно заключаться и во внешнем мире, который представляет только низшие ступени того развития, на вершине которого

находится сам человек, и если он не может найти безусловных начал в самом себе, то в низшей природе – еще менее; и тот, кто, кроме этой видимой действительности себя и внешнего мира, не признает никакой другой, должен отказаться от всякого идеального содержания жизни, от всякого истинного знания и творчества. В таком случае для человека остается только низшая, животная жизнь. Но в этой жизни счастье если и достигается, то всегда оказывается иллюзией [16], и так как, с другой стороны, стремление к высшему и при сознании своей неудовлетворимости все-таки остается, становясь только источником величайших страданий, то естественным заключением является, что жизнь есть игра, не стоящая свеч, и совершенное ничтожество представляется как желанный конец и для отдельного человека, и для всего человечества. Избежать этого заключения можно, только признавая выше человека и внешней природы другой безусловный божественный мир, бесконечно более действительный, богатый и живой, нежели этот мир кажущихся, поверхностных явлений. И это признание тем естественнее, что сам человек, по своему вечному началу, принадлежит к тому трансцендентному миру и в высших степенях своей жизни и знания всегда сохранял с ним не только субстанциальную, но и актуальную связь.

Итак, третья сила, долженствующая дать человеческому развитию его безусловное содержание, может быть только откровением того высшего божественного мира, и те люди, тот народ, через который эта сила имеет проявиться, должен быть только посредником между человечеством и сверхчеловеческой действительностью, свободным, сознательным орудием этой последней. Такой народ не должен иметь никакой специальной ограниченной задачи, он не призван работать над формами и элементами человеческого существования, а только сообщить живую душу, дать средоточие и целостность разорванному и омертвелому человечеству через соединение его с всецелым божественным началом. Такой народ не нуждается ни в каких особенных преимуществах, ни в каких специальных силах и внешних дарованиях, ибо он действует не от себя, осуществляет не свое. От народа – носителя третьей божественной потенции – требуется только свобода от всякой исключительности и односторонности, возвышение над узкими специальными интересами, требуется, чтобы он не утверждал себя с исключительной энергией в какой-нибудь частной низшей сфере жизни и деятельности, требуется равнодушие ко всей этой жизни с ее мелкими интересами, всецелая вера в положительную действительность высшего мира и пассивное к нему отношение. А эти свойства, несомненно, принадлежат племенному характеру славянства, и в особенности национальному характеру русского народа. Но и исторические условия не позволяют нам искать другого носителя третьей силы, ибо все остальные исторические народы подлежат преобладающей власти той или другой из двух низших исключительных потенций человеческого развития: исторические народы Востока – власти первой, Запада – второй потенции. Только славянство, в особенности Россия осталась свободною от этих двух низших начал и, следовательно, может стать историческим проводником третьего. Между тем две первые силы совершили круг своего проявления и привели народы, им подвластные, к духовной смерти и разложению. Или, повторяю, это есть конец истории, что невозможно по закону развития, или же для осуществления третьего момента, требуемого этим законом, неизбежно царство третьей силы, единственным носителем которой может быть только славянство и народ русский [17]. Великое историческое призвание России, от которого только получают значение и ее ближайшие задачи, есть призвание религиозное в высшем смысле этого слова. Только когда воля и ум людей вступят в общение с вечно и истинно-сущим, тогда только получают свое положительное значение и цену все частные формы и элементы жизни и знания, все они будут необходимыми органами или средствами одной цельной жизни. Их противоречие и вражда, основанная на исключительном самоутверждении каждого, необходимо исчезнет, как только все вместе свободно подчинится всеединому началу и средоточию.

Не трудно усмотреть отсюда, что произойдет, в частности, с определенными нами составными элементами общечеловеческого организма в этом третьем, окончательном его состоянии. Все сферы и степени этого организма должны находиться здесь, как сказано, в совершенно внутреннем свободном

соединении, или синтезе. Синтез этот, чтобы быть таковым, должен исключать простое, безусловное равенство сфер и степеней: они не равны, но равноценны, т.е. каждая из них одинаково необходима для всецельной полноты организма, хотя специальное значение их в нем и различно, поскольку они должны находиться между собою в определенном отношении, обусловленном особенным характером каждой. Общечеловеческий организм есть организм сложный. Прежде всего три высшие степени его общего или идеального бытия, а именно мистика в сфере творчества, теология в сфере знания и церковь в сфере общественной жизни, образуют вместе одно органическое целое, которое может быть названо старым именем религии (поскольку оно служит связующим посредством между миром человеческим и божественным). Но далее каждый из членов этого целого соединяется с нижними степенями соответствующей ему сферы и вместе с ними образует особенную организацию. Так, во-первых, мистика во внутреннем соединении с остальными степенями творчества, именно с изящным искусством и с техническим художеством, образует одно органическое целое, единство которого, как и единство всякого организма, состоит в общей цели, особенности же и различие – в средствах или орудиях, служащих к ее достижению. Цель как такая определяется только высшею степенью, средства же – вместе с низшими. Цель здесь мистическая – общение с высшим миром путем внутренней творческой деятельности. Этой цели служат не только прямые средства мистического характера, но также и истинное искусство, и истинная техника (тем более что и источник у всех трех один – вдохновение). Различие этого отношения в сфере творчества от того, которое было в первом моменте развития, состоит в том, что тогда подчиненные степени, не будучи выделены из первой (какое выделение совершилось только во втором фазисе развития), собственно, и не существовали актуально как такие, а следовательно, и не могли служить высшей цели сознательно и свободно, т.е. от себя; и если то первое субстанциальное единство творчества, поглощенного мистикой, мы назвали теургией, то это новое органическое или расчлененное его единство назовем свободною теургией или цельным творчеством.

Далее, второй член религиозного целого – теология – в гармоническом соединении с философией и наукой образует свободную теософию или цельное знание. В первобытном состоянии общечеловеческого духа (в первом моменте развития) философия и наука, не существуя самостоятельно, не могли и служить действительными средствами теологии. Понятно, какое великое значение для этой последней должна иметь самостоятельная философия, выработавшая собственные формы познания, и самостоятельная наука, снабженная сложными орудиями наблюдения и опыта и обогащенная громадным эмпирическим и историческим материалом, когда обе эти силы, освободившись от своей исключительности, или эгоизма, пагубного для них самих, придут к сознательной необходимости обратить все свои средства на достижение общей верховной цели познания, определяемой теологией, причем эта последняя в свою очередь должна будет отказаться от незаконного притязания регулировать самые средства философского познания и ограничивать самый материал науки, вмешиваясь в частную их область, как это делала средневековая теология. Только такая теология, которая имеет под собою самостоятельную философию и науку, может превратиться вместе с ними в свободную теософию, ибо только тот свободен, кто дает свободу другим.

Наконец, нормальное отношение в общественной сфере определяется тем, что высшая степень этой сферы или третий член религиозного целого – духовное общество или церковь, в свободном внутреннем союзе с обществами политическим и экономическим образует один цельный организм – свободную теократию или цельное общество. Церковь как такая не вмешивается в государственные и экономические дела, но дает государству и земству высшую цель и безусловную норму их деятельности. Другими словами, государство и земство совершенно свободны в распоряжении всеми своими собственными средствами и силами, если только они имеют при этом в виду те высшие потребности, которыми определяется духовное общество, которое, таким образом, подобно божеству, должно все двигать, оставаясь само недвижимым [18].

Итак, все сферы и степени общечеловеческого существования в этом третьем, окончательном фазисе исторического развития должны будут образовать органическое целое, единое в своей основе и цели, множественно-тройственное в своих органах и членах. Нормальная соотносительная деятельность всех органов образует новую общую сферу – цельной жизни. Носитель этой жизни в человечестве может быть сначала, как мы видели, только народ русский. Пока история определялась деятельностью других сил, Россия могла только инстинктивно, без всякой сознательности, ждать своего призвания; разумеется, и примет она его не вся разом, а первоначально лишь через более узкий союз, братство или общество в среде русского народа. Но так как цельная, синтетическая жизнь по существу своему свободна от всякой исключительности, всякой национальной односторонности, то она необходимо распространится и на все остальное человечество, когда оно самим ходом истории принуждено будет отказаться от своих старых, изжитых начал и сознательно подчиниться новым, высшим. Только такая жизнь, такая культура, которая ничего не исключает, но в своей всецелости совмещает высшую степень единства с полнейшим развитием свободной множественности, – только она может дать настоящее, прочное удовлетворение всем потребностям человеческого чувства, мышления и воли и быть, таким образом, действительно общечеловеческой, или вселенской, культурой, причем ясно, что вместе с тем и именно вследствие своей всецельности эта культура будет более чем человеческою, вводя людей в актуальное общение с миром божественным.

Итак, окончательный фазис исторического развития, составляющий общую цель человечества, выражается в образовании всецелой жизненной организации, долженствующей дать объективное удовлетворение всем коренным потребностям и стремлениям человеческой природы и потому непосредственно определяемой как *summum bonum*.\*

\* высшее благо (лат.) – Ред.

Понятие собирательного или общественного организма, так же как и понятие развития, – не новы; но оба никогда ясно не сознавались в применении к человечеству. Обыкновенно за образец для общечеловеческого организма принимают организм животного тела, причем между ними приводятся различные параллели и аналогии, часто доходящие до смешного; между тем животное тело есть только частный случай организма, и пользоваться им здесь можно только как примером для пояснения, а не как основанием для построения. Далее, основные формы общечеловеческого организма никогда не были признаваемы во всей их совокупности и нормальном взаимоотношении; ни одно из существующих построений не принимало в расчет всех девяти форм выше указанных. Наконец, три главные момента развития, в их логической общности установленные Гегелем, никем не были определенно применены к полному развитию всех коренных сфер общечеловеческого организма, который вообще рассматривался более статически. Изложенный синтетический взгляд на общую историю человечества сохраняет специфические особенности духовного организма, не сводя его к организациям низшего порядка, и определяет его отношения из самой идеи организма, а не из случайных аналогий с другими низшими существами; далее, он не покушается на целостность человеческой природы, не кастрирует ее отнятием какой-либо из ее деятельных сил, и, наконец, он применяет великий логический закон развития, в его отвлеченности формулированный Гегелем, к общечеловеческому организму во всей его совокупности.

\* \* \*

Мы получили теперь ответ на поставленный нами вначале вопрос о цели человеческого существования: она определилась как образование всецелой общечеловеческой организации в форме цельного творчества, или свободной теургии, цельного знания или свободной теософии и цельного общества, или свободной теократии. Настоящая объективная нравственность состоит для человека в том, чтобы он служил сознательно и свободно этой общей цели, отождествляя с нею свою личную волю, а это отождествление, которое есть вместе с тем освобождение человека, неизбежно свершится, когда он действительно сознает истинность этой идеи. "Познайте истину, и истина сделает вас свободными".

Но из трех общих сфер нормального человеческого бытия две, именно: свободная теургия и свободная теократия, подлежат в своем образовании и развитии таким особым условиям, которые не находятся ни в какой прямой зависимости от воли и деятельности отдельного лица, которое само по себе здесь бессильно, не может ни начать, ни ускорить нормального образования. Только в одной сфере – свободной теософии или цельного знания – отдельный человек является настоящим субъектом и деятелем, и здесь личное сознание идеи есть уже начало ее осуществления. Трудиться в этой сфере становится, таким образом, обязанностью для всякого, кто сознал нормальную цель человеческого развития. Поэтому и я, пришедши к такому сознанию, предпринял, в меру своих сил и способностей, систематическое изложение тех идей, которые, по моему убеждению, должны лечь в основу цельного знания. Но прежде чем войти в предмет, я должен еще рассмотреть отношение свободной теософии как нормального, или цельного, знания к другим, односторонним, или аномальным, направлениям в области знания, что и составит содержание следующей главы.

## II. О ТРЕХ ТИПАХ ФИЛОСОФИИ

Свободная теософия есть органический синтез теологии, философии и опытной науки, и только такой синтез может заключать в себе цельную истину знания: вне его и наука, и философия, и теология суть только отдельные части или стороны, оторванные органы знания и не могут быть, таким образом, ни в какой степени адекватны самой цельной истине. Понятно, что достигнуть искомого синтеза можно, отправляясь от любого из его членов. Ибо так как истинная наука невозможна без философии и теологии так же, как истинная философия без теологии и положительной науки и истинная теология без философии и науки, то необходимо каждый из этих элементов, доведенный до истинной своей полноты, получает синтетический характер и становится цельным знанием. Так положительная наука, возведенная в



истинную систему или доведенная до своих настоящих начал и корней, переходит в свободную теософию, ею же становится и философия, избавленная от своей односторонности, а наконец и теология, освободившись от своей исключительности, необходимо превращается в ту же свободную теософию; и если эта последняя вообще определяется как цельное знание, то в особенности она может быть обозначена как цельная наука, или же как цельная философия, или, наконец, как цельная теология; различие будет здесь только в исходной точке и в способе изложения, результаты же и положительное содержание одно и то же. В настоящем сочинении исходная точка есть философское мышление, свободная теософия рассматривается здесь как философская система, и мне прежде всего должно показать, что истинная философия необходимо должна иметь этот теософический характер или что она может быть только тем, что я называю свободною теософией или цельным знанием.

Слово "философия", как известно, не имеет одного точно определенного значения, но употребляется во многих весьма между собой различных смыслах. Прежде всего мы встречаемся с двумя главными, равно друг от друга отличающимися понятиями о философии: по первому философия есть только теория, есть дело только школы; по второму она есть более чем теория, есть преимущественно дело жизни, а потом уже и школы. По первому понятию философия относится исключительно к познавательной способности человека; по второму она отвечает также и высшим стремлениям человеческой воли, и высшим идеалам человеческого чувства, имеет, таким образом, не только теоретическое, но также нравственное и эстетическое значение, находясь во внутреннем взаимодействии с сферами творчества и практической деятельности, хотя и различаясь от них. Для философии, соответствующей первому понятию, – для философии школы – от человека требуется только развитой до известной степени ум, обогащенный некоторыми познаниями и освобожденный от вульгарных предрассудков; для философии, соответствующей второму понятию, – для философии жизни – требуется, кроме того, особенное направление воли, т.е. особенное нравственное настроение, и еще художественное чувство и смысл, сила воображения, или фантазии. Первая философия, занимаясь исключительно теоретическими вопросами, не имеет никакой прямой внутренней связи с жизнью личной и общественной, вторая философия стремится стать образующею и управляющею силой этой жизни.

Спрашивается, какая из этих двух философий есть истинная? И та и другая имеют одинаковое притязание на познание истины, но самое это слово понимается ими совершенно различно: для одной оно имеет только отвлеченно-теоретическое значение, для другой – живое, существенное. Если для разрешения нашего вопроса мы обратимся к этимологии слова "философия", то получим ответ в пользу живой философии. Очевидно, название "любомудрие", то есть любовь к мудрости (таков смысл греческого слова *filosofia*), не может применяться к отвлеченной теоретической науке. Под мудростью понимается не только полнота знания, но и нравственное совершенство, внутренняя цельность духа. Таким образом, слово "философия" означает стремление к духовной цельности человеческого существа – в таком смысле оно первоначально и употреблялось. Но понимается, этот этимологический аргумент сам по себе не имеет важности, так как слово, взятое из мертвого языка, может впоследствии получить значение, независимое от его этимологии. Так, например, слово "химия", значащее этимологически "черноземная" или же "египетская" (от слова "хем" – черная земля, как собственное имя – Египет), в современном своем смысле имеет, конечно, очень мало общего с черноземом или с Египтом. Но относительно философии должно заметить, что и теперь большинством людей она понимается соответственно своему первоначальному значению. Общий смысл и его выражение – разговорный язык и доселе видят в философии более чем отвлеченную науку, в философе – более чем ученого. В разговорном языке можно назвать философом человека не только мало ученого, но и совсем необразованного, если только он обладает особенным умственным и нравственным настроением. Таким образом, не только этимология, но и общее употребление придает этому слову значение, совершенно не соответствующее школьной философии, но весьма близкое к тому, что мы назвали философией жизни, что, конечно,

составляет уже большое *praejudicium*\* в пользу этой последней. Но решающего значения это обстоятельство все-таки не имеет: ходячее понятие о философии может не отвечать требованиям более развитого мышления. Итак, чтобы разрешить вопрос по существу, нам должно рассмотреть внутренние начала обеих философий и лишь из собственной состоятельности или несостоятельности вывести заключение в пользу той или другой.

\* заранее известное решение (лат.) – Ред.

Все многообразие систем в школьной философии может быть сведено к двум главным типам или направлениям, причем одни из систем представляют простые видоизменения этих типов или различные стадии их развития, другие образуют переходные ступени или промежуточные звенья от одного типа к другому, третьи, наконец, суть опыты эклектического соединения обоих.

Воззрения, принадлежащие к первому типу, полагают основной предмет философии во внешнем мире, в сфере материальной природы и соответственно этому настоящим источником познания считают внешний опыт, то есть тот, который мы имеем посредством нашего обыкновенного чувственного сознания. По предполагаемому им предмету философии этот тип может быть назван натурализмом, по признаваемому же им источнику познания – внешним эмпиризмом.

Признавая настоящим объектом философии природу, данную нам во внешнем опыте, натурализм, однако, не может приписывать такого значения непосредственной, окружающей нас действительности во всем сложном и изменчивом многообразии ее явлений. Если бы искомая философией истина была тождественна с этой окружающей нас действительностью, если бы она, таким образом, была у нас под руками, то нечего было бы и искать ее, и философия как особенный род знания не имела бы причины существовать. Но в том-то и дело, что эта наша действительность не довлеет себе, что она представляется как нечто частичное, изменчивое, производное и требует, таким образом, своего объяснения из другого истинно-сущего как своего первоначала. Эта феноменальная действительность – то, что мы в совокупности называем миром, – есть только данный предмет философии, то, что требуется объяснить, задача для разрешения, загадка, которую нужно разгадать. Ключ этой задачи, *le mot de l'enigme*,\* и есть искомое философии. Все философские направления, где бы они ни искали сущей истины, как бы ее ни определяли, одинаково признают, что она должна представлять характер всеобщности и неизменности, отличающий ее от преходящей и раздробленной действительности явлений. Это признает и натурализм как философское воззрение и потому считает истинно-сущим природу не в смысле простой совокупности внешних явлений в их видимом многообразии, а в смысле общей реальной основы или материи этих явлений. Определяя эту основу, натурализм проходит три степени развития. Первая, младенческая фаза натуралистической философии (представляемая, например, древней ионийской школой) может быть названа элементарным или стихийным материализмом; за основу или начало (*arhe*) принимается здесь одна из так называемых стихий, и все остальное признается за ее видоизменение. Но легко видеть, что каждая стихия, как ограниченная, отличающаяся от другой реальность, не может быть настоящим первоначалом; им может быть только общая неопределенная стихия или общая основа всех стихий (*to areion* Анаксимандра).

\* разгадка (фр.) – Ред.

Эта единая производительница всего существующего, всеобщая мать-природа (*materia* от *mater*), порождая из себя всякую жизнь, не может быть мертвой и бездушной реальностью, она должна заключать в себе все живые силы бытия, должна сама быть живой и одушевленной. Такое воззрение, оживляющее материальную природу, называется гилозоизмом и составляет вторую ступень натуралистической философии (представителями его являются, между прочим, натурфилософы XV и XVI века, преимущественно величайший из них – Джордано Бруно). Эти представления о природе как живом, одушевленном существе могут быть совершенно верны (и мы увидим впоследствии, что они таковы на самом деле), но с точки зрения натурализма для них нельзя указать никаких достаточных оснований; эти представления могут существовать в натурализме лишь до тех пор, пока он не отдаст себе отчета в соответствующем ему способе познания; но как только является сознание, что если основа всего существующего лежит во внешнем мире, то и узана она может быть только из внешнего опыта, как скоро является это сознание, то гилозоизм становится невысказанным для натуралиста. В самом деле, во внешнем опыте мы не находим никакой одушевленной природы как первой причины всех явлений; вообще во внешнем опыте мы находим только различные видоизменения и механические движения вещества; действующая же живая сила, производящая эти движения, не только во внешнем опыте не является, но из одних его данных не может быть и логически выведена. Таким образом, с этой точки зрения мы можем принять за основу всего существующего только субстрат механического движения, то есть постоянные неделимые частицы вещества – атомы.

Атомы – неделимые вещественные частицы – суть подлинно сущее, неизменно пребывающее, все остальное происходит из разнообразного механического сочетания этих атомов и есть лишь преходящее явление – таков принцип, определяющий третью, последнюю ступень натурализма – механический материализм, или атомизм. Это воззрение ничего не знает о всемирной живой силе, утверждаемой гилозоизмом; но без признания силы вообще и механический материализм обойтись не может; он должен признать по крайней мере частичные элементарные силы, присущие атомам. Итак, является утверждение, что все существующее состоит из силы и вещества – *Kraft und Stoff*. Если мы устраним некоторые недоразумения, касающиеся более слов, нежели дела, то должны будем согласиться с этим основным принципом материализма. Действительно, все состоит из силы и материи. Истинность и простота этого утверждения доставляли материализму его огромную популярность во все времена, но, с другой стороны, никогда он не мог удовлетворить сколько-нибудь глубокие философские умы. Причина этого понятна: говоря истину, материализм не говорит всей истины. Что вселенная состоит из силы и вещества, так же верно, как и то, что Венера Милосская состоит из мрамора, и, как это последнее утверждение не имеет никакого значения для художника, так же первое не имеет цены для философа. Разумеется, самый вопрос о всеобщем субстрате существующего имеет для философии несравненно большее значение, нежели вопрос о материале статуи для художества; но я имею здесь в виду ответ материалиста на этот важный вопрос – ответ совершенно неопределенный и бессодержательный в своей общности. Когда же материализм пытается выйти из этой общности и дать какие-нибудь положительные определения своему принципу, то его постигает весьма печальная судьба.

Материализм определяет вещество как совокупность атомов. Но что такое атомы? Для натуралиста это суть эмпирически данные частицы, относительно неделимые, то есть которых мы не можем никаким способом разделить при существующих условиях. Таким образом, на вопрос: что такое вещество? – мы получаем глубокомысленный ответ: вещество есть совокупность частиц вещества. Но те немногие материалисты, которые чувствуют некоторую неудовлетворительность этого ответа, прибегают к иному

способу определения, именно, к анализу качественных элементов вещества. Устраняя все частные и вторичные свойства, этот анализ сводит вещество к непроницаемости, то есть к способности оказывать сопротивление внешнему действию. Собственно, мы можем тут говорить только о сопротивлении нашему действию. Ощущаемое нами сопротивление образует общее представление вещественности, а так как и все вторичные и частные проявления вещества, каковы цвета, звуки и т.п., сводятся к нашим ощущениям – зрительным, слуховым и т.д., то вообще все эмпирическое содержание вещества есть не что иное, как наше ощущение. Такое заключение, очевидно, разрушает точку зрения натурализма, перенося основу всего сущего из внешнего мира в нас. Во избежание этого материализм должен возвратиться к представлению атомов, но уже не как эмпирических частиц вещества, сводимого к нашим ощущениям, а как к безусловно-неделимым реальным точкам, которые существуют сами по себе, независимо от всякого опыта и, напротив, своим действием на субъект обуславливают всякий опыт. Такие метафизические атомы по самому определению своему, как безусловно-неделимые частицы, не могут быть найдены эмпирически, ибо в эмпирии мы имеем только относительное, а не безусловное бытие; если же они не могут быть даны эмпирически, то признание их должно иметь логические основания и подлежать логической критике. Но эта критика не только не находит достаточных логических оснований для утверждения таких безусловно-неделимых и вместе с тем вещественных точек, но с совершенною очевидностью показывает логическую невозможность такого представления. В самом деле, эти атомы или имеют некоторое протяжение, или нет. В первом случае они делимы и, следовательно, суть только эмпирические, а не настоящие атомы. Если же они не имеют сами по себе никакого протяжения (что и должно быть уже потому, что протяжение есть свойство эмпирического, феноменального вещества, обусловленное формами субъективного восприятия), то они суть математические точки; но чтобы быть основой всего существующего, эти математические точки должны иметь собственную субстанциальность; субстанциальность же эта не может быть вещественной, ибо все свойства вещества, не исключая и протяжения, отняты у атомов и все вещественное признано феноменальным, а не субстанциальным; следовательно, эта субстанциальность, не будучи вещественной, должна быть динамической. Атомы суть не составные части вещества, а производящие вещество силы. Эти силы своим взаимодействием (между собою) и своим совокупным действием на наш субъект образуют всю нашу эмпирическую действительность, весь мир явлений. Таким образом, не сила есть принадлежность вещества, как предполагалось сначала, а, напротив, вещество есть произведение сил, или, говоря точнее, относительный предел их взаимодействия. Итак, атомы или совсем не существуют, или суть невещественные динамические единицы, живые монады. С этим заключением окончательно падает механический материализм, а с ним вместе и все натуралистическое мировоззрение. В самом деле, после сведения атомов к живым силам для мыслителей натуралистического направления остаются открытыми два пути. Или, признав реальность монад, обратиться к исследованию их внутреннего содержания и взаимных отношений. Такое исследование необходимо умозрительного характера (ибо в опыте монады не даны), переходя за пределы натурализма, вводит нас, как будет впоследствии показано, в самую глубь мистической философии. Другой путь – оставаясь во что бы то ни стало на почве эмпиризма, принять все отрицательные следствия, необходимо вытекающие из этой точки зрения. А именно: если единственный источник познания есть внешний опыт и если во внешнем опыте нам не дано никаких основ бытия, никаких сущностей, а даны только явления, сводимые к нашим ощущениям и представлениям, то эти явления в их отношениях последовательности и подобия и должны быть признаны как единственный предмет познания. Механический материализм, опираясь также на внешнем опыте исключительно, допускает, однако же, нечто такое, чего во внешнем опыте нет, именно атомы. Такое противоречие должно быть устранено; должно отказаться даже от таких жалких сущностей, как атомы, должно отказаться от всяких сущностей, принести их всех в жертву эмпиризму, с которым натуралистическая точка зрения связана неразрывно, так как нет для нее другого соответствующего способа познания, кроме внешней эмпирии.

Итак, натурализм должен признать единственным предметом познания то, что дано в действительном внешнем опыте, то есть явления в их внешней связи последовательности и подобия. Но изучение явлений

в этом смысле есть дело положительных наук, к которым, таким образом, и сводится последовательный натурализм, переставая быть философией. Он избегнул гиперфизики только для того, чтобы быть поглощенным без остатка эмпиризмом и слиться с положительными науками. Такой результат для многих есть выражение сущей истины, окончательное торжество человеческого разума над туманными призраками метафизики. Вместо сущностей явления, вместо причин и целей – неизменные законы явлений, вместо трансцендентальной философии – положительная наука – в таком замещении эмпиризм видит свое полное торжество, которое для него, разумеется, есть торжество истины над заблуждением. Но беда в том, что неумолимая логика рассудка не позволяет эмпиризму успокоиться даже в этой мелкой, но, по-видимому, совершенно безопасной пристани положительной науки; она неудержимо толкает его в темную пропасть безусловного скептицизма. В самом деле, наука стремится узнать закон явлений, то есть необходимые и всеобщие их отношения – отношения, общие всем однородным явлениям во всех частных случаях, прошедших и будущих, то есть во все времена. Предполагается, что эти законы наука узнает из опыта. Но в опыте мы можем наблюдать только эмпирические отношения явлений, то есть их отношения в данных случаях, подлежащих нашему опыту. Известное отношение последовательности и подобия между данными явлениями, одинаковое во всех наших прошедших опытах, есть факт; но что ручается за неизменность этого отношения во все времена безусловно, как последующие, так и предшествовавшие нашим опытам, в которые, следовательно, мы не можем утверждать этого отношения в качестве факта? Что дает эмпирической, фактической связи явлений характер всеобщности и необходимости, что делает ее законом? Наш научный опыт существует, можно сказать, со вчерашнего дня, и количество случаев, ему подлежащих, в сравнении с остальными бесконечно мало. Но если бы даже этот опыт существовал миллионы веков, то и эти миллионы веков ничего не значили бы в отношении к бесконечному времени впереди нас и, следовательно, нисколько не могли бы способствовать безусловной достоверности найденных в этом опыте законов. Итак, на чем же основывают эмпирики свои всеобщие законы явлений? Тут нам приходится констатировать нечто совершенно невероятное: те самые современные эмпирики, которые так смеются над схоластиками, утверждавшими в виде аксиом, что природа не терпит пустоты, не делает скачков и тому подобное, сами совершенно серьезно объявляют, что всеобщность и необходимость, иначе – неизменность, законов явлений основывается на той аксиоме, что природа постоянна и однообразна в своих действиях. Если достойны смеха схоластики, которые, однако, имели право утверждать такие аксиомы, потому что они вообще признавали *veritates aeternae et universales*,\* то чего же достойны эти современные эмпирики, которые, отрицая всякие априорные истины, подносят нам между тем такую чистейшую *veritatem aeternam* касательно природы и ее действий? Да и что такое сама природа для эмпирика? Общее понятие, отвлеченное от явлений и их законов и, следовательно, не имеющее никакого собственного содержания, независимого от этих явлений и законов; таким образом, аксиома о постоянстве природы сводится к утверждению, что законы явлений неизменны, и мы получаем чистейшее *idem per idem*\*\* : неизменность законов явлений, основанную на простом утверждении этой самой неизменности.

\* вечные истины и универсалии (лат.) – Ред.

\*\* то же самое через то же самое (лат.) – логическая ошибка, состоящая в том, что в определение или в доказательство незаметным образом вводится доказываемое положение или определяемое понятие – Ред.

Итак, на вопрос: почему известное данное в опыте отношение явлений есть всеобщий и необходимый закон? – остается для эмпиризма единственный ответ: потому что это отношение всегда наблюдалось до сих пор. Но в таком случае это есть закон лишь до первого наблюдения, которое может показать другое отношение между явлениями этого рода, следовательно, это уже не есть настоящий закон, всеобщий и необходимый. Если же допустить, что данное отношение есть закон, потому что оно необходимо само по себе, то есть *a priori*, то мы уже переходим из эмпиризма к умозрительной философии. Таким образом, с

эмпирической точки зрения невозможно даже познание явлений в их всеобщих необходимых законах; последовательный эмпиризм разрушает не только философию, но и положительную науку в ее теоретическом значении. Остается только возможность эмпирических сведений о явлениях в их данной фактической связи, изменчивой и преходящей, – сведений, могущих иметь практическую пользу, но, очевидно, лишенных всякого теоретического интереса.

Эмпиризм допускает познание только явлений. Но что такое явление? Оно противопоставляется сущему в себе и, следовательно, определяется как то, что не есть в себе, а существует только относительно другого, именно относительно нас, как познающего субъекта. Все явления сводятся к нашим ощущениям или, точнее, к различным состояниям нашего сознания. Все, что мы обыкновенно принимаем за внешние, независимые от нас предметы, все, что мы видим, слышим, осязаем и т.д., состоит в действительности из наших собственных ощущений, то есть из видоизменений нашего субъекта, и, следовательно, не может иметь притязания на какую-нибудь иную реальность, кроме той, какую имеют и все остальные видоизменения субъекта, как-то: желания, чувства, мысли и т.д. Таким образом, исчезает противоположение внутреннего и внешнего опыта; нельзя уже говорить о внешних предметах и о наших психических состояниях как о чем-то противоположном друг другу, так как и внешние предметы суть в действительности наши психические состояния и ничего более – все одинаково есть явления, то есть видоизменения нашего субъекта, различные состояния нашего сознания. Это относится не только к так называемым неодушевленным предметам, но и к предполагаемым субъектам вне нас. Все, что мы можем знать о других людях, сводится к нашим же собственным ощущениям: мы их видим, слышим, осязаем, как мы видим, слышим, осязаем другие внешние предметы; в этом отношении – в отношении способа нашего познания о них – между людьми и остальными предметами нет никакого различия, и если, как это делает эмпиризм, из способа познания выводить заключение об образе бытия познаваемого, из того, что этот вещественный предмет познается мною в моих ощущениях, заключать, что он и состоит только из моих ощущений, то такое заключение должно применяться и к людям. Я знаю о других людях только посредством моих ощущений, они существуют для меня только в этих состояниях моего сознания, следовательно, они и суть не что иное, как состояния моего сознания. Но и о самом себе как субъекте я знаю только в состояниях своего сознания, следовательно, я и сам как субъект должен быть сведен к состояниям своего сознания; но это нелепо, так как мое сознание уже предполагает меня. Остается, следовательно, допустить, что существуют явления сознания, но не моего, так как меня нет, а сознания вообще, без сознающего, так же как и без познаваемого. Существуют явления сами по себе, представления сами по себе. Но это прямо противоречит логическому смыслу этих терминов. Явление, в противоположность сущему, значит только то, что не есть само по себе, а существует лишь для другого; точно то же значит и представление. Если же этого другого – представляющего – нет, то нет и представления, нет и явления, то все сводится к какому-то безразличному, в себя заключенному и никакого отношения к другому (так как другого нет) не имеющему бытию, – заключение, нелепое логически и не имеющее ничего общего с эмпирической действительностью, которым, следовательно, эмпиризм окончательно уничтожается.

Во избежание такого заключения остается признать, что познающий субъект как такой обладает не феноменальным, а абсолютным бытием, есть не явление, а истинно-сущее. Такое утверждение есть начало второго направления или типа школьной философии, который обыкновенно обозначается названием идеализма. Здесь истинно-сущее полагается уже не во внешнем мире, где ищет его натурализм, а в нас самих – в познающем субъекте. Последовательный сознающий себя эмпиризм, поглотивший принцип натурализма через сведение всякого внешнего предметного бытия к ощущениям субъекта, составляет, таким образом, естественный переход от натурализма к идеализму.

Утверждая абсолютное бытие за познающим субъектом, идеализм, разумеется, имеет в виду не эмпирических субъектов в их конкретной множественности, в частных отдельных актах их материально обусловленного познания; он имеет в виду познающий субъект как такой, то есть в общих и необходимых образах его познания, или идеях (отсюда название идеализма). Эти идеи, как всеобщие и необходимые, очевидно, не могут быть даны эмпирически; они доступны только априорному мышлению чистого разума; поэтому идеализм относительно способа познания есть необходимо чистый рационализм. [Это воззрение с наибольшей сознательностью и чистотой было развито, как известно, в новейшей германской философии, берущей свое начало от Канта. Развитие этой философии всем известно, и я только напомним его здесь в нескольких словах]. Истинно-сущее для идеализма есть то, что познается чистым мышлением; но чистым мышлением познаются только общие понятия; к этому сводится идея, поскольку она дана в чистом рациональном мышлении. Итак, истинно-сущее есть общее понятие, а так как все существующее должно быть проявлением истинно-сущего как всеобщей основы, то все существующее есть не что иное, как развитие общего понятия, но это последнее как такое общее понятие *kat'epochen* может быть лишь то, которое не заключает в себе никакого конкретного содержания, то есть понятие чистого бытия, решительно в себе ничего не содержащего, ничем не различающегося от понятия ничто и, следовательно, равного ему. Таким образом, рационалистический идеализм приходит к абсолютной логике Гегеля, по которой все существующее является результатом саморазвития этого чистого понятия бытия, равного ничто. Если все имеет подлинную действительность только в своем понятии, то и познающий субъект есть не что иное, как понятие, и в этом отношении не имеет никакого преимущества перед остальным бытием. Таким образом, понятия или идеи, образующие все существующее, не суть идеи мыслящего субъекта (он сам есть только идея) – они суть сами по себе, и все существующее есть, как сказано, результат их саморазвития или, точнее, саморазвития одного понятия – чистого бытия или ничто. Другими словами, все происходит из ничего или все в сущности есть ничто. Все есть чистая мысль, то есть мысль без мыслящего и без мыслимого, акт без действующего и без предмета действия [19]. Здесь мы видим разительный пример того, как прямо противоположные направления сходятся в своих крайних заключениях. В самом деле, последовательный эмпиризм приходит, как мы видели, к подобному же результату – к признанию представления без представляющего и без представляемого, состояний сознания без сознающего и без сознаваемого – короче, явления без сущего – к признанию какого-то безразличного текущего бытия. Разница только в том, что эмпиризм определяет это бытие сенсуалистически, как ощущение или же чувственное представление, панлогизм же – рационалистически, как общее понятие. Но и эта разница только кажущаяся, ибо если все признается ощущением и, с другой стороны, все же признается понятием, то и ощущение и понятие теряют свою определенность, свое характеристическое значение. Ощущение, которое есть все, не есть уже ощущение, и понятие, которое есть все, не есть уже понятие – разница только в словах. И то и другое, лишённые субъекта и объекта, расплываются в безусловную неопределенность, в чистое ничто. Это их сведение к нулю, ими самими совершенное, есть достаточное опровержение этих воззрений в их односторонности. И если такое их саморазрушение происходит (как это несомненно) из логического процесса мысли, выводящего необходимые следствия, заключающиеся уже в исходных точках или в посылках этих воззрений, то, очевидно, заблуждение их состоит в этих самых посылках. Большая посылка эмпирического натурализма утверждает, что истинно-сущее находится во внешнем мире, в природе, и что способ его познания есть внешний опыт. Большая посылка рационалистического идеализма утверждает, что истинно-сущее находится в познающем субъекте, в нашем разуме, и что способ познания его есть чистое рациональное мышление или построение общих понятий. Между тем при последовательном развитии этих начал эмпиризм приходит к отрицанию внешнего мира, природы и внешнего опыта как способа познания истинно-сущего, а рационализм приходит к отрицанию познающего субъекта и чистого мышления как способа познания сущего (поскольку само сущее отрицается). Таким образом, отвергая начала обоих этих направлений или типов философии, мы не нуждаемся ни в каких внешних для них аргументах: они сами себя опровергают, как только приходят к своим последним логическим заключениям, а вместе с ними падает и вся отвлеченная школьная философия, которой они суть два необходимые полюса.

Итак, должно или отказаться вообще от истинного познания и стать на точку зрения безусловного скептицизма [20], или же должно признать, что искомое философии не заключается ни в реальном бытии внешнего мира, ни в идеальном бытии нашего разума, что оно не познается ни путем эмпирии, ни путем чисто рационального мышления. Другими словами, должно признать, что истинно-сущее имеет собственную абсолютную действительность, совершенно независимую от реальности внешнего вещественного мира, так же как и от нашего мышления, а напротив, сообщающую этому миру его реальность, а нашему мышлению – его идеальное содержание. Воззрения, признающие в качестве истинно-сущего такое сверхкосмическое и сверхчеловеческое начало, и притом не в образе только отвлеченного принципа (каким оно является, например, в картезианском и вольфовском деизме), а со всею полнотою его живой действительности, – такие воззрения выходят за пределы школьной философии и рядом с ее двумя типами образуют особенный, третий тип умозерцания, обыкновенно называемый мистицизмом.

Согласно этому воззрению, истина не заключается ни в логической форме познания, ни в эмпирическом его содержании, вообще она не принадлежит к теоретическому знанию в его отдельности или исключительности – такое знание не есть истинное. Знание же истины есть лишь то, которое соответствует воле блага и чувству красоты. Хотя определение истины относится непосредственно к сфере знания, но никак не к ее исключительности (которая уже есть не истина), это определение должно принадлежать знанию, лишь поскольку оно согласуется с другими сферами духовного бытия, иными словами: истинным в настоящем смысле этого слова, то есть самою истиной, может быть только то, что вместе с тем есть благо и красота. Правда, существуют так называемые истины, которые доступны для познавательной способности в ее отдельности или отвлеченности; таковы, с одной стороны, истины чисто формальные, с другой – чисто материальные или эмпирические. Какое-нибудь математическое положение имеет формальную истинность без всякого прямого отношения к воле и чувству, но зато оно лишено само по себе всякой действительности и реального содержания. С другой стороны, какой-нибудь исторический или естественнонаучный факт имеет материальную истинность без всякого отношения к этике или эстетике, но зато он лишен сам по себе всякого разумного смысла. Истины первого рода недействительны, второго – неразумны, первые нуждаются в реализации, вторые – в осмыслении. Настоящая же истина, цельная и живая, сама в себе заключает и свою действительность, и свою разумность и сообщает их всему остальному. Согласно с этим, предмет мистической философии есть не мир явлений, сводимых к нашим ощущениям, и не мир идей, сводимых к нашим мыслям, а живая действительность существ в их внутренних жизненных отношениях; эта философия занимается не внешним порядком явлений, а внутренним порядком существ и их жизни, который определяется их отношением к существу первоначальному. Разумеется, и мистицизм, как всякая философия, движется в идеях и мыслях, но он знает, что эти мысли имеют значение, лишь поскольку относятся к тому, что чрез них мыслится и что уже само не есть мысль, а более мысли. Школьная философия или смешивает сущее с тем или другим видом бытия, то есть представления, или же отрицает самую познаваемость сущего. Мистическая философия, с одной стороны, знает, что всякое бытие есть лишь образ представления сущего, а не само оно; с другой стороны, против скептического утверждения, что человек ничего не может знать, кроме представления, она указывает на то, что человек сам есть более чем представление или бытие и что, таким образом, даже не выходя из самого себя, он может знать о сущем.

Мистицизмом заключается круг возможных философских воззрений, ибо очевидно, что искомое философии может иметь свою действительность или во внешнем мире, то есть в познаваемом объекте как таковом, или же в нас – познающем субъекте как таковом, или, наконец, в себе самом независимо от нас и от внешнего мира – четвертое предположение, очевидно, немислимо. И если два первые воззрения, образующие школьную философию, не могут быть приняты, потому что сами себя уничтожают, то нам



остаётся или вообще отказаться от искания истины, или принять это третье воззрение как основу истинной философии. Если истина, не находящаяся ни во внешнем мире, ни в нас самих, может *eo ipso*\* принадлежать только собственной трансцендентной действительности абсолютного первоначала и если тем не менее, как это заключает скептицизм, мы не можем познавать этой трансцендентной действительности, то это значит, что мы вообще не можем знать истины, и, таким образом, аргументы скептицизма против возможности мистической философии направлены тем самым против всякого искания истины, против всякой философии, а в конце и против всякого знания.

\* тем самым (лат.) – Ред.

Итак, мистическое знание [21] необходимо для философии, так как помимо его она в последовательном эмпиризме и в последовательном рационализме одинаково приходит к абсурду. Но это мистическое знание может быть только основой истинной философии, подобно тому как внешний опыт служит основой философии эмпирической, а логическое мышление – основой рационализма, но само по себе мистическое знание ещё не образует системы истинной или синтетической философии, того, что я назвал цельным знанием или свободной теософией. Эта система по самому понятию своему должна быть свободна от всякой исключительности и односторонности, между тем как мистицизм, в отдельности взятый, может быть и действительно является исключительным, утверждая только одно непосредственное знание, имеющее форму внутренней безусловной уверенности. Разумеется, на такой уверенности и должно основываться истинное знание, но, чтобы быть полным или цельным, оно не должно на этом останавливаться (как это делает исключительный мистицизм): ему необходимо ещё, во-первых, подвергнуться рефлексии разума, получить оправдание логического мышления, а во-вторых, получить подтверждение со стороны эмпирических фактов. Отвергая ложные принципы и нелепые заключения эмпиризма и рационализма, истинная философия должна заключать в себе объективное содержание этих направлений в качестве вторичных, или подчиненных, элементов. Ибо если цельное знание вообще есть синтез философии с теологией и наукой, то, очевидно, этому широкому синтезу должен предшествовать соответствующий ему более тесный синтез в среде самой философии, именно между тремя ее направлениями: мистицизмом, рационализмом и эмпиризмом. Аналогия здесь несомненна: мистицизм соответствует теологии, эмпиризм – положительной науке, а рационализму принадлежит собственно философский, отвлеченный характер, поскольку он ограничивается чистым философским мышлением, тогда как мистицизм ищет опоры в данных религии, а эмпиризм – в данных положительной науки.

В системе цельного знания или свободной теософии взаимное отношение трех философских элементов определяется указанной аналогией. Мистицизм по своему абсолютному характеру имеет первенствующее значение, определяя верховное начало и последнюю цель философского знания; эмпиризм по своему материальному характеру служит внешним базисом и вместе с тем крайним применением или реализацией высших начал, и, наконец, рационалистический, собственно философский элемент по своему преимущественно формальному характеру является как посредство или общая связь всей системы.

Из сказанного ясно, что свободная теософия или цельное знание не есть одно из направлений или типов философии, а должна представлять высшее состояние всей философии как во внутреннем синтезе трех ее главных направлений – мистицизма, рационализма и эмпиризма, так равно и в более общей и широкой связи с теологией и положительной наукой [22]. Повинуясь общему закону исторического

развития, философия проходит через три главные состояния, совершенно соответствующие тем, которые были указаны в первой главе для всей сферы знания (так же как и для других сфер). Первый момент характеризуется исключительным господством мистицизма, удерживающего в скрытом состоянии или слитности рационалистический и эмпирический элементы (что совпадает с общим господством теологии); во втором фазисе эти элементы обособляются, философия распадается на три отдельные направления или типа, стремящиеся к абсолютному самоутверждению и, следовательно, взаимному отрицанию; здесь соответственно общему распадению теоретической сферы на враждебные между собой теологию, отвлеченную философию и положительную науку мы имеем односторонний мистицизм, односторонний рационализм и односторонний эмпиризм. В третьем моменте они приходят к внутреннему свободному синтезу, который ложится в основу общего синтеза трех степеней знания, а затем и вселенского синтеза общечеловеческой жизни. Если единство в сфере знания, определяемое необходимо теологическим или мистическим началом, мы называем вообще теософией (то есть, говоря точнее, знание в своем единстве есть теософия), то высшее синтетическое единство третьего момента (в отличие от несвободного или слитного в первом моменте) характеризуется принятым мною названием свободной теософии или цельного знания.

По общему определению, предмет цельного знания есть истинно-сущее как в нем самом, так и в его отношении к эмпирической действительности субъективного и объективного мира, которых оно есть абсолютное первоначало. Отсюда уже вытекает разделение всей философской системы цельного знания на три органические части. Ибо раз в предмете философии даны два элемента, именно абсолютное первоначало и происходящая из него вторичная действительность, то эти два элемента могут быть мыслимы только в трех отношениях. Во-первых, в непосредственном единстве, во-вторых, в противоположении и, в-третьих, в актуальном различном единстве или синтезе. Таким образом, мы получаем три философские науки: первая рассматривает абсолютное начало в его собственных общих и необходимых (следовательно, априорных) определениях, в которых другое, конечное существование заключается только потенциально – момент непосредственного единства; вторая рассматривает абсолютное начало как производящее или полагающее вне себя конечную действительность – момент распада, и, наконец, третья имеет своим предметом абсолютное начало как воссоединяющее с собою конечный мир в актуальном синтетическом единстве. Это тройственное деление философии, вытекающая из самой ее природы, имеет очень древнее происхождение и в той или другой форме встречается во всех законченных и сколько-нибудь глубоких системах, ибо каждая отдельная система, будучи на самом деле только односторонним проявлением того или другого момента в философском знании, стремится при этом со своей ограниченной точки зрения представлять целую философию [23].

Я удерживаю для трех составных частей свободной теософии старые названия: логика, метафизика и этика; для отличия же их от соответствующих частей других философских систем буду употреблять термины: органическая логика, органическая метафизика и органическая этика [24]. По внутреннему порядку идей изложение системы начинается с логики, к которой мы теперь и должны перейти.

### III. НАЧАЛА ОРГАНИЧЕСКОЙ ЛОГИКИ: характеристика цельного знания. Исходная точка и метод органической логики.

Органическая логика в общем своем характере представляет две различные стороны и должна получить свое ближайшее определение с двух общих точек зрения. Во-первых, она должна рассматриваться по отношению ко всей системе цельного знания или свободной теософии, которой она есть первая часть, и, во-вторых, она должна быть характеризована по отношению ко всякой другой логике, ко всему тому, что носит это название, другими словами, будучи логикой теософической, она должна быть рассмотрена и с точки зрения теософии вообще, и с точки зрения логики вообще.

С первой точки зрения, то есть как теософическое познание, органическая логика характеризуется по следующим семи отношениям: 1) по предмету познания, 2) по цели, 3) по общему материалу, 4) по форме, 5) по деятельному источнику или производящей причине познания (*causa efficiens*), 6) по исходной точке, 7) по методу развития или построения. Как известная, определенная часть теософии органическая логика представляет, с одной стороны, известные родовые черты, определяющие ее общетеософический характер и, следовательно, существенно одинаковые у нее с двумя остальными частями теософии, с другой стороны, она должна иметь специальные особенности, отличающие ее от двух других теософических дисциплин. Из указанных семи отношений первые пять обнимают собою общие признаки цельного знания во всех его частях: предмет, цель, материал, форма и деятельный источник познания существенно одинаковы в теософической логике, метафизике и этике, особенности же этих наук определяются различием их исходных точек и методов развития. Поэтому, рассматривая первые пять отношений, мы будем говорить о роде познания в свободной теософии вообще, без различия ее частей.

Предмет свободной теософии есть истинно-сущее (*to ontws on, das wahrhaft Seiende*) в своем объективном выражении или идее; и в этом отношении она, с одной стороны, решительно отличается от эмпиризма, рационализма и мистицизма в их односторонности, а с другой – заключает в себе все их объективное содержание. Она отличается от эмпиризма, поскольку этот последний вообще полагает настоящим предметом познания не сущее, которое он считает совершенно непознаваемым, а только явления или фактические, в опыте данные, отношения, что, как мы видели в предыдущей главе, при последовательном развитии приводит к внутреннему противоречию. Что касается до одностороннего рационализма, то он признает предметом философии не сущее как идею, а идею саму по себе и приходит к такому же отрицательному результату. Наконец, односторонний мистицизм, хотя и утверждает сущее как предмет истинного познания, но сущее, лишь в его непосредственной субстанциальности доступное только такому же непосредственному чувству или вере, объективное же развитие сущего как идеи мистицизм или игнорирует, или и решительно отрицает, сводя все предметное, идеальное содержание знания к субъективному призраку человеческого ума, что очевидно приводит к отрицанию всякой философии и к безусловному скептицизму. Свободная же теософия, по определению своего предмета признавая вместе с мистицизмом безусловную первичную действительность сущего, выводит из этого признания то, что в нем логически заключается и что игнорируется мистицизмом, а именно, что если сущее имеет действительность безусловную и есть абсолютное, т.е. всецелое, то оно не может исключить никакого содержания, следовательно, ни содержания нашего разумного мышления, ни содержания наших

опытов, а потому свободная теософия, основываясь вместе с мистицизмом на безусловной непосредственной действительности сущего, признает и познает развитие этой действительности в идеях разума и в идеях природы, захватывая таким образом и то, что есть объективного в рационализме и эмпиризме.

Что касается до цели истинной философии, то она совершенно отрицается рационализмом, который считает философское познание само себе целью как высшую форму духовной деятельности. И на самом деле, поскольку философия есть удовлетворение теоретической потребности знания, она есть сама по себе цель. Но сама эта теоретическая потребность есть только частная, одна из многих, а у человека есть общая высшая потребность всецелой или абсолютной жизни, для которой все остальное, а следовательно, и философия может быть только средством. Эта абсолютная вечная жизнь, которая сама по себе есть высшее благо и блаженство, очевидно, возможна, только когда человек не подчинен никаким внешним чуждым ему условиям, не имеет никаких внешних невольных определений, ибо всякое такое определение есть страдание, точно так же как страдание, объективно говоря, есть не что иное, как невольное подчинение чему-нибудь внешнему. Но освободиться от внешности, которая сильнее его, человек может, очевидно, лишь соединяясь внутренне с тем, что само по себе, по самому существу своему, свободно от всякой внешности, заключая в себе все и, следовательно, не имея ничего вне себя, – другими словами, человек может быть действительно свободен только во внутреннем соединении с истинно-сущим, то есть в истинной религии. Это освобождение человека от внешности и от связанных с нею зол и страданий, это соединение с всецело-сущим, или осуществление истинной религии, и есть действительная цель всех нормальных человеческих деятельностей, а следовательно, и истинной философии, которая, таким образом, не подчинена каким-нибудь другим частным деятельностям, а вместе с ними служит одной абсолютной цели. Соединение человека с абсолютным как цель истинного знания признает и мистицизм, но вследствие своего одностороннего понятия об абсолютном он односторонне понимает и соединение с ним, именно как слияние или поглощение, в котором мир исчезает для человека и человек исчезает сам для себя, что сводится логически к совершенному уничтожению, к буддийской нирване. Но уничтожение не есть свобода, не есть блаженство (ибо для свободы и блаженства необходимо существование свободного и блаженного) и, следовательно, не может быть целью. Свобода есть могущество, и истинная цель есть победа и власть над миром внешности. Это признает в известном смысле и эмпиризм, который уже в лице своего родоначальника Бэкона Веруламского видит в знании величайшее средство к могуществу или власти над природой. Но для настоящей, полной свободы человек должен иметь власть не только над природой внешнего мира, но и над своей собственной, а эту внутреннюю власть не может дать то знание, которым ограничивается эмпиризм. Но точно так же достигнуть этой внутренней свободы, или власти над собственной природой, человек, очевидно, не может из самого себя, так как он уже не свободен – это значило бы поднять самому себя за волосы; чтобы быть внутренне свободным, он должен перенести свой центр из своей собственной в другую, высшую природу; абстрактное же возвышение над низшей природой во имя своего я, личного достоинства и т.п. может быть только прыжком кверху, за которым неизбежно следует падение. Итак, цель истинной философии – содействовать в своей сфере, то есть в сфере знания, перемещению центра человеческого бытия из его данной природы в абсолютный, трансцендентный мир, другими словами – внутреннему соединению его с истинно-сущим.

Разумеется, вообще говоря, целью философии может быть только познание истины, но дело в том, что сама эта истина, настоящая всецелая истина, необходимо есть вместе с тем и благо, и красота, и могущество, а потому истинная философия неразрывно связана с настоящим творчеством и с нравственной деятельностью, которые дают человеку победу над низшею природой и власть над нею. В своей отдельности философия не может дать человеку ни блаженства, ни высшего могущества, но истинная философия, то есть цельное знание, каковым является свободная теософия, и не может быть отдельною от других духовных сфер, вместе же с ними она достигает той высшей цели и, как

необходимый член общечеловеческого целого, своим собственным частным развитием и совершенством обуславливает совершенство этого целого, от которого, в свою очередь, сама зависит. Таким образом, хотя начало своего развития свободная теософия может полагать внутри своей теоретической сферы, но совершить это развитие она может только совместно и одновременно с развитием свободной теургии и теократии. Sapienti sat.\*

\* для понимающего достаточно (лат.) – Ред.

Материал цельного знания дается опытом. Обыкновенно разделяют опыт на внешний и внутренний. Но собственно говоря, внешний опыт есть *contradictio in adjecto*. По словесному определению, опыт есть то, что испытывается субъектом, испытывать те, очевидно, он может только то, что так или иначе находится в нем самом, существует для него. И действительно, все, что называется внешним опытом, все, что относится к так называемым внешним предметам, сводится по своему материальному содержанию к нашим ощущениям, то есть к фактам нашего внутреннего сознания, к данным нашей психической жизни; всякое же утверждение внешнего бытия есть уже наше собственное заключение из этих данных, хотя, разумеется, заключение "не дискурсивное или абстрактное, а интуитивное и совершенно непосредственное". Но во всей совокупности данных нашей психической жизни или состояний нашего сознания мы различаем ясно три категории: во-первых, такие состояния сознания, в которых мы чувствуем себя определяемыми чем-то для нас внешним, хотя о самом этом внешнем, как сказано, мы не можем иметь никакого непосредственного познания, а ощущаем только его действие на нас; во-вторых, такие состояния, в которых мы признаем преобладающее проявление нашей собственной природы или которые определяются этой природой, и, наконец, в-третьих, такие явления, в которых мы чувствуем себя определяемыми сущностью иною, чем мы, но не внешнею нам, а, так сказать, еще более внутреннею, более глубокою и центральною, нежели мы сами, – явления, в которых мы чувствуем себя не подчиненными, не стесненными, а, напротив, возвышаемся над собой и получаем внутреннюю свободу. Первого рода явления относятся к так называемому внешнему или физическому опыту, вторые – к внутреннему или психическому в тесном смысле этих терминов, и третьи суть явления мистические.

Эмпирическая философия во всех своих фазах приписывает значение объективной действительности только данным внешнего опыта, отрицая или игнорируя опыт мистический, психические же явления признавая лишь вторичными субъективными видоизменениями явлений физических. Остальные системы школьной философии, вполне признавая самостоятельную действительность внутренних, или психических, явлений, их несводимость к внешнему опыту, решительно отрицают самостоятельность явлений мистических, считая их лишь аномальными, болезненными видоизменениями психической жизни. Что касается до аномальности, то в философии следовало бы быть очень осторожным с этим словом и никогда не забывать его чисто относительного значения. В данном случае если видеть в мистических явлениях только аномальные психические, то почему сами эти психические явления не признавать за аномальные физические? С другой стороны, существовали и существуют религиозные и философские системы, которые весь физический и весь психический мир признают за аномальное видоизменение мистического бытия, за отпадение от него. Очевидно, все это совершенно субъективно и лишено положительного философского значения. Более серьезно господствующее в современной науке общее стремление сводить явления одного рода к другому, и притом явления более центральные и глубокие – к поверхностным, периферическим, – сводить богов к человеку, человека к животному, а животное к машине, – другими словами, выводить полное, богатое содержанием и силами бытие из бытия скудного, немощного и пустого. Это стремление совершенно необходимо в настоящей стадии умственного развития, и потому его можно встретить не только в науке, но даже и там, где его трудно

было бы предполагать; тем не менее оно должно остаться только стремлением, ибо действительное его осуществление, действительное сведение плюса к минусу логически невозможно, так как противоречит основной аксиоме *ex nihilo nihil*. Если, например, явления органической жизни, заключающие в себе все основные элементы и формы бытия неорганического, обладают еще сверх того некоторым новым содержанием, некоторыми характеристическими особенностями, которые именно и делают их органическими, то это новое содержание, очевидно, не может уже быть выведено из неорганического бытия, в котором его нет, и, следовательно, организм как такой не может быть сведен к механизму. Ввиду этого современные ученые просто игнорируют особенный, специфический характер того или другого класса явлений, и тогда уже им открывается полный простор для всяких редуций и дедукций. Игнорируя собственную жизнь в организме и самосознание в человеке, разумеется, ничего не стоит свести их к простой машине, но зато и самый этот прием со всеми своими результатами ровно ничего не стоит и может обманывать только детей или людей с предвзятыми идеями. Тем не менее это стремление современной науки, ложное в своей исключительности, имеет в известном смысле не только историческое, но и общее философское оправдание. Оно право, во-первых, поскольку утверждает существенное единство и внутреннюю связь всех форм бытия, и заблуждение его состоит только в том, что оно ищет этого единства и этой связи не в общем абсолютном центре всякого бытия, а в одной из сфер этого бытия, и притом в самой низшей и поверхностной сфере; другими словами, заблуждение заключается здесь в смешении единства периферического с единством центральным. Во-вторых, указанное стремление право, даже и утверждая зависимость высших сфер бытия от низших, но неверно относит эту зависимость к самому существованию, полагая, что высшие сущности не имеют бытия по себе и для себя, а получают его лишь от низших существ, тогда как поистине зависимость здесь относится лишь к проявлению, то есть к бытию для другого. Но мы не можем пока говорить более подробно об этом предмете и потому возвращаемся к вопросу о действительности мистических явлений. Признание этой действительности, как и всякой другой, может основываться исключительно на опыте. Опыт же этот дается целой историей человечества, его находим мы во все века и у всех народов – правда, не у всех людей лично, но в вопросе о действительности известных явлений число их субъектов, очевидно, безразлично. Количественная точка зрения привела бы здесь к удивительным заключениям. Если бы большинство человечества состояло из слепорожденных, то свет был бы галлюцинацией и зрячие – фантастами. Среди огромной массы неорганического мира живые существа являются ничтожным меньшинством, а среди них такое же ничтожное меньшинство составляют существа самосознательные; и те, кто не отрицает жизнь и дух на этом статистическом основании, не должны отрицать и мистических явлений. Все великое у нас есть исключение, и редкость алмазов только увеличивает их цену. Впрочем, я бы никогда не кончил, если бы захотел указывать все нелогичности в ходячих аргументах против мистики. Даже тот из этих аргументов, который обыкновенно употребляется людьми мыслящими, ниже всякой критики, представляя очевидное *metabasis eis allo genos*.\* Он сводится именно к утверждению невозможности мистических явлений *a priori*: они невозможны, следовательно, их нет. Но чисто априорный вопрос о возможности, то есть мыслимости, может относиться только к понятиям и суждениям, а никак не к явлениям как таким. Под явлением разумеется нечто опытное, эмпирически данное, то есть испытываемое субъектом, его фактическое состояние. Поэтому можно спрашивать, существует ли известное явление или нет, действительно оно или нет, то есть испытывается ли оно субъектом, имеет ли он такое фактическое состояние или нет, вопрос же о возможности здесь, очевидно, ни при чем. "Невозможное явление", "немыслимый факт" – это просто бессмыслица, деревянное железо. Это, конечно, не так с точки зрения гегельянства, для которого действительность покрывается мыслимостью. Но гегелевская точка зрения в своей исключительности осуждена уже историей мысли, и опираться на нее – значит делать *petitio principii*\*\* Что касается до свободной теософии, то, свободная прежде всего от предвзятых идей и произвольных отрицаний, она воспринимает одинаково действительность всех трех главных родов явлений; но разумеется, вследствие их характеристической особенности они не имеют для нее одинакового значения, находясь между собой в известном иерархическом подчинении по отношению к общему абсолютному центру. Явления мистические, как наиболее центральные и глубокие, имеют важность первостепенную и основную, за ними следуют явления психические и, наконец, как самые поверхностные и несамостоятельные – явления физические. Сфера физического бытия, как внешнее, периферическое единство и, следовательно, крайняя реализация

сущего, и сфера психическая, как внутреннее посредство между центром и периферией, безусловно необходимы для полноты абсолютного бытия, и через признание этой необходимости свободная теософия избегает сентиментальной скудости одностороннего мистицизма, для которого *Natur ist Sunde, Gest ist Teufel*\*\*\* и который, не имея под собой никакой твердой почвы, вечно кружится в своем субъективном чувстве, тогда как истинный теософический мистицизм, основываясь на божественном начале, стремится провести его во все человеческие и природные вещи, не уничтожая, а интегрируя и дух и материю.

\* переход в другой род (греч.) – логическая ошибка, разновидность так называемой подмены тезиса – Ред.

\*\* предвосхищение основания (лат.) – логическая ошибка, заключающаяся в скрытом допущении недоказанной предпосылки для доказательства – Ред.

\*\*\* природа – грех, душа – дьявол (нем.) – Ред.

Итак, материал истинной философии как цельного знания дается всей совокупностью явлений как мистических, так равно психических и физических. Но познания всех этих явлений в их непосредственной частности еще не образуют никакой философии – они должны получить форму всеобщей, цельной истины, сосредоточиться в универсальных идеях. Это сосредоточение частных опытных знаний, это собрание отдельных лучей опыта в фокус идеи не может быть плодом абстракции, ибо тогда в философии было бы меньше содержания, чем в опыте, и она не имела бы *raison d'être*\* как самостоятельная деятельность. Разумеется, отвлеченные понятия необходимы для философии, как и для всякого познания, но только как средства, как сокращенные значки, как схемы опыта – они относятся к нему, как планы и карты к действительным местностям и странам. Но отвлеченное понятие по самому определению своему не может идти дальше того, от чего оно отвлечено, не может превращать случайные и частные факты в необходимые, универсальные истины или идеи. Если частные явления сами по себе не представляют нам универсальных истин или идей, то эти последние, хотя материально связанные с явлениями, должны формально от них различаться, иметь свое собственное, независимое от явлений бытие, и, следовательно, для познания их необходима особенная форма мыслительной деятельности, которую мы вместе со многими прежними философами назовем умственным созерцанием или интуицией (*intellectuelle Anschauung, intuition*) и которая составляет настоящую первичную форму цельного знания. Вследствие материальной связи явлений с идеями умственное созерцание этих последних всегда предполагает чувственное восприятие первых – ни то, ни другое не существует в отдельности, и различие во всех областях нашего знания только количественное или степенное, смотря по тому, преобладает ли феноменальный опыт или же идеальное созерцание. Что касается до третьей формы познания – отвлеченного мышления, то она, как сказано, не имеет никакого положительного содержания, но тем не менее ей принадлежит особенное, хотя чисто отрицательное значение как границе или переходу между чувственным восприятием и умственным созерцанием. Во всех общих, отвлеченных понятиях содержится отрицание всех входящих в объем его явлений в их частной непосредственной индивидуальности и вместе с тем утверждение их в каком-то новом единстве и новом содержании, которого, однако, отвлеченное понятие, оставаясь чисто отрицательным, не дает само, а только указывает, – всякое общее понятие есть отрицание явления и указание идеи. Так, например: в общем понятии "человек", во-первых, заключается отрицание частной индивидуальности, того или другого человека в отдельности, а во-вторых, утверждение их всех в некотором новом, высшем единстве, которое всех их обнимает, но вместе с тем имеет свою особенную, независимую от них объективность; но самой этой объективности, самого содержания высшего единства, или самой положительной идеи человека, общее понятие о нем, очевидно, не дает. Отсюда ясно, что отвлеченное мышление есть переходное состояние человеческого ума, когда он достаточно силен, чтобы освободиться от власти чувственного восприятия и отрицательно отнестись к

нему, но еще не в состоянии овладеть идеей во всей полноте и цельности ее действительного объективного бытия, внутренне и существенно с нею соединиться, а может только касаться ее поверхности, скользить по ее внешним формам. Плодом такого отношения является не живой образ и подобие сущей идеи, а только тень ее, обозначающая ее внешние границы и очертания, но без полноты форм, сил и цветов. Легко видеть отсюда, что отвлеченное мышление, лишенное всякого собственного содержания, должно служить или аббревиатурой чувственного восприятия, или отражением умственного созерцания, поскольку образующие его общие понятия могут утверждаться или как схемы явлений, или как тени идей, закрепленные словами. Вследствие отсутствия собственного содержания у отвлеченных понятий они часто смешиваются с идеями. На этом смещении основан, между прочим, знаменитый в схоластике спор реалистов и номиналистов. Обе стороны были в сущности правы. Номиналисты, утверждавшие *universalia post rem*,\*\* разумели первоначально под *universalia* общие понятия и в этом смысле справедливо доказывали их несамостоятельность и вторичное значение как только *nomina* или *voces*. С другой стороны, реалисты, утверждавшие *universalia ante rem*,\*\*\* разумели под ними настоящие идеи и основательно доказывали их первичность. Но так как обе стороны плохо различали эти два значения слова "*universalia*" или, во всяком случае, не определяли этого различия с достаточной точностью, то между ними и должны были возникнуть бесконечные споры.

\* право на существование (фр.) – Ред.

\*\* универсалии (т.е. общие понятия) после вещи (лат.) – Ред.

\*\*\* универсалии ранее вещи (лат.) – Ред.

Существование идеальной интуиции вообще, несомненно, доказывается фактом художественного творчества. В самом деле, те идеальные образы, которые воплощаются художником в его произведениях, не суть, во-первых, ни простое воспроизведение наблюдаемых явлений в их частной и случайной действительности, ни, во-вторых, отвлеченные от этой действительности общие понятия. Как наблюдение, так и отвлечение или обобщение необходимы для разработки художественных идей, но не для их создания, иначе всякий наблюдательный и размышляющий человек, всякий ученый и мыслитель мог бы быть истинным художником, чего на самом деле нет. Все сколько-нибудь знакомые с процессом художественного творчества хорошо знают, что художественные идеи и образы не суть сложные продукты наблюдения и рефлексии, а являются умственному взору в своей внутренней целостности и работа художника сводится только к их развитию и воплощению в материальных подробностях. Всякому известно, что отвлеченная рассудочность, так же как и рабское подражание действительности, суть одинаково недостатки в художественном произведении; всякому известно, что для истинно художественного образа или типа безусловно необходимо внутреннее соединение совершенной индивидуальности с совершенной общностью, или универсальностью, а такое соединение и составляет существенный признак или определение настоящей умозерцаемой идеи в отличие от отвлеченного понятия, которому принадлежит только общность, и от частного явления, которому принадлежит только индивидуальность. Если, таким образом, предметом искусства не может быть ни частное явление, доступное внешнему наблюдению, ни общее понятие, производимое рефлексией, то этим предметом может быть только цельная идея, открытая умственному созерцанию, или интуиция.

Но раз умственное созерцание идей существует, то спрашивается: должно ли оно ограничиваться искусством или же служить основной формой и истинной философией? Если школьная философия в двух своих видах, опираясь или на внешнее наблюдение, или на отвлеченное мышление, чуждается



всякой интуиции и более близка к математике, чем к искусству, то философия как цельное знание, предмет которого лежит за пределами как наблюдаемых явлений, так и отвлеченно мыслимых понятий, может основываться только на умственном созерцании как первичной форме истинного познания и в этом отношении представляет существенную близость с искусством. Основное же различие их заключается в том, что искусство имеет своим предметом те или другие идеи в отдельности, независимо от их отношения ко всему остальному, философия же имеет своим предметом не ту или другую идею, а весь идеальный космос, то есть общую совокупность идей в их внутреннем отношении или взаимодействии, как объективное выражение истинно-сущего. Но так как идеальный мир во всей его действительности может быть доступен только бесконечному или абсолютному познанию, то философия должна ограничиться известными центральными идеями, предоставляя идеальную периферию искусству, которое и воспроизводит ее по частям. Но чем центральнее, чем глубже и универсальнее идея, тем менее возможно ее непосредственное созерцание для человека в его теперешнем эксцентричном или периферическом состоянии, поэтому философская интуиция значительно уступает в яркости и интенсивности интуиции художественной, превосходя ее универсальностью содержания. Далее, так как действительная связь между идеями или цельность идеального космоса определяется его абсолютным центром, то и непосредственное созерцание этой связи и цельности доступно только взору, находящемуся в том центре; для человеческого же ума возможно только вторичное, рефлексивное, чисто логическое познание трансцендентных отношений, то есть познание их в такой общей форме, которая, будучи одинакова для всего существующего, может быть снята или отвлечена от каких бы то ни было данных. Другими словами, мы можем познавать трансцендентные отношения только по аналогии с имманентными, можем познавать в первых только то, что у них есть общего с последними, и, таким образом, хотя основное идеальное содержание истинного философского познания дается необходимо лишь умозерцанием идей, но приведение этого содержания в одно целое или воспроизведение идеального космоса возможно для нашей философии только по самой общей, чисто логической схеме; образующие элементы философии суть умозерцаемые идеи, и в этом она одинакова с искусством, но общая связь этих идей осуществляется отвлеченным мышлением – сама философия как система есть чисто логическое построение, и в этом ее отличие.

Но, полагая умственное созерцание как основную форму истинного познания, мы возбуждаем новый вопрос. Так как умственное созерцание или непосредственное познание идей не есть для человека состояние обычное и вместе с тем нисколько не зависит от его воли, ибо не всякому и не всегда дается пища богов, то спрашивается: какая деятельная причина приводит человека в возможность созерцать сущие идеи? Сами из себя а priori мы, очевидно, не можем получить никакого действительного познания о чем-нибудь другом. Если действительное наше познание о внешних явлениях зависит от действия на нас внешних существ или вещей, то также и действительное познание или умственное созерцание трансцендентных идей должно зависеть от внутреннего действия на нас существ идеальных, или трансцендентных. Дело в том, что ни явления, ни идеи не могут существовать сами по себе, а также и не могут быть чисто субъективными определениями нашего существа (ибо тогда не будет определяющего): и те и другие, следовательно, имеют своих собственных субъектов, и действие этих субъектов производит в нас как чувственное познание явлений, так и умственное познание идей. Эмпиризм, стремясь к объективному познанию явлений помимо существ, им подлежащих, приходит к субъективному призраку; отвлеченный, на рационализме основанный идеализм, утверждая идеи сами по себе, без идеальных существ, получает вместо настоящих идей только общие, отвлеченные понятия, которые затем оказываются субъективными мыслями. Объективная же действительность как идей, так и явлений может быть утверждена лишь при различении сущего (и сущих) самого по себе от его идеальных и реальных форм: как проявления особенных существ, и идеи и явления, так сказать, закрепляются и становятся объективными. Действие на нас идеальных существ, производящее в нас умозерцательное познание (и творчество) их идеальных форм или идей, называется вдохновением. Это действие выводит нас из обыкновенного нашего натурального центра, поднимает нас на высшую сферу, производя, таким образом, экстаз. Итак, вообще говоря, действующее или непосредственно определяющее начало истинно

философского познания есть вдохновение. Без оснований на вдохновении интуиции невозможна, правда, никакая объективная деятельность и никакое объективное познание; но есть разница в степенях, и для философии как цельного знания интуиции и вдохновение имеют, очевидно, гораздо большее значение, чем, например, для математики.

Резюмируя сказанное, мы находим, что свободная теософия вообще есть знание, имеющее предметом истинно-сущее в его объективном проявлении, целью – внутреннее соединение человека с истинно-сущим, материалом – данные человеческого опыта во всех его видах, а именно, во-первых, опыта мистического, затем внутреннего, или психического, и, наконец, внешнего, или физического; основной формой своей имеющее умственное созерцание или интуицию идей, связанную в общую систему посредством чисто логического, или отвлеченного, мышления, и, наконец, деятельным источником, или производящею причиной – вдохновение, то есть действие высших, идеальных существ на человеческий дух.

Таков род познания, определяющий свободную теософию вообще как систему истинной философии. Поскольку здесь из одного мистического центра идущий синтез обнимает в своем иерархическом, раздельном единстве все познавательные элементы, которые в других системах и направлениях философии развиваются в их частности и односторонности, то такой род познания по справедливости может быть назван цельным знанием. Вне его возможны только эти или отдельные односторонности, или механическое их сопоставление, или, наконец, бесплодный эклектизм, пытающийся описать окружность без центра и радиуса. Действительное значение цельного знания, возведенного в систему, как и действительное значение чего бы то ни было, может быть показано только на самом деле, то есть реализацией этой системы. Но существуют мнения, которые заранее не хотят допустить такой реализации, утверждая невозможность цельного знания. Это последнее прежде всего имеет притязание быть познанием о существе вещей, о том, что есть, а не кажется только; но именно это и признается невозможным со стороны скептицизма. Скептицизм же этот является как в общем ходячем мнении, так равно и в формулах школьной философии.

Что касается до первого, популярного скептицизма, то он сводится к утверждению, что мы по ограниченности нашего ума не можем иметь никакого верного познания о существе вещей, следовательно, никакого центрального и никакого цельного познания: *in's Innre der Natur dringt kein erschaffner Geist.\** Но откуда мы можем знать, что ум человеческий ограничен? Очевидно, или из опыта, или а priori. Опыт же тут может быть или личный, или исторический. Но личный опыт в данном случае, очевидно, может иметь только личное и применение. Поэтому более рассудительные из популярных скептиков, умалчивая о личном опыте, ссылаются прямо на историю. "Исторический опыт доказал, что ум человеческий не способен ни к какому верному познанию о существе вещей, ни к какой действительной метафизике" [25]. Пусть так! Но всякий опыт относится к известному ряду явлений в известное данное время и никак не может иметь безусловно всеобщего значения. Таким образом, основываясь на историческом опыте, мы могли бы, пожалуй, утверждать, что ум человеческий в своем прошедшем развитии и до настоящей минуты не имел успеха в изыскании метафизической истины. Но так как мы решительно не знаем, в каком отношении прожитое уже человечеством время находится ко времени, для него предстоящему, то заключение от неудачи в прошедшем к безусловной неспособности может в настоящем случае оказаться столь же неосновательным, как если бы мы, видя трехмесячного ребенка, стали утверждать, что он совершенно не способен говорить, потому что до сих пор не мог произнести ни слова. Так как нам совершенно ничего не известно об относительном возрасте человечества, то мы не имеем права отрицать, что его предполагаемая неспособность к метафизическому

познанию может быть того же рода, как неспособность говорить у трехмесячного ребенка. Но раз мы должны допустить, что в некоторой фазе развития человечества, в каком-нибудь неопределенном будущем оно может быть способно к метафизическому познанию, то как можем мы быть уверены, что это будущее уже не наступает в данную минуту? Таким образом, на основании исторического опыта мы не можем утверждать решительно ничего достоверного относительно способности или неспособности человеческого ума к метафизике. Или, может быть, эта неспособность, эта ограниченность человеческого ума выводится не из опыта, а должна быть признана как присущая самой его природе, лежащая в его внутренней сущности и потому безусловно необходимая? Но такое утверждение уже предполагает, что нам известна сущность человеческого ума, ибо иначе мы не можем знать, что свойственно ему по существу, – предполагает, следовательно, познание о некоторой сущности, то есть метафизическое познание. Таким образом, здесь на некотором метафизическом познании основывается отрицание всякой метафизики и аргумент сам себя уничтожает.

\* сотворенный дух не может проникнуть в глубь природы (нем.) – Ред.

Переходя теперь к более строгому, школьному скептицизму, легко видеть, что он должен представиться в трех видах, смотря по тому, берется ли за исходную точку предмет познания, то есть в данном случае истинно-сущее как абсолютное начало, или же познающий субъект, или, наконец, природа самого познания в его действительности. Во всех этих трех видах, как будет сейчас показано, скептицизм аргументирует на основании известных предвзятых идей, или *petitiones principii*, и является, таким образом, не более как предрассудком.

Первый вид скептического аргумента сводится к утверждению, что предполагаемый предмет всякой метафизики есть *Ding an sich*, или сущее по себе, есть нечто по природе своей непознаваемое, так как мы, очевидно, можем познавать только явление, то есть то, что нам является, существует относительно нас или для нас как другого, а не сущее само в себе. Это утверждение основывается, очевидно, на том предположении, что сущее по себе, или *Ding an sich*, не может быть вместе с тем и явлением, то есть существовать для другого. Между тем это есть только предвзятая идея. Чтобы утверждать неявляемость и, следовательно, непознаваемость истинно-сущего, необходимо иметь некоторое определенное понятие о нем, и если невозможно овладеть его положительной идеей прежде действительного познания о нем, то есть прежде определенной и полной метафизической системы, то во всяком случае возможно и должно дать ему предварительно некоторое общее, относительное определение, характеризующее его не в нем самом, а только по отношению к тому, что мы уже знаем, что дано нам в нашем опыте, то есть по отношению к настоящему феноменальному бытию. И здесь мы должны дать истинно-сущему двойное определение. Во-первых, мы определяем его как то, что не есть настоящее феноменальное бытие. Это очевидно само собою. Но это не есть выражает не безусловную противоположность, а только различие или частную противоположность (в том смысле, как мы можем сказать, например, что животное не есть растение). В самом деле, различая метафизическое существо от данного феноменального бытия, мы должны тем не менее допустить между ними некоторое необходимое соотношение и сказать, во-вторых, что истинно-сущее есть абсолютная основа всякого феноменального бытия. Ибо самое понятие этого последнего предполагает, что оно не содержит в себе своей подлинной основы (так как оно было бы тогда не явлением, а сущностью) и, следовательно, имеет эту подлинную основу в чем-нибудь другом, что уже не есть явление или видимость, а истинно-сущее. Но если метафизическое существо определяется как абсолютная основа всех явлений, то оно уже не может пониматься как сущее в себе или о себе исключительно (*Ding an sich* Канта), как нечто абсолютно простое и безразличное – за ним уже утверждается некоторое отношение к другому, и притом отношение определенное и сложное; ибо если

мы не хотим рассуждать о пустых отвлеченных понятиях, то не должны разуместь метафизическое существо как только общую основу феноменального бытия *in abstracto*: мы должны рассматривать его как действительную основу действительных явлений во всем их бесконечном разнообразии; другими словами, истинно-сущее должно содержать в себе положительное начало всех особенных форм и свойств нашего действительного мира, оно должно обладать в превосходной степени всей его полнотой и реальностью. Таким образом, по самому общему определению метафизического существа оно не может быть только простым и безразличным *Ding an sich*, но как действительная основа или положительное начало всех явлений должно известным образом заключать в себе все относительные формы и реальности нашего действительного мира и еще неопределенное множество других форм и реальностей (ибо наш феноменальный мир не есть что-нибудь законченное: постоянно возникают новые явления, действительное начало которых должно лежать в метафизической сфере). А если так, то между известным нам феноменальным миром и миром метафизическим как его подлинной основой должно быть определенное соответствие, на чем и утверждается возможность метафизического познания.

Когда говорят, что мы можем познавать только явления, и никак не сущие в себе, то предполагают между тем и другим безусловную отдельность, не допускающую никакого общения. Но именно это предположение не только лишено всякого основания, но и совершенно нелепо. Явление есть явление чего-нибудь, но чего же оно может быть явлением, как не сущего в себе? Ибо все есть или в себе, или в другом – сущее или явление. Очевидно, что мы можем вообще знать только то, что обнаруживается или является для нас как другого, одним словом, то, что есть явление, – быть явлением и быть познаваемым значит одно и то же, – но именно поскольку явление есть не что иное, как обнаружение, или познаваемость, сущего в себе, то, познавая явление, мы тем самым имеем некоторое познание этого сущего, обнаруживающегося в явлении. Совершенно очевидно, что наше познание не может содержать это сущее в самом его подлинном бытии или материально, так же как изображение в зеркале не содержит в себе материально изображаемого предмета, ибо тогда они были бы тождественны и не было бы уже изображения. Но как этот образ в зеркале тем не менее дает нам истинное представление о самом предмете, поскольку он может быть отражен, то есть в его форме, так точно и наше познание, хотя не может обнимать метафизическое существо в его внутренней действительности или субъективном содержании, тем не менее может и должно быть адекватным отражением этого существа в его форме, или субъективном содержании, которое и есть не что иное, как обнаружение или бытие для другого той внутренней сущности, недоступной в себе самой. Таким образом, утверждение, что мы познаем только явления, в указанном смысле более чем верно – оно есть тождество и значит только, что мы познаем познаваемое и что познаваемость или объективное бытие существа, его бытие для другого не есть то же, что его субъективное бытие в себе самом. – Понятие явления как обнаружения или видимости предполагает два термина: существо являющееся и другое, для которого или которому оно является, и очевидно, что по их взаимному отношению явление может быть более или менее прямым выражением являющегося, но во всяком случае оно есть отношение, бытие для другого. Эти замечания позволяют нам дать возможно точное логическое определение того, что называется сущим в себе (*an sich*) и явлением. Под явлением я разумею познаваемость существа, его предметность или бытие для другого; под сущим в себе или о себе разумею то же самое существо, поскольку оно не относится к другому, то есть в его собственной подлежательной действительности. Отсюда прямо вытекает соотносительность этих категорий и совершенная невозможность приписывать одну из них метафизической сущности исключительно, а другую – столь же исключительно миру нашего действительного опыта, отделяя, таким образом, эти две области и делая одну безусловно недоступной для другой. Отсюда же следует, что различие между нашим обыкновенным познанием и познанием метафизическим может быть только относительное или степенное. Если бы наше обыкновенное познание могло относиться только к явлениям как таким, исключая всякую связь с являющимся, и метафизическое познание было бы познанием сущего в себе как такового, то есть непосредственно, исключая всякое явление или обнаружение, тогда между ними действительно не было бы ничего общего. Но так как непосредственное познание сущего, то есть его познание помимо его познаваемости, или предметности, есть очевидная нелепость и так как, с другой

стороны, во всяком познании явления мы познаем более или менее являющееся существо, ибо в противном случае явление существовало бы само по себе, что также нелепо, то отсюда следует, что всякое действительное познание, как физическое, так и метафизическое, есть, материально говоря, познание сущего в его явлениях, и разница может заключаться только в том, что иные явления представляют более близкое и совершенное обнаружение сущего, чем другие. Если же нужно указать определенное различие между познанием физическим и метафизическим, то мы скажем, что это последнее имеет в виду сущее в его прямом и цельном обнаружении, тогда как физические наши знания имеют дело только с частными и вторичными явлениями сущего (точный смысл этих терминов будет нам вполне ясен только впоследствии).

Второй вид скептического аргумента, исходящий из познающего субъекта, сводится к утверждению, что наш ум как познающий подлежит известным необходимым формам и категориям, из которых он не может выйти и, следовательно, никогда не может достигнуть познания о самом сущем, независимом от тех субъективных форм и категорий нашего ума. Здесь мы опять находим недоразумение и предвзятое мнение. Что все наше внешнее познание, все, что дано в нашем физическом опыте, следовательно, весь наш физический мир определяется формами и категориями познающего субъекта – это великая и неопровержимая истина. Что наше пространство и время (не говоря уже о категориях нашего рассудка) в своей данной действительности принадлежат познающему субъекту, а не вещам вне его – это истина столь же несомненная, сколько и важная, как мы впоследствии убедимся, и ясное развитие этих истин составляет вечную заслугу основанного Кантом идеализма. Но что указанные формы по самой природе своей, *ipso genere* субъективны, то есть что наше пространство и время и категории нашего рассудка не могут иметь ничего себе соответствующего за пределами нашего субъекта и его познания, – такое утверждение не только не доказано, но ни Кант, ни его последователи даже не пытались его доказать по очевидной невозможности это сделать, тогда как противное предположение более чем вероятно; что метафизическая существенность не определяется нашим актуальным пространством и нашим актуальным временем – это очевидно; но подлежит ли она или нет этим и другим формам вообще, то есть имеет ли она в себе что-нибудь им соответствующее или нет, – это совершенно другой вопрос; и мы видели, что самое общее определение метафизического существа требует допустить, что оно известным образом обладает всеми относительными формами нашего мира. Во всяком случае как только нельзя доказать, что формы нашего познания субъективны безусловно, то есть по самой своей природе, то общая возможность метафизического познания со стороны субъекта является допущенной.

Третий вид скептического аргумента утверждает, что так как все действительное содержание нашего познания сводится к нашим представлениям или к состояниям нашего сознания, а метафизическая сущность не может быть нашим представлением, то, следовательно, она для нас непознаваема. Не подлежит никакому сомнению, что мы можем познавать только в своих собственных представлениях или состояниях нашего сознания; но как показано в предыдущей главе, эти наши представления не могут быть сами по себе – они предполагают кроме своего субъекта еще определяющую объективную причину и суть сами не что иное, как только познаваемость этой причины. С другой стороны, должно заметить, что так как всякое явление есть бытие существа для другого или представление этого существа другим, то утверждение, что метафизическое существо не может стать представлением или состоянием сознания другого, равносильно утверждению, что оно вообще не может проявляться или обнаруживаться, то есть становиться для другого. Но это, во-первых, противоречит самому определению метафизического существа, а во-вторых, так как явление вообще не может быть само по себе, но необходимо есть явление сущего, то утверждать непроявляемость сущего – значит просто отрицать самое бытие явлений, что уже совершенно нелепо.

Из всего предыдущего следует, что истинно-сущее не есть исключительная, простая и безразличная субстанция, но что оно обладает всеми силами действительного и полного бытия; что явления не могут быть отделены от сущего и что оно в них более или менее познается; что субъективное бытие наших познавательных форм не мешает им соответствовать независимым реальностям за пределами познающего субъекта; что, наконец, если все элементы нашего познания суть представления или образы, то ими представляется или изображается сущее, а, следовательно, через них оно и может познаваться. А все это сводится к тому, что познание об истинно-сущем или о существе вещей как со стороны познаваемого предмета, так и со стороны познающего субъекта, а равно и по природе самого познания должно быть признано возможным, что и требовалось показать.

Устранив предрассудки скептицизма и тем показав общую возможность цельного знания в качестве метафизического познания о существе вещей, возвращаемся к прерванной нити нашего изложения. Определяя в начале настоящей главы предмет, цель, материал, форму и деятельный источник познания в свободной теософии, мы не говорили *explicite* об органической логике, так как в указанных пяти отношениях нет никакого существенного различия между отдельными частями свободной теософии. Переходя теперь к специальной характеристике органической логики, мы должны для определения ее как такой, то есть в ее логическом характере, прежде всего рассмотреть другие существующие виды наукообразной логики. В самом общем определении логика *in genere* есть наука, или учение, о мышлении, и видовые различия зависят от того, с какой стороны берется мышление и как оно понимается. Можно брать мышление исключительно как нечто данное, как субъективный процесс и описывать его общие приемы без всякого отношения к какому бы то ни было содержанию. Так относится к мышлению элементарная логика, обыкновенно называемая формальной. Она обращает внимание исключительно на данные общие формы мыслительного процесса в их отвлеченности (понятия, суждения, умозаключения как такие), все же мыслимое, то есть всякое содержание понятий, суждений и умозаключений, является в ней только *exempli gratia*.<sup>\*</sup> Это есть грамматика мышления и может иметь значение только педагогическое. Как чисто описательная дисциплина, эта логика не имеет ничего общего с философией, и потому нам нет надобности на ней останавливаться.

\* к примеру (лат.) – Ред.

Логика философская занимается не процессом мышления в его общих субъективных формах как эмпирически данных, а объективным характером этого мышления как познающего. Вопрос о познании есть, очевидно, вопрос об отношении познающего к познаваемому, или, говоря определеннее, об отношении субъективных форм нашего ума к независимой от них действительности, которая через них познается. Здесь мы прежде всего встречаем логику критическую, которая принимает эти два коренные фактора нашего познания как безусловно самостоятельные относительно друг друга, без всякой внутренней необходимой связи между собою. Для Канта познавательные категории нашего ума имеют исключительно априорный характер и суть сами по себе только пустые субъективные формы, лишенные всякого объективного содержания и реальности, а, с другой стороны, действительное содержание нашего познания, данное в чувственном восприятии, имеет исключительно эмпирический характер, лишено всякой общности и необходимости. Настоящее объективное познание, которое не может быть сведено ни к пустой форме, ни к случайному эмпирическому факту, очевидно, должно состоять в синтезе этих двух элементов, должно соединять реальность чувственного восприятия с всеобщностью и необходимостью априорной формы. Но именно такой синтез и невозможен с точки зрения критической логики, которая утверждает оба фактора познания в безусловной отдельности и отвлеченности, не допускающей между

ними ничего общего. В самом деле, при таком безусловном противоположении априорного и эмпирического элемента между ними невозможно допустить ничего третьего, следовательно, требуемая связь должна сама иметь или чисто эмпирический, или чисто априорный характер, но в первом случае она лишена всеобщности и необходимости и, следовательно, не может сообщить познанию характера объективной истины, во втором же случае она есть только субъективная форма, не могущая дать познанию объективной реальности. Таким образом, критическая логика не дает нам возможности познания – оно невозможно при взаимной независимости двух его коренных факторов. Итак, остается допустить зависимость между ними. И во-первых, можно утверждать, что эмпирическое содержание нашего познания зависит от априорных форм. Это утверждение образует логику рационализма, последовательно развитую Гегелем. Гегель утверждает, во-первых, что всякая данная действительность безусловно определяется логическими категориями, а, во-вторых, что сами эти категории суть диалектическое саморазвитие понятия как такого или чистого понятия самого по себе. Но понятие само по себе, без определенного содержания, есть пустое слово, и саморазвитие такого понятия было бы постоянным творчеством из ничего. Вследствие этого логика Гегеля, при всей глубокой формальной истинности частных своих дедукций и переходов, в целом лишена всякого реального значения, всякого действительного содержания, есть мышление, в котором ничего не мыслится. Если же мы сделаем обратное предположение и допустим, что формы нашего познания безусловно определяются эмпирическим содержанием, что все наше познание есть только обобщение данных опыта, то, конечно, мы выиграем реальность, но зато потеряем всеобщий и необходимый характер познания. В самом деле, основанная на этом предположении логика эмпиризма последовательно доходит до отрицания всеобщности и необходимости даже математических аксиом. Таким образом, ни логика рационализма, ни логика эмпиризма не освобождают нас от дилеммы, к которой приходит логика критическая: или пустые логические формы без всякого реального содержания, или случайные эмпирические данные без всякой объективной истинности. А между тем для школьной философии, допускающей только два фактора нашего познания, не остается никакого другого возможного исхода. Очевидно в самом деле, что раз допущены эти два фактора познания, то они или независимы друг от друга, как это принимает логика критическая, или же эмпирический фактор определяется логическим, согласно логике рационализма, или, наконец, логический фактор зависит от эмпирического, как это признает логика эмпиризма. "Kritik der reinen Vernunft" Канта, "Die Wissenschaft der Logik" Гегеля и "System of Logic"\* Милля – вот три канонические книги, между которыми должна выбирать школьная философия в области логики. Итак, если два общепризнанные фактора нашего познания, в какое бы взаимное отношение мы их ни ставили, не могут дать этому познанию совместного характера объективной истинности и реальности, то необходимо или принять заключения последовательного скептицизма, или же, допуская возможность объективно истинного и реального познания, признать недостаточность тех двух факторов самих по себе и указать третий, сообщающий нашему познанию его истинное значение.

\* "Критика чистого разума" Канта, "Наука логики" Гегеля и "Система логики силлогистической и индуктивной" Дж.Милля (М., 1944) – Ред.

Только такое познание удовлетворяет требованиям нашего ума, тому познанию даем мы предикат истины, в котором реальность содержания и разумность формы, элемент эмпирический и элемент чисто логический соединены между собой не случайно, а внутренней органической связью. Эта связь, не заключающаяся в обоих этих элементах самих по себе (ибо из эмпирического содержания нашего познания самого по себе никак не вытекает его логичность и из логической формы познания никак не вытекает его реальность), предполагает третье начало, свободное от одностороннего противоположения двух элементов и в котором они находят свое единство как две выделившиеся стороны этого одного начала. Элемент эмпирический и чисто логический суть два возможные образа бытия, реального и идеального, третье абсолютное начало не определяется ни тем, ни другим образом бытия, следовательно,

вообще не определяется как бытие, а как положительное начало бытия, или сущее. Это различие сущего от бытия имеет важное, решающее значение не только для логики, но и для всего мирозерцания, и потому мы должны на нем остановиться.

Данный предмет всякой философии есть действительный мир, как внешний, так и внутренний. Но данным собственно философии этот мир может быть не в частных своих образах, явлениях и эмпирических законах (в таком смысле он есть данное только положительной науки), а в своей общности. Если частные явления и законы суть, как это несомненно, различные образы бытия, то общность их есть само бытие. Все существующее имеет между собою общего, именно что оно есть, то есть бытие. Отсюда легко предположить, что философия изучает бытие, что она должна отвечать на вопрос, что такое бытие. И действительно, различные философские системы отвечают на этот вопрос; так, натуралистический эмпиризм утверждает сначала, что бытие есть вещество, а потом, анализируя это представление, находит, что вещество сводится к ощущению и что, следовательно, бытие есть ощущение; рационалистический идеализм в своем последовательном развитии приходит к определению бытия как мысли. Оба эти философские направления, исходя из противоположности объективного и субъективного бытия, примиряют их, таким образом, один в ощущении, другой в мысли: и то и другое есть бытие вообще, тождество субъективного и объективного. Но это примирение совершенно призрачное, состоящее в уничтожении обоих примиряемых терминов. В самом деле, мысль вообще и ощущение вообще, то есть в которых никто ничего не мыслит и не ощущает, суть пустые слова, а, следовательно, пустое слово есть и бытие вообще. "Бытие" имеет два совершенно различных смысла, и если отвлечься от этого различия, то теряется всякий определенный смысл, остается одно слово. Когда я говорю: я есмь или этот человек есть - и затем когда я говорю: эта мысль есть, это ощущение есть, то я употребляю глагол быть в совершенно различном значении. В первом случае я применяю предикат бытия к известному субъекту, во втором - к предикату субъекта - другими словами, я утверждаю в первом случае бытие как реальный атрибут субъекта, что оно и есть в самом деле, во втором же случае я утверждаю бытие только как грамматический предикат реального предиката, что может иметь только грамматический же и смысл и не соответствует ничему действительному. В самом деле, эта моя мысль или это мое ощущение суть не что иное, как известные образы бытия моего субъекта, некоторое мое бытие, и когда я говорю: я есмь, то под есмь в отличие от я разумею именно все действительные образы моего бытия - мысли, ощущения, хотения и т.д. Но об этих образах, взятых отдельно или самих по себе, я уже логически не могу говорить, что они суть, подобно тому как я говорю, что я есмь, ибо они суть только во мне как в субъекте, тогда как я есмь в них как в предикатах, то есть обратным образом. Поэтому, когда я говорю: эта мысль есть или это ощущение есть, то только грамматически мысль и ощущение суть субъекты с предикатом бытия, логически же они никак не могут быть субъектами, и, следовательно, бытие никак не может быть их предикатом, так что эти утверждения: моя мысль есть или мое ощущение есть - значат только: я мыслю, я ощущаю, и вообще мысль есть, ощущение есть значат: некто мыслит, некто ощущает или есть мыслящий, есть ощущающий, и, наконец, бытие есть значит, что есть сущий. Следовательно, вообще такие утверждения в абсолютной форме ложны. Нельзя сказать просто или безусловно: мысль есть, воля есть, бытие есть, потому что мысль, воля, бытие суть лишь постольку, поскольку есть мыслящий, волящий, сущий. И все коренные заблуждения школьной философии сводятся к гипостазированию предикатов, причем одно из направлений той философии берет предикаты общие, отвлеченные, а другое - частные, эмпирические; и чтобы избегнуть этих заблуждений, нам должно прежде всего признать, что настоящий предмет философии есть сущее в его предикатах, а никак не эти предикаты сами по себе; только тогда наше познание будет соответствовать тому, что есть на самом деле, а не будет пустым мышлением, в котором ничего не мыслится.

Итак, то абсолютное первоначало, которое только может сделать наше познание истинным и которое утверждается как принцип нашей органической логикой, прежде всего определяется как сущее, а не как



бытие. Это абсолютное начало в своих собственных, присущих ему определениях, составляющих необходимый *prīus* как нашего бытия, так и нашего познания и, следовательно, представляющих необходимое условие для единства того и другого, то есть для истины, – это начало, говорю я, в присущих ему внутренне определениях составляет все содержание органической логики. Так как все его собственные определения внутренне необходимы, то они должны логически вытекать из самого его понятия, и, следовательно, мы должны прежде всего возможно точнейшим образом определить вообще понятие сущего как абсолютного первоначала.

Если общее понятие какого-нибудь частного существа определяет его по отношению к какому-нибудь частному же бытию как его постоянному предикату, то общее понятие самого сущего (существа как такового) должно определять его по отношению ко всякому бытию или к самому бытию, потому что всякое бытие есть одинаково его предикат. И здесь мы опять должны сказать, что сущее не есть бытие, то есть что оно само не может быть предикатом ничего другого. В самом деле, оно есть начало всякого бытия; если бы оно само было бытием, то мы имели бы некоторое бытие сверх всякого бытия, что нелепо. Итак, начало всякого бытия само не может быть бытием. Но оно не может быть также обозначено и как небытие; под небытием обыкновенно разумеется безусловное отсутствие, лишение бытия, но сущему как абсолютному первоначалу принадлежит всякое бытие, и, следовательно, ему никак нельзя приписывать только небытие в отрицательном смысле. Итак, если сущее не есть ни бытие, ни небытие, то оно есть то, что имеет бытие или обладает бытием. Если лишение чего-нибудь есть бессилие, или немощь по отношению к нему, то обладание чем-нибудь есть мощь или сила над ним, или положительная его возможность. Что сущее есть сила бытия – это очевидно уже из того, что оно полагает или производит бытие, то есть проявляется, и так как, проявляясь в бытии, оно не перестает как сущее, не может истощиться или перейти без остатка в свое бытие, ибо тогда, с исчезновением сущего как производящего или действующего, исчезло бы и бытие как производимое им действие, то оно всегда остается положительной силой, или мощью, бытия, так что это есть его постоянное и собственное определение. Но именно вследствие того, что оно не переходит всецело в бытие, что, следовательно, само по себе оно не привязано к бытию, свободно от него, мы не можем, если хотим быть совершенно точными, даже сказать, что оно – это абсолютное первоначало – есть сила бытия, ибо такое определение связывало бы его неразрывно с бытием, чего поистине нет; мы можем только сказать, что оно имеет силу бытия или обладает ею.

Итак, сущее как такое или абсолютное первоначало есть то, что имеет в себе положительную силу бытия, а так как обладающий первее или выше обладаемого, то абсолютное первоначало точнее должно быть названо сверхсущим или даже сверхмогущим.

Очевидно, что это первоначало само по себе совершенно единично; оно не может представлять ни частной множественности, ни отвлеченной общности, потому что и то и другое предполагают отношение, всякое же отношение есть определенный образ бытия и, следовательно, не входит в сущее как такое, которое не есть бытие.

Всякое определенное бытие предполагает отношение к другому (ибо определение требует другого как определяющего), всякое качество есть ощущение, то есть взаимодействие или отношение двух существ, иными словами: бытие есть проявление сущего, или его отношение к другому [26]. Таким образом, всякое бытие относительно, безусловно только сущее. Но это отношение или взаимодействие существ, это бытие

их друг для друга есть не что иное, как познание. В самом деле, всякое определенное бытие, как мы сказали, есть ощущение, но ощущение есть не что иное, как основная элементарная форма познания, следовательно, всякое бытие есть вид познания. Поэтому-то познание относительно по необходимости, по самой природе своей, а не случайно. Познаваемое, равно как и познающее, не могут уже называться бытием, – это сущие или существа, отношение между которыми есть бытие, или представление, или познание.

Абсолютное первоначало само по себе как безусловная единица, никогда не могущая сама стать многими, но обладающая всею множественностью, не может, как было показано, составлять содержание (или быть материей) познания, так как все материальное содержание познания есть бытие, оно же не есть бытие. Следует ли отсюда, что это первоначало непознаваемо. Это зависит от смысла выражения быть познаваемым. Если под этим выражением разуметь составлять содержание самого познания, его материю или непосредственно подлежать познанию, то, очевидно, нет. Если же под познаваемым разуметь сущий сам по себе предмет познания, то не только абсолютное первоначало познаваемо, но оно одно только и познаваемо в собственном смысле, так как оно одно есть подлинно сущее. Итак, абсолютное первоначало безусловно непознаваемо, поскольку оно никогда не может стать само материальным содержанием познания, то есть бытием, никогда не может как такое перейти в бытие, превратиться в объект; и вместе с тем и тем самым абсолютное первоначало безусловно и исключительно познаваемо, поскольку оно одно есть сущий предмет познания (так как все остальное есть его же проявление), поскольку всякое познание предиката или бытия относится к сущему первоначалу как субъекту этого предиката.

Мы познаем истинно-сущее во всем, что познаем: но мы не могли бы различать его от этого частного познаваемого, от этой его являемости, если бы оно не было дано нам еще как-нибудь иначе, само по себе. Оно не может быть дано нам само по себе в познании – это было бы противоречие; но, будучи единым истинно-сущим, то есть субстанцией всего, оно есть первоначальная субстанция и нас самих, и, таким образом, оно может и должно быть нам дано не только извне, в своих отраженных проявлениях, образующих наше объективное познание, но и внутри нас, как наша собственная основа. Великая мысль, лежащая в корне всякой истины, состоит в признании, что в сущности все, что есть, есть единое и что это единое не есть какое-нибудь существование или бытие, но что оно глубже и выше всякого бытия, так что вообще все бытие есть только поверхность, под которою скрывается истинно-сущее как абсолютное единство, и что это единство составляет и нашу собственную внутреннюю суть, так что, возвышаясь надо всяким бытием и существованием, мы чувствуем непосредственно эту абсолютную субстанцию, потому что становимся тогда ею. Эта абсолютная единичность есть первое положительное определение абсолютного первоначала, и оно признается всеми сколько-нибудь глубокими метафизическими системами, как религиозными, так и философскими, но особенно выступает, как известно, в умозрительных религиях Востока. Созерцательный Восток познал истинно-сущее только в том первом его атрибуте абсолютной единичности, исключающей всякое другое, а так как религиозный человек всегда хочет уподобиться своему божеству и через то соединиться с ним, то постоянное стремление восточных религий – заставить человека отвлечься от всякой множественности, от всех форм и, следовательно, от всякого бытия. Но абсолютное сверхсущее есть вместе с тем начало всякого бытия, единое – начало множественности, цельное – начало частного, свободное от всех форм, всех их производит. Абсолютное первоначало не есть только *en* – оно есть *en kai pan*.<sup>\*</sup> Поэтому те, что хотят знать его только как исключительно единого, знают только оторванную, мертвую часть его, и религия их как в теории, так и на практике остается несовершенной, исключительной, скудной и мертвенной, что мы и видим на Востоке. Постоянное стремление Запада, напротив, – жертвовать абсолютным внутренним единством множественности форм и индивидуальных характеров, так что там люди даже не могут иначе понять единство, как только внешний порядок, основанный на традиционном авторитете (будь то папа или библия) или на формальной силе закона (будь то конституционная хартия или *suffrage universal*<sup>\*\*</sup>), –

таков характер западной религии и церкви, западной философии и государства, западной науки и общества. Истинная вселенская религия, истинная философия и истинная общественность должны внутренне соединить оба эти стремления, освободившись от их исключительности, должны познать и осуществить на земле настоящее εν και παν.

\* сущее; сущее и все (греч.) – Ред.

\*\* всеобщее избирательное право (англ.) – Ред.

Определенное нами сущее или сверхсущее как абсолютное начало всякого бытия есть первый верховный принцип органической логики, а так как эта логика есть первая основоположная часть в философской системе цельного знания, то это начало является безусловно первым принципом всей нашей философии. Признание действительности этого начала самого по себе основывается на признании действительности нашего эмпирического бытия и нашего разума. В самом деле, раз дано бытие, необходимо есть сущее, раз дано явление, необходимо есть являющееся, раз дано относительное и производное, необходимо есть абсолютное и первоначальное. Конечное, относительное существует несомненно – в этом мы имеем непосредственную уверенность; но в самом понятии относительности и конечности заключается предположение абсолютного и бесконечного, от которого получают свою действительность конечные и относительные вещи; следовательно, если мы признаем действительность этих последних, то с логической необходимостью должны признавать и действительность их абсолютного начала самого по себе. Разумеется, это заключение имеет силу только в том случае, если мы убеждены в достоверности логики или разумного мышления, которое заставляет нас от относительного бытия по самому понятию его заключать к сущему как абсолютному первоначалу. Но на каком основании можем мы быть убеждены в истинности разумного мышления? Очевидно, логические аргументы неприменимы там, где дело идет о достоверности самой логики, следовательно, основанием здесь может быть опять только непосредственная уверенность. Таким образом, убеждение в действительности абсолютного первоначала само по себе основывается вообще на двух актах непосредственной уверенности: во-первых, уверенность в действительности конечного эмпирически данного бытия и, во-вторых, уверенность в истине логического мышления или разума. Легко видеть отсюда, что психологически или субъективно, то есть для нас, достоверность абсолютного первоначала зависит от непосредственной достоверности эмпирического бытия и нашего разума; логически же или объективно то есть в существе самого дела, напротив, достоверность эмпирического бытия и нашего разума как относительных зависит от достоверности абсолютного сущего как от их безусловного начала, без которого наш разум не мог бы быть истинным, а эмпирическое бытие – реальным; поэтому-то те воззрения, которые игнорируют или отрицают абсолютное первоначало в его собственной действительности, приходят, как мы прежде видели, к отрицанию действительности и эмпирического бытия и нашего разумного мышления, то есть к безусловному скептицизму.

Теперь мы можем яснее определить отношение органической логики к другим логикам. Все они ставят вопрос об истинности и действительности нашего познания, но при этом школьная логика во всех своих видах хочет объяснить наше познание имманентно, то есть из него самого, что совершенно невозможно, так как наше познание имеет несомненный характер относительности, условности и производности и не заключает в себе самом своего начала. Поэтому все объяснения школьной логики приводят к отрицательным результатам. Логика критицизма, разлагая наше познание и придя к двум последним, неразложимым элементам – эмпирическому бытию как материалу и априорному разуму как форме, оставляет открытым вопрос о внутреннем отношении этих двух элементов, тогда как в этом

отношении вся суть дела; когда же логика рационализма и логика эмпиризма пытаются разрешить этот дуализм через отрицание одного из элементов и сведение его к другому, то вследствие их необходимой соотносительности уничтожение одного ведет к уничтожению другого и в результате получается чистое ничто. Школьная логика разлагает организм нашего познания на его составные элементы или же сводит все элементы к одному, в отдельности взятому, что, очевидно, есть отрицание самого организма, поэтому школьная логика во всех своих видах заслуживает названия механической. Истинная же логика, признавая несамостоятельность отдельных элементов нашего познания (как несамостоятельны части организма, в отдельности взятые) и относительность всей нашей познавательной сферы, обращается к абсолютному первоначалу как настоящему центру, вследствие чего периферия нашего познания замыкается, отдельные части и элементы его получают единство и духовную связь и все оно является как действительный организм, вследствие чего такая логика по справедливости должна называться органической. Эта логика основывается на следующем бесспорном умозаключении: если область нашего данного познания относительна, то есть предполагает за собою некоторый абсолютный принцип, то из этого только принципа оно и может быть объяснено, с него и должно начинать. Оставаясь на периферии нашего актуального бытия и познания, мы, очевидно, не в состоянии понять и объяснить что бы то ни было, ибо сама эта периферия требует объяснения; мы должны, следовательно, или отказаться от истинного познания, или перенести свой умственный центр в ту трансцендентную сферу, где собственным светом сияет истинно-сущее, ибо для истинности познания, очевидно, необходимо, чтобы центр познающего так или иначе совпадал с центром познаваемого. Если задача философии – объяснить все существующее, то разрешить эту задачу, оставаясь в имманентной сфере актуального человеческого познания так же невозможно, как дать истинное объяснение солнечной системы, принимая нашу Землю за средоточие. Но, возражают обыкновенно, каким образом человек, сам существо относительное, может выйти из сферы своей данной действительности и трансцендировать к абсолютному? Но кто доказал, что человек есть то, за что принимает его школьная философия? Что человек безусловно ограничен миром кажущихся явлений и относительных категорий своего рассудка – это есть ведь только *petitio principii*, предвзятая идея. И против этой предвзятой идеи мы со своей стороны имеем право утверждать, что человек сам есть высшее откровение истинно-сущего, что все корни его собственного бытия лежат в трансцендентной сфере и что, следовательно, он вовсе не связан теми цепями, которые хочет наложить на него школьная философия. Но мы не нуждаемся в произвольных утверждениях. Абсолютное первоначало или истинно-сущее есть безусловно необходимое, предельное понятие самого нашего рассудка, и без него, как мы видели, падает даже наше имманентное познание. Нам представляется выбор не между трансцендентным и имманентным познаниями, а между трансцендентным познанием и отрицанием всякого познания. Или абсолютно-сущее как принцип, или чистый нуль безусловного скептицизма – вот дилемма для всякого последовательного мыслителя, и, выбирая первое, мы стоим только на почве самого трезвого рассудка.

Общее понятие абсолютного первоначала, как оно утверждается нашим отвлеченным мышлением, имеет характер отрицательный, то есть в нем собственно показывается, что оно не есть, а не что оно есть. Положительное же содержание этого начала, его центральная идея, дается только умственному созерцанию или интуиции. Способность к такой интуиции есть действительное свойство человеческого духа, и только в нем заключается основание действительной теософии. Но раз содержание абсолютного дано нам в идеальной интуиции, оно может и должно быть оправдано рефлексией нашего рассудка и приведено в логическую систему, то есть должна быть показана общая логическая необходимость этого содержания, должно быть показано, что все определения, образующие это содержание, логически вытекают из самого понятия абсолютного первоначала или сущего. Эти собственные определения сущего, логически вытекающие из его понятия, образуют его внутреннюю познаваемость или являемость – его *logos*, и наука, ими занимающаяся основательно, называется логикой. Этот *logos*, как содержащий внутренние собственные определения сущего, представляет абсолютный *prīus* всякого бытия и познания, или безусловно необходимые условия самой возможности всякого бытия и познания, и с этой стороны логика определяется как наука о необходимых условиях познания, или о его возможностях.

Так как органическая логика, имеющая своей исходной точкой понятие (logos) абсолютного первоначала или сущего, должна из самого этого понятия логически вывести все существенные определения сущего самого по себе, то метод этой науки может быть только чистое диалектическое мышление, то есть мышление, изнутри развивающееся, не зависимое ни от каких случайных внешних элементов. (Внутреннее же содержание этого мышления или его действительные объекты даются, как сказано, идеальной интуицией).

Диалектика есть один из трех основных философских методов; два других суть анализ и синтез. Так как я употребляю эти термины в несколько ином значении, чем какое им обыкновенно приписывается, то я должен дать здесь их общее определение. Под диалектикой я разумею такое мышление, которое из общего принципа в форме понятия выводит его конкретное содержание; так как это содержание, очевидно, должно уже заключаться в общем принципе (ибо иначе мышление было бы творчеством из ничего), но заключаться только потенциально, то акт диалектического мышления состоит именно в переведении этого потенциального содержания в актуальность, так что начальное понятие является как некоторое зерно или семя, последовательно развивающееся в идеальный организм.

Под анализом я разумею такое мышление, которое от данного конкретного бытия как факта восходит к его первым общим началам.

Под синтезом я разумею такое мышление, которое исходя из двух различных сфер конкретного бытия через определение их внутренних отношений приводит к их высшему единству.

Из этих трех диалектика есть по преимуществу метод органической логики, анализ – органической метафизики, а синтез – органической этики. О двух последних мы скажем больше на своем месте, а теперь еще несколько слов о диалектическом методе.

Диалектика как определенный вид философского мышления является впервые у элеатов, затем у Горгия. Здесь она имеет характер чисто отрицательный, служит только средством доказательства или опровержения, и притом лишена всякой систематичности. Так, Горгий, выводя из известных общих понятий (бытия, познания) их конкретные определения и указывая противоречие этих определений, заключал к несостоятельности самого общего понятия. Таким способом в своей книге "О природе" он доказывал три положения: 1) что ничего не существует, 2) что если что-нибудь существует, то оно непознаваемо, 3) что если существует и познаваемо, то не может быть выражено. Платон дал идею истинной диалектики как чистого, изнутри развивающегося мышления, но не осуществил ее. Еще менее Аристотель, хотя у обоих мы находим богатый материал для нашей логики. Первое действительное применение диалектики как мыслительного процесса, выводящего целую систему определений из одного общего понятия, мы находим у Гегеля. Поэтому нам должно указать отношение его рационалистической диалектики к нашей (которую мы в отличие назовем положительной) и существенные различия между ними.

Во-первых, Гегель отождествляет имманентную диалектику нашего мышления с трансцендентным логосом самого сущего (не по сущности или объективному содержанию только, но и по существованию) или, собственно, совсем отрицает это последнее, так что для него наше диалектическое мышление является абсолютным творческим процессом. Такое отрицание собственной трансцендентной действительности сущего ведет, как было показано, к абсолютному скептицизму и абсурду. Положительная диалектика отождествляет себя (наше чистое мышление) с логосом сущего лишь по общей сущности или формально, а не по существованию или материально; она признает, что логическое содержание нашего чистого мышления тождественно с логическим содержанием сущего, другими словами, что те же самые (точнее, такие же) определения, которые мы диалектически мыслим, принадлежат и сущему, но совершенно независимо (по существованию или действительности) от нашего мышления. И не только эти определения принадлежат сущему самому по себе к его собственной действительности как его идеи, но даже и нам эти определения доступны в своей живой действительности прежде всякой рефлексии и всякой диалектики, именно в идеальном умозерцании; диалектика же наша есть только связное воспроизведение этих идей в их общих логических схемах. Ибо поскольку сущее в своей логической форме есть определяющее начало и нашей отвлеченной рефлексии (как форма тела определяет форму тени), постольку его определения становятся существующими и для нашего отвлеченного рассудка – нашими абстрактными мыслями или общими понятиями; поскольку, другими словами, наш разум есть отраженное проявление сущего именно в его общих логических определениях, постольку мы можем иметь и соответствующие, адекватные этим определениям мысли или понятия. По Гегелю, наше диалектическое мышление есть собственное сознание сущего или его сознание о себе самом, причем вне этого сознания сущего и нет совсем. Положительная же диалектика утверждается только как наше сознание об абсолютном, не имеющее реально никакой непосредственной связи с его сознанием о себе.

Во-вторых, Гегель за исходную точку всего диалектического развития, за его логический субъект или основу берет не понятие сущего, а понятие бытия. Но понятие бытия само по себе не только ничего не содержит, но и мыслиться само по себе не может, переходя тотчас же в понятие ничто. В положительной диалектике логический субъект есть понятие о сущем, у Гегеля же само понятие вообще как такое, то есть понятие как чистое бытие, без всякого содержания, без мыслимого и без мыслящего, – двойное тождество понятия с бытием и бытия с ничто. Очевидно, что задача вывести все из этого ничто сама по себе, то есть по содержанию своему, может быть только диалектическим обманом, хотя разрешение ее могло послужить и действительно послужило у Гегеля к богатому развитию диалектической формы.

В-третьих, так как для Гегеля сущее сводится без остатка к бытию, а бытие без остатка к диалектическому мышлению, то это мышление должно исчерпывать собою всю философию, и основанная на нем логика должна быть единственной философской наукой; и если тем не менее он допустил еще сверх того философию природы и философию духа, то это была только уступка общему смыслу или непоследовательность, что доказывается уже тем способом, каким он переходит от логики к натурфилософии: как было уже давно замечено и в Германии, это есть не что иное, как логическое *salto mortale*. С нашей же точки зрения, по которой мы признаем мышление только одним из видов или образов проявления сущего, диалектика не может покрывать собою всего философского познания, и основанная на ней логика не может быть всей философией: она есть только первая, самая общая и отвлеченная часть ее, ее остов, который получает тело, жизнь и движение только в следующих частях философской системы – метафизике и этике.

#### IV. НАЧАЛА ОРГАНИЧЕСКОЙ ЛОГИКИ (продолжение). Понятие абсолютного. Основные определения по категориям сущего, сущности и бытия.

Цельное знание по определению своему не может иметь исключительно теоретического характера: оно должно отвечать всем потребностям человеческого духа, должно удовлетворять в своей сфере всем высшим стремлениям человека. Отделить теоретический или познавательный элемент от элемента нравственного или практического и от элемента художественного или эстетического можно было бы только в тех случаях, если бы дух человеческий разделялся на несколько самостоятельных существ, из которых одно было бы только волей, другое – только разумом, третье – только чувством. Но так как этого нет и быть не может, так как всегда и необходимо предмет нашего познания есть вместе с тем предмет нашей воли и чувства, то чисто теоретическое, отвлеченно-научное знание всегда было и будет праздною выдумкой, субъективным призраком. Пусть не указывают на так называемые точные науки – математику и естествоведение – как на чистое знание, не имеющее никакого прямого отношения к воле и чувству. Ибо именно вследствие того эти знания сами по себе, в своей отдельности и не имеют никакого значения даже с теоретической стороны, не удовлетворяют даже познавательной потребности человека, не составляют истины. Если бы на вечный вопрос "что есть истина?" кто-нибудь ответил: истина есть то, что сумма углов треугольника равняется двум прямым или что соединение водорода с кислородом образует воду, – не было ли бы это плохой шуткой? Теоретический вопрос об истине относится, очевидно, не к частным формам и отношениям явлений, а к всеобщему безусловному смыслу или разуму (*logos*) существующего, и потому частные науки и познания имеют значение истины не сами по себе, а лишь в своем отношении к этому Логосу, то есть как органические части единой, цельной истины; в отдельности же своей они суть или простая забава, удовлетворяющая личным вкусам [27], или же вспомогательное средство для удовлетворения материальных потребностей цивилизованного быта как одно из орудий индустрии; так что и тут эти науки все-таки связаны с волей и чувством, но не с духовною нравственною волей, а с материальною похотью и прихотью и не с высшим творческим чувством, а с низшею чувственностью. Наша наука служит или Богу, или мамоне, но кому-нибудь служить для нее неизбежно: безусловно самостоятельной быть она не может.

Не трудно видеть, что если невозможно чистое, безусловно независимое знание, то точно так же невозможна чистая, безусловно независимая нравственность, то есть свободная от всякого познавательного и эстетического элемента (Кантов практический разум), а равно невозможно и исключительное искусство, то есть совершенно независимое от теоретического и нравственного элементов.

Итак, теоретическая сфера мысли и познания, практическая сфера воли и деятельности и эстетическая сфера чувства и творчества различаются между собою не образующими элементами, которые во всех них одни и те же, а только сравнительной степенью преобладания того или другого элемента в той или другой сфере; исключительное же самоутверждение этих элементов в их отдельности всегда оставалось только стремлением без всякого действительного осуществления.

Если, таким образом, истина, составляющая содержание настоящей философии, должна находиться в необходимом отношении к воле и чувству, отвечая их высшим требованиям, то, очевидно, исходная точка этой философии – абсолютно-сущее – не может определяться одною только мыслительной деятельностью, а необходимо также волей и чувством. И действительно, абсолютно-сущее требуется не только нашим разумом как логически необходимое предположение всякой частной истины (то есть всякого ясного и точного понятия, всякого верного суждения и всякого правильного умозаключения) – оно также требуется волей как необходимое предположение всякой нравственной деятельности, как абсолютная цель или благо; наконец, оно требуется также и чувством как необходимое предположение всякого полного наслаждения, как та абсолютная и вечная красота, которая одна только может покрыть собою видимую дисгармонию чувственных явлений "и разрешить торжественным аккордом их голосов мучительный разлад".

Идеальное содержание абсолютного начала по этим трем отношениям, очевидно, может быть раскрыто только целой философией. Теперь же нам должно прежде всего остановиться на логическом его значении, тем более что термин "абсолютное" очень много употреблялся и злоупотреблялся в различных философских учениях.

По смыслу слова абсолютное (*absolutum* от *absolvere*) значит, во-первых, отрешенное от чего-нибудь, освобожденное и, во-вторых, завершенное, законченное, полное, всецелое. Таким образом, уже в словесном значении заключаются два определения абсолютного: в первом оно определяется само по себе, в отдельности или отрешенности от всего другого и, следовательно, отрицательно по отношению к этому другому, то есть ко всему частному, конечному, множественному, – определяется как свободное от всего, как безусловно единое; во втором значении оно определяется положительно по отношению к другому, как обладающее всем, не могущее иметь ничего вне себя (ибо в противном случае оно не было бы завершенным и всецелым). Оба значения вместе определяют абсолютное как *en kai pan*. Очевидно притом, что оба эти значения необходимо совмещаются в абсолютно-сущем, ибо они предполагают друг друга, одно без другого немислимо, будучи только двумя неразрывными сторонами одного и того же определения. В самом деле, для того чтобы быть от всего свободным, нужно иметь над всем силу и власть, то есть быть всем в положительной потенции или силой всего; с другой стороны, быть всем можно, только не будучи ничем исключительно или в отдельности, то есть будучи от всего свободным или отрешенным.

Легко видеть отсюда тесное внутреннее соотношение или соответствие между понятием абсолютного и понятием сущего, ибо и сущее, как мы видели в предыдущей главе, представляет по отношению к бытию такие же две неразрывно между собою связанные стороны, определяясь совместно и как свободное от всякого бытия, и как положительное начало бытия.



Из сказанного также ясно, что наше понятие абсолютно-сущего, составляющее исходную точку первой теософической науки и, следовательно, лежащее в основании всей системы цельного знания, *toto coelo\** отличается от "абсолютного" рационалистической философии. В этой последней абсолютное принимается только в одном из двух различных нами значений, а так как одно получает все свое содержание от другого, то, следовательно, здесь под абсолютным ровно ничего не мыслится, то есть оно такое же пустое слово, как и все другие основные понятия этой философии – бытие, ничто и т.д. Будучи само по себе пустым словом, это абсолютное наполняется содержанием и становится действительным только генетически, путем саморазвития в диалектическом процессе. Истинное же абсолютное необходимо и вечно заключает в себе все бытие и все действительности, всегда оставаясь, таким образом, выше этого бытия и этой действительности. В нем самом не может быть никакого процесса. Всякий процесс, всякое развитие, всякий диалектический переход от общих, абстрактных и потенциальных определений к определениям более конкретным и действительным принадлежит только нам, нашему мышлению, которое постепенно, во временной последовательности добывает то содержание, которое в самом абсолютном существует как один вечный акт.

\* на целое небо (лат.), т.е. на расстояние от Земли до Солнца – Ред.

Абсолютно-сущее, как сказано, необходимо для нас, то есть требуется нашим разумом, нашим чувством и нашей волей. Но следует ли из этого его собственная объективная действительность, а если не следует (как это очевидно), то на каком основании можем мы утверждать эту собственную действительность абсолютного? Очевидно, что действительность чего-нибудь другого может иметь в нас только пассивное основание, то есть мы не можем сами из себя ее утверждать, а можем только воспринимать ее как действие этого другого на нас. И несомненно, что во всех человеческих существах глубже всякого определенного чувства, представления и воли лежит непосредственное ощущение абсолютной действительности, в котором действие абсолютного непосредственно нами воспринимается, в котором мы, так сказать, соприкасаемся с самосущим. Это ощущение, не связанное ни с каким определенным содержанием, но всякому содержанию подлежащее, само по себе одинаково у всех, и только когда мы хотим связать его с каким-нибудь исключительным выражением (положительным или отрицательным – все равно), хотим перевести его на тесный язык определенного представления, чувства и воли, тогда неизбежно являются всевозможные разногласия и споры. Поэтому здесь, если где-нибудь, следует держаться не слов и имен, а непосредственного ощущения или чувства.

И если в чувстве ты блажен всецело

Зови его как хочешь – я названья

Ему не знаю. Чувство – все, а имя

Лишь звук один иль дым, что окружает

Бессмертный пыл небесного огня.\*

Всякое познание держится непознаваемым, всякие слова относятся к несказанному, и всякая действительность сводится к той, которую мы имеем в себе самих в непосредственном чувстве.

\* Чьи стихи, установить не удалось – Ред.

Этим непосредственным чувством нам дается единое во всем, но должно также познать и все в едином. Абсолютное не есть только действительность, только существование, оно также полно содержанием, а потому нельзя ограничиться одним утверждением его собственной действительности на основании непосредственного ощущения, должно познать его осуществление в другом, его проявление, познать Логос и идею. Отсюда необходимый переход к философии, и именно к абсолютной логике.

Мы определили абсолютное первоначало как то, что обладает положительной силой бытия. В этом определении *implicite* утверждается, во-первых, что абсолютное первоначало само по себе свободно от всякого бытия и, во-вторых, что оно заключает в себе всякое бытие известным образом, именно в его положительной силе или производящем начале. Это суть, как сказано, только две неразрывные стороны одного и того же определения, ибо свобода от всякого бытия (положительное ничто) предполагает обладание всяким бытием. Абсолютное потому и свободно от всяких определений, что оно, всех их в себе заключая, не исчерпывается, не покрывается ими, а остается самим собою. Если же оно не обладало бы бытием, было бы лишено его, то оно не могло бы быть и свободным от него, – напротив, бытие было бы для него тогда необходимостью (ибо тогда бытие не зависело бы от него, а то, что от меня не зависит, что дано помимо меня, есть для меня необходимость, которую я должен переносить поневоле).

Итак, абсолютное есть ничто и все: ничто – поскольку оно не есть что-нибудь, и все – поскольку оно не может быть лишено чего-нибудь. Это сводится к одному и тому же, ибо все, не будучи чем-нибудь, есть ничто, и, с другой стороны, ничто, которое есть (положительное ничто), может быть только всем [28]. Если оно есть ничто, то бытие для него есть другое, и если вместе с тем оно есть начало бытия (как обладающее его положительной силой), то оно есть начало своего другого. Если бы абсолютное оставалось только самим собою, исключая свое другое, то это другое было бы его отрицанием, и, следовательно, оно само не было бы уже абсолютным. Другими словами, если бы оно утверждало себя только как абсолютное, то именно поэтому и не могло бы быть им, ибо тогда его другое, неабсолютное, было бы вне его как его отрицание или граница, следовательно, оно было бы ограниченным, исключительным и несвободным. Таким образом, для того чтобы быть, чем оно есть, оно должно быть противоположным себя самого или единством себя и своего противоположного –

denn Alles muss in Nichts zerfallen,

Wenn es im Seyn beharren will.\*

Этот верховный логический закон есть только отвлеченное выражение для великого физического и морального факта любви. Любовь есть самоотрицание существа, утверждение им другого, и между тем этим самоотрицанием осуществляется его высшее самоутверждение. Отсутствие самоотрицания, или любви, то есть эгоизм, не есть действительное самоутверждение существа, это есть только бесплодное, неудовлетворимое стремление или усилие к самоутверждению, вследствие чего эгоизм и есть источник всех страданий; действительное же самоутверждение достигается только в самоотрицании, так что оба эти определения суть необходимо противоположные себя самих. Итак, когда мы говорим, что абсолютное первоначало по самому определению своему есть единство себя и своего отрицания, то мы повторяем, только в более отвлеченной форме, слова великого апостола: Бог есть любовь.

\* И все к небытию стремится,

Чтоб бытию причастным быть. (Пер. Н.Вильмонта).

Как стремление к другому абсолютному, то есть к бытию, любовь есть начало множественности, ибо абсолютное само по себе, как сверхсущее, безусловно едино; притом всякое бытие есть отношение, отношение же предполагает относящихся, т.е. множественность. Но абсолютное, будучи началом своего другого или единством себя и этого другого, то есть любовью, не может, как мы видели, перестать быть самим собою; напротив, как в нашей человеческой любви, которая есть отрицание нашего я, это я не только не теряется, но и получает высшее утверждение, так и здесь, полагая свое другое, абсолютное первоначало тем самым утверждает себя как такое в своем собственном определении.

Таким образом, абсолютное необходимо во всей вечности различается на два полюса или два центра: первый – начало безусловного единства или единичности как такой, начало свободы от всяких форм, от всякого проявления и, следовательно, от всякого бытия; второй – начало или производящая сила бытия, то есть множественности форм. С одной стороны, абсолютное выше всякого бытия, есть безусловное единое, положительное ничто; с другой стороны, оно есть непосредственная потенция бытия или первая материя. Ибо если бы оно было только сверхсущим, или свободным от бытия, то оно не могло бы производить бытие, и бытие не существовало бы, но если бы бытие не существовало, то абсолютное не могло бы быть от него свободным, ибо нельзя быть свободным от ничего, и, следовательно, само абсолютное как такое не существовало бы, и не было бы совсем ничего, но так как нечто есть, то необходимо есть и абсолютное в своих двух полюсах. Второй полюс есть сущность или *prima materia* абсолютного, первый же полюс есть само абсолютное как такое, положительное ничто (эн-соф); это не есть какая-нибудь новая, отличная от абсолютного субстанция, а оно само, утвердившееся как такое через утверждение своего противоположного. Абсолютное, не подлежащее само по себе никакому определению (ибо его общее понятие как предварительное есть только для нас), определяет себя, проявляясь как безусловно единое через положение своего противного; ибо истинно единое есть то, которое не исключает множественности, а, напротив, производит ее в себе, и притом не нарушается ею, а остается тем, чем есть, остается единым и тем самым доказывает, что оно есть безусловно единое, единое по самому существу своему, не могущее быть снятым или уничтоженным никакою множественностью. Если бы единое было таким только через отсутствие множественности, то есть было бы простым лишением множественности, и, следовательно, с появлением ее теряло бы свой характер единства, то, очевидно, это единство было бы только случайным, а не безусловным, множественность имела бы над единым силу, оно было бы подчинено ей. Истинное же, безусловное единство необходимо сильнее множественности, превосходит ее и должно доказать или осуществить это превосходство, производя в себе всякую множественность и постоянно торжествуя над нею, ибо все испытывается своим противным. Так и наш

дух есть единое не потому, чтобы был лишен множественности, а, напротив, потому, что, проявляя в себе бесконечную множественность чувств, мыслей и желаний, тем не менее всегда остается самим собою и характер своего духовного единства сообщает всей этой стихийной множественности проявлений, делая ее своею, ему одному принадлежащею.

Свобода, неволя, покой и волненье

Проходят и снова являются,

А он все один, и в стихийном стремленьи

Лишь сила его открывается.\*

Итак, если есть ничто отрицательное, которое меньше бытия, только отсутствие, лишение бытия, и есть ничто положительное, которое больше или выше бытия, имеет силу над бытием, есть действительная свобода от него, то точно так же есть единство отрицательное, которое меньше или ниже множественности, есть только отсутствие или лишение ее, и есть единство положительное, которое больше или выше множественности, потому что имеет силу над нею, не может быть ею нарушено, следовательно, свободно от нее безусловно; и понятно, что абсолютное первоначало должно определять как положительное ничто и положительное единство.

\* Соловьев Вл. "Как в чистой лазури затихшего моря..." – Ред.

Первый полюс абсолютно-сущего, будучи сам по себе безусловно единичным, не требует дальнейших объяснений, но мы должны остановиться на двусмысленном и многообразном характере другого центра.

Мы видели, что абсолютно-сущее вообще определяется как обладающее силой или мощью бытия. Эта сила, которою оно обладает, и есть второй центр, то есть непосредственная, ближайшая, или вторая, потенция бытия, тогда как само абсолютное, или первый центр, как обладающее ею или сильное над нею есть отдаленная, или первоначальная, потенция бытия. Вторая потенция принадлежит абсолютному первоначалу по самому определению его, есть его собственная сущность. Таким образом, оно вечно находит в себе свое противоположное, так как только через отношение к этому противоположному оно может утверждать само себя, так что они совершенно соотносительны. Это есть, следовательно, необходимость, божественный фатум. Абсолютное первоначало свободно, лишь вечно торжествуя над этой необходимостью, то есть оставаясь единым и неизменным во всех многообразных произведениях его сущности или любви. Свобода и необходимость, таким образом, соотносительны – первая, будучи действительна лишь через осуществление второй. А так как божественная необходимость, равно как и осуществление ее, вечны, то так же вечна и божественная свобода, то есть абсолютное первоначало как такое никогда не подчинено необходимости, вечно над нею торжествует, и это вечное единство свободы и необходимости, себя и другого, и составляет собственный характер абсолютного.

Едино, цельно, неделимо,  
Полно создания своего,  
Над ним и в нем невозмутимо  
Царит от века божество.  
Осуществилось в нем ясно  
Чего постичь не мог никто:  
Несогласимое согласно,  
С грядущим прошлое слито,  
Совместно творчество с покоем,  
С невозмутимостью любовь,  
И возникают вечным строем  
Ее создания вновь и вновь.  
Всегда различна от вселенной  
И вечно с ней соединенна,  
Она для сердца несомненна,  
Она для разума ясна.\*

Когда мы говорим о необходимости в абсолютном, то здесь, очевидно, нет ничего общего с внешней тяжелой необходимостью нашего материального существования. Так как абсолютное не может иметь ничего внешнего или чуждого себе, то это есть его собственная необходимость, его сущность, как мы сказали – это есть необходимость в том смысле, как нам необходимо жить, чувствовать, любить. Очевидно, что такая необходимость нисколько не противоречит абсолютному совершенству и свободе, а, напротив, предполагается ими, и столь же очевидна неосновательность многих богословов, которые непременно хотят лишить божество этой необходимости. И еще если бы они могли быть последовательны, а то спросите их, необходимо ли Богу быть благим, разумным, быть Богом, вообще существовать, – и они принуждены будут отвечать утвердительно. Но если Богу необходимо быть, Ему тем самым необходимо и проявляться, тем более что, по общему признанию самих богословов, в Нем потенция есть самый акт, да и все атрибуты, которые они Ему приписывают, относятся к другому и без того не только не могут быть осуществлены, но и совсем не имеют никакого смысла; и если эти атрибуты (например, всемогущество, благодать, справедливость и т.п.) необходимы, то необходимо и другое (то есть творение), к которому они относятся. Вообще все эти вопросы: творит ли Бог по произволу, мог ли бы Он не творить, мог ли бы Он производить не то творение, которое действительно существует, а некоторое другое и т.п., – предполагают крайне ребяческое представление о божестве и порождают только

пустословие, совершенно недостойное серьезных умов. Но предоставим спекулирующих богословов их собственной печальной участи и возвратимся к нашему предмету.

\* Чьи стихи, установить не удалось – Ред.

Второй центр или непосредственная потенция бытия есть то, что в старой философии называлось первой материей. Материя всякого бытия в самом деле не есть еще бытие, но она не есть уже и небытие – это есть именно непосредственная потенция бытия. Оба центра – абсолютное как такое и *materia prima*\* – отличаются от бытия, не суть сами бытие, оба также не суть небытие, а так как третьим между небытием и бытием мыслима только потенция бытия, то оба центра одинаково определяются как потенция бытия. Но первый есть положительная потенция, свобода бытия – сверхсущее, второй же или материальный центр, будучи необходимым тяготением к бытию, есть его отрицательная непосредственная потенция, то есть утверждаемое или осязаемое отсутствие или лишение настоящего бытия. Но лишение бытия как действительное или осязаемое (ибо мы имеем дело не с абстрактами или пустыми словами) есть влечение или стремление к бытию, жажда бытия.

\* первоматерия (лат.) – Ред.

Говоря о первой материи как влечении или стремлении, то есть обозначая ее как нечто внутреннее, психическое, я, очевидно, не имею в виду того, что современные ученые называют материей. Я следую словоупотреблению философии, а не химии или механики, которым нет никакого дела до первых начал или производящих сил бытия, чем исключительно занимается философия. Очевидно, что материя физики или химии, имеющая различные качества и количественные отношения, представляющая, следовательно, уже некоторое определенное или образованное бытие, имеет характер предметный или феноменальный, следовательно, никак не есть собственно материя или чистая потенция бытия, и вообще не может принадлежать к первым началам или образующим элементам сущего. Настоящая же материя, о которой я говорю, есть та *yle* древних философов, которая сама по себе не представляет и по понятию своему не может представлять ни определенного качества, ни определенного количества; и совершенно ясно, что такая материя имеет характер внутренний, психический или субъективный, ибо то, что не имеет определенного качества, не может иметь и определенного действия на другое, то есть предметного бытия, следовательно, ограничено бытием субъективным. Психический характер материи самой по себе начинает, впрочем, признаваться даже современными учеными, из коих более глубокомысленные сводят материю к динамическим атомам, то есть центрам сил, понятие же силы принадлежит совершенно к субъективной или психической области. Что такое в самом деле, сила сама по себе, то есть изнутри, как не стремление или влечение? Такое понятие материи совершенно, впрочем, согласно с обыкновенным, неученым словоупотреблением. Мы говорим в самом деле: материальные склонности или инстинкты, материальные интересы, желания, даже материальный ум, имея при этом в виду, разумеется, не материю физиков или химиков, а именно низшую сторону или полюс психического существа.

Из всего предыдущего ясно, что если высший или свободный центр есть самоутверждение абсолютного первоначала как такого, то для этого самоутверждения ему логически необходимо иметь в себе или при себе свое другое, свой второй полюс, то есть первую материю, которая поэтому, с одной

стороны, должна пониматься как принадлежащая первому началу, им обладаемая и, следовательно, ему подчиненная, а с другой стороны, как необходимое условие его существования, она первее его, оно от нее зависит. С одной стороны, первая материя есть только необходимая принадлежность свободного сущего и без него не может мыслиться, с другой стороны, она есть его первый субстрат, его основа (базис), без которой оно не могло бы проявиться или быть как такое. Эти два центра, таким образом, хотя вечно различные и относительно противоположные, не могут мыслиться отдельно друг от друга или сами по себе; они вечно и неразрывно между собой связаны, предполагают друг друга как соотносительные, каждый есть и порождающее, и порождение другого.

Второй полюс абсолютного может определяться как *materia prima*, лишь рассматриваемый сам по себе или в своей потенциальной отдельности. В действительном же своем существовании – как определяемая сущим или как носительница его проявления, как вечный его образ – это есть идея. Абсолютное не может действительно существовать иначе как осуществленное в своем другом. Другое же это точно так же не может действительно существовать само по себе в отдельности от абсолютного первоначала, ибо в этой отдельности оно есть чистое ничто (так как в абсолютном – всё), а чистое ничто существовать не может. Таким образом, если мы отличаем другое начало само по себе от этого же другого как определяемого сущим, отличаем первую материю от идеи, то это есть различие в рефлексии, а не отдельность в существовании. Поистине абсолютно-сущее вечно пребывает в своей материи или идее как в своем осуществлении, проявлении и воплощении, вечно от нее различаясь и неразрывно с нею соединенное, и существует, следовательно, так же вечно эта идея во всей своей полноте как действительное осуществление, проявление или адекватный образ сущего. А следовательно, и внутреннее отношение этих двух центров, то есть частные идеи или идеальные сущности, рассматриваемые в нашей логике, имеют характер вечных необходимых и всеобщих истин; здесь не может быть никакого процесса, никакой временной последовательности, и если мы не можем зараз в одном образе представить всю полноту проявленного в идее абсолютного, всю действительность их вечного взаимоотношения, а должны излагать это взаимоотношение по частям, последовательно разбивая его на отдельные определения, начиная с самых общих и потенциальных и кончая самыми конкретными и действительными, то это, как уже было замечено, зависит единственно от дискурсивного характера нашего диалектического мышления, совершающегося во времени, и нисколько не определяет собственной действительности самого абсолютного и его вечной идеи. Все различные определения, открываемые нашей диалектикой в идее сущего, действительно в ней существуют, но не в отдельности одно за другим, как мы их мыслим, а зараз, в одном вечном живом образе, как мы это можем только умственно созерцать.

Различая бытие от сущего как его производящего и им обладающего начала, а в самом сущем различая два центра или полюса (сущее как такое и первую материю), мы имеем, таким образом, три определения: 1) свободно сущее (сверхсущее как такое), положительная мощь бытия (первый центр), 2) необходимость или непосредственная сила бытия (первая материя, второй центр), 3) бытие или действительность как их общее произведение или взаимоотношение. Второе определение, в отличие от третьего, я называю сущностью. Поскольку сущность определяется сущим, она есть его идея; поскольку бытие определяется сущим, оно есть его природа. Если вообще все другое от сущего как такого или Бога называть бытием, то должно во всяком случае различать собственное бытие, или действительность, от сущности, или необходимости, природу от идеи, бытие натуральное от бытия идеального.

Итак, мы имеем: сущее, сущность, бытие, или мощь, необходимость, действительность или Бог, идея, природа. Очевидно, что бытие или природа и сущность или идея имеют между собою то общее по

отношению к сущему или Богу, что оба они суть его другое, и если, как мы сейчас сказали, вообще все другое сущего называть бытием, тогда сущность является только видом бытия, и тогда мы будем иметь сначала простое противоположение двух категорий, сущего и бытия, и затем уже в бытии будем различать 1) его способ или модус (бытие подлежательное, природа) и 2) его содержание (бытие объективное, идея, сущность).

Если, как мы видели в предыдущей главе, даже различие между сущим и бытием вообще плохо сознается в школьной философии, то еще менее сознается в ней различие между двумя коренными видами бытия, или, по моему словоупотреблению, между бытием и сущностью. Между тем это различие совершенно ясно и для простого сознания. Если, например, когда я мыслю, мое мышление как определение моего собственного существа или некоторый модус моей субъективной природы есть некоторое бытие и если также содержание или предмет этого моего мышления, то, о чем я мыслю, или объективная причина, формально определяющая мое мышление, также называется бытием, то, очевидно, здесь это слово употребляется в двух различных смыслах. Мое мышление и всякое другое субъективное бытие есть необходимое отношение к чему-нибудь; нельзя просто мыслить, просто хотеть и т.д.; то же, к чему я отношусь, объективное содержание моего бытия, само по себе уже не может быть отношением. Потому лучше определять это объективное содержание особенной категорией сущности, удерживая категорию бытия за первым видом. То обстоятельство, что в каждом данном случае из нашей видимой действительности невозможно положить безусловной границы между этими двумя определениями, – так как они здесь смешаны и неудержимо переходят одно в другое – несколько не должно нас смущать. Ибо логика имеет дело с собственным характером мыслимых определений как чистых выражений абсолютного Логоса, а не с их материальным существованием в сложных и многообразно обусловленных явлениях этого мира, который в логике может давать только примеры, но не основания. Из того, что в этом стакане с водой мы не можем механически отделить и разграничить водород от кислорода, следует ли, что эти элементы безразличны сами по себе? Известное вещество имеет в химической лаборатории совершенно другое значение, чем то, которое принадлежит ему в кухне. Логика есть также наука – это химия мыслимого мира, и ее определения несколько не зависят от алогичного материала нашей призрачной действительности.

Определенное нами отношение сущего к сущности и бытию предполагает первоначальное различие в самом сущем, то есть в первом центре. Этот первый центр, как мы видели, есть самоутверждение абсолютно-сущего, или Бога, как такого на основе сущности и через бытие, его самоположение или самопроявление. Всякое самопроявление включает в себе со стороны проявляющегося три необходимые общие момента: 1) проявляющееся в себе или о себе, в котором проявление заключается в скрытом, или потенциальном, состоянии; 2) проявление как такое, то есть утверждение себя в другом или на другом, обнаружение, определение или выражение проявляемого, его Слово, или Логос; 3) возвращение проявляющегося в себя, или самонахождение проявляющегося в проявлении. Абсолютное само в себе сущее (1) необходимо саморазличается (2) и, в этом различении оставаясь самим собою, утверждает себя как такое (3). Очевидно, что проявляться и, следовательно, различаться в этих трех образах абсолютно-сущее или первый центр может только по отношению к своему другому или второму центру, который дает материю или субстрат проявления. Таким образом, мы имеем три положительные начала в абсолютно-сущем как первом центре, три необходимые вида или образа его проявления и затем четвертое, отрицательное начало или его другое, наш второй центр; бытие же или природа не принадлежит к числу первоначал по своему относительному и производному значению.



Во избежание сбивчивости, мы должны обозначить собственным именем каждое из положительных начал верховной Троицы. Первому как собственному началу первого центра мы сохраним название эн-соф (положительное ничто); собственный характер второго начала не может быть лучше выражен как названием Слова, или Логоса [29]; наконец, третье начало мы будем называть Духом Святым.

Из этих первоначал сущего собственно образующее, дающее содержание есть Логос как начало определения, различения, внутреннего развития и откровения – начало света, в котором открывается или становится видимым (fainetai\*) все содержание абсолютного; два же другие положительные, а равно и четвертое, отрицательное начало доступны и познаваемы, лишь поскольку они определяются Логосом, следовательно, только через него, сами же по себе они сокрыты и недостижимы в своей субъективной глубине. Абсолютное само по себе в первом и третьем начале недостижимо как гиперлогическое, отрицание же его или другое (четвертое начало или второй центр – первая материя) неуловимо само по себе как алогическое (или гипологическое).

\* видимое (греч.) – Ред.

Сами основные определения или различия сущего, сущности и бытия полагаются только Логосом: в абсолютном самом по себе, то есть в эн-софе и Духе Святом [30], их нет. Если в самом деле бытие необходимо есть отношение к иному, а сущность – само это иное, то абсолютное как такое, ничего вне себя не имеющее, выше бытия, и сущность заключается в его собственном бытии, бытие же его не различно от него как сущего.

Итак, Логос, или Слово, есть единственное объективное, то есть для другого существующее, начало бытия и знания.

В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Бог был Слово. Оно было в начале у Бога. Все чрез него родилось, и без него не родилось ничто. Рожденное же в нем было жизнь, и жизнь была свет человеков, и свет во тьме светится, и тьма не объяла его.

Логос осуществляет и абсолютное как такое, и первую материю. Им, или через него, абсолютное определяется как сущее, первая материя – как сущность, отношение же между ними – как бытие, или, точнее, как способ, или образ, бытия.

Сущее, сущность или содержание, бытие или модус существования [31] суть три первые логические категории, общие всему существующему. Когда я утверждаю что-нибудь как существующее, например когда я говорю: я есмь, то в этом выражении подразумевается: 1) я как сущий или субъект бытия; 2) известный способ (modus) или образ бытия, ибо я не могу просто быть или быть вообще, я должен иметь известное, определенное бытие, я должен быть так или иначе, тем или другим, иметь ту или другую

природу; в данном случае я емь существо мыслящее, хотящее и т.д., то есть мое бытие (способ бытия) или природа есть мышление, воля и т.д., следовательно, я емь значит здесь я мыслю, хочу и т.д. Но 3) я не могу просто мыслить, просто хотеть или мыслить, или хотеть вообще: я должен мыслить о чем-нибудь, хотеть чего-нибудь, то есть мое мышление и хотение определяются не только как такие, субъективно, или как способ моего субъективного бытия, но еще и объективно в своем содержании или идеальной сущности. То, что я мыслю и чего хочу, есть объективное содержание или сущность моего бытия и составляет особенный, необходимый и самостоятельный момент моего существования, не сводимый к предыдущему, а, напротив, его определяющий.

Итак, сущее, сущность, бытие. Это последнее есть собственно проявление или откровение двух первых посредством Логоса [32], а потому от него (то есть бытия) удобнее вести развитие дальнейших логических категорий. Бытие есть отношение между сущим как таким и сущностью или первой материей. Эта материя не есть сущее как такое, она есть его другое; но она принадлежит ему как его сила – сущее есть положительное начало и материи, оно есть, следовательно, начало своего другого. Начало же своего другого есть воля. То, что я полагаю своею волей, есть мое, но вместе с тем другое, от меня отличное, иначе я и не полагал бы его. Итак, первое отношение сущего к сущности или первое определение бытия мы имеем как волю.

Но, полагая свою волей сущность как свое и другое, сущее различает ее не только от себя как такого, но и от своей воли. Чтобы сущий мог хотеть этого другого, оно должно быть известным образом уже дано ему или у него, должно уже существовать для него, то есть представляться им или ему. Таким образом, сущность определяет [33] бытие сущего не только как волю, но и как представление. Это представление есть его самопредставление, так как и представляемая сущность есть его собственная сущность и в том смысле его представление может называться самосознанием. Впрочем, самосознание определяется как такое лишь в отличие от сознания о других, внешних вещах, а так как в абсолютном этого различия быть не может, то и лучше сохранить термин "представление" как более общий.

Сущность не может быть предметом воли сущего, не будучи им представляема. Разумеется, характер и содержание этого представления определяются собственным Логосом абсолютного, это есть его собственная деятельность; сущность же как другое или первая материя есть только начало, возбуждающее эту деятельность и подлежащее ей (*substratum, urkeimenon*). Не сущее получает в представлении свое содержание от сущности, а, напротив, эта последняя, будучи определяема абсолютным Логосом, имеет от него все свое содержание и становится действительно сущностью, будучи сама по себе только пустою материей или чистою потенцией бытия. Поэтому, если мы называем эту потенцию сущностью и содержанием, то не саму по себе, не в отвлеченности взятую, а как уже определенную Логосом в ее отношении к сущему.

Представление абсолютного как определяющее свою сущность есть, таким образом, активное, аналогичное тому, что мы у себя имеем как воображение.

Очевидно, что относительно представления как состояния или действия самого абсолютно-сущего не имеют никакого смысла различия, существующие в наших представлениях, каковы различия между

действительным (предметным) представлением и представлением призрачным, или фантастическим; далее, между представлением созерцательным (воззрительным или интуитивным) и представлением отвлеченным, или собственно мышлением (в общих понятиях), а в этом последнем – между мышлением объективным, или познающим, и мышлением субъективным, или мнением. Эти различия происходят от того, что всякое конечное существо, будучи только выделившеюся частью целого, имеет вне себя целый мир уже определенных сущностей, целый мир независимого от него бытия. Этот мир своим действием определяет представления каждого отдельного существа, которые (представления) только по отношению к этой определяющей причине и имеют объективное значение, помимо же нее суть только состояния субъективного сознания.

Воспринимаемое нами действие внешних сущностей через внешнее бытие, то есть через сложное, независимое от нас взаимоотношение различных сущностей, мы называем внешним опытом и различаем таким образом независимый от нас объективный мир от субъективного мира наших внутренних состояний. Это различие, как мы впоследствии увидим, есть совершенно относительное и подлежит диалектическому превращению, но тем не менее для нас оно существует. Для абсолютного же, как не имеющего вне себя никакого действительного определенного бытия, вся действительность сводится к его собственным состояниям и действиям, и здесь различие субъективного от объективного, перенесенное всецело во внутреннюю сферу, определяется его собственной волей. Поскольку представляемая сущность не только представляется, но и утверждается волей сущего, постольку получает она значение собственной действительности и как такая воздействует на сущее.

Воздействие на сущее уже определенной его представлением и волей сущности дает новое определение его бытию как чувству.

Для конечных существ есть два рода взаимодействия объективного бытия (представления) с субъективным (волей): во-первых, взаимодействие внешней эмпирической действительности или предметного вещественного представления с нашим материальным физическим субъектом, то есть с нашим животным организмом, который есть не что иное, как проявление бессознательного материального хотения; это первое взаимодействие производит ощущения внешних чувств, внешнюю или телесную чувственность; во-вторых, взаимодействие нашей внутренней объективности, то есть наших мыслей [34], с нашим внутренним, субъективным бытием, то есть нашей личной сознательной волей – этим производится так называемое внутреннее чувство. Понятно, что в абсолютно-сущем этого различия не может быть и что, следовательно, у него внутреннее и внешнее чувство, чувственность духовная и телесная, совпадают.

Итак, мы имеем три основные категории, которыми определяется непосредственное отношение сущего к его другому или сущности, или три основные определения его бытия. Оно хочет свою сущность, представляет ее, чувствует ее; отсюда бытие его определяется как воля, представление, чувство. Что такое собственно воля, представление и чувство – это известно нам из нашего непосредственного сознания и потому не может составлять вопроса. Но как же мы должны понимать то другое, к которому сущее в своем бытии относится как к своей сущности?

Как мы видели, другое само по себе не имеет никакой действительности, в отдельности от сущего оно есть чистая возможность или потенция бытия, материя, *υλη, με ον*.<sup>\*</sup> Это значит, что оно действительно и не существует совсем вне сущего или отдельно от него, а находится в нем как его собственное потенциальное отрицание, подобно тому как мы в самих себе находим свою материальную природу как внутреннее отрицание нашего собственного духовного я (разумеется, здесь только аналогия, а не тождество отношений). Эта потенция может быть осуществлена только внутренним действием самого сущего, его волей. Это возможно и необходимо для сущего уже потому, что оно по определению своему обладает положительной силой бытия, бытие же возможно только по отношению к сущности как ее реализации. Это осуществление дает материальной потенции некоторую относительную самостоятельность, делает ее также действительной силой, но силой пассивной, способной определяться сущим и воздействовать на него. Таким образом, первоначальное различие абсолютного на два центра или две полярные силы является действительным, причем вся действительность имеет, очевидно, свое положительное начало только в первом центре, вторым же воспринимается и пассивно образуется. Без этого различия сущее не имело бы базиса для своего проявления и должно было бы, так сказать, действовать в пустом, что немыслимо; итак, необходимо есть *materia prima* в указанном прежде смысле, как определяемая сущим через абсолютный Логос, как его объект; эта *materia prima* называется идеей.

<sup>\*</sup> материя; небытие (греч.) – Ред.

Очевидно, что идея как такая должна различаться соответственно различиям в бытии сущего, которое (бытие) есть только отношение сущего к ней (идее). Идея есть, собственно, то, чего хочет сущий, что он представляет, что чувствует или ощущает, – это есть его собственный предмет или содержание. Как содержание воли сущего идея есть благо, как содержание его представления она есть истина, как содержание его чувства она есть красота. Принимаем пока эти определения только как общие понятия или условные знаки для известного действительного конкретного содержания, которое будет нами выведено в дальнейшем развитии. Этим наша философия отличается в данном отношении от того школьного пустословия, которое принимает идеи блага, истины и красоты в этой их отвлеченности и пустоте за некоторые действительные и притом сами по себе существующие принципы, составляющие *summa philosophiae*. Над этим пустословием справедливо смеялся Шопенгауэр. Еще более заслуживают осмеяния те богословы, которые думают этой абстрактной трилогией покрыть христианский догмат Троицы и, назвав Отца благом, Сына истиной, а Духа Святого красотой, воображают, что этим все сказано.

Сущее в своем единстве уже заключает в себе потенциально волю, представление и чувство. Но чтобы эти способы бытия действительно были осуществлены как такие, необходимо им выделиться, а для того необходимо, чтобы сущее утверждало их в их особенности или, точнее, чтобы оно утверждало себя в них как особенных, вследствие чего они и являлись бы как самостоятельные относительно друг друга. Но так как эти способы бытия по самой природе своей связаны неразрывно, ибо нельзя хотеть, не представляя и не чувствуя, нельзя представлять без воли и чувства и т.д., то сущее и не может утверждать эти способы бытия в их простой отдельности так, чтобы, во-первых, утверждалась только воля, во-вторых, только представление, в-третьих, только чувство, а следовательно, они не могут быть обособлены сами по себе, и необходимая для действительного их осуществления особенность может заключаться только в обособлении самого сущего, как, во-первых, преимущественно волящего, во-вторых, преимущественно же представляющего и, в-третьих, преимущественно чувствующего, то есть, утверждая себя в своей воле, сущее вместе с нею имеет и представление и чувство, но как подчиненные воле моменты; утверждая себя, во-вторых, в представлении, оно имеет с ним и волю и чувство, но опять как подчиненные уже

представлению моменты; наконец, утверждая себя в чувстве, сущее имеет с ним вместе волю и представление, но как уже определяемые чувством, подчиненные ему моменты. Другими словами, представление, будучи обособлено от воли, необходимо получает свою собственную волю и чувство (так как это последнее обусловлено воздействием представляемого на волю), а следовательно, представляющее как такое становится особенным и цельным субъектом. Далее, чувство, будучи обособлено от воли и представления, необходимо получает свою собственную волю и свое собственное представление, вследствие чего чувствующее как такое является самостоятельным и полным субъектом. Наконец, воля, выделившая из себя представление и чувство как такие, тем самым необходимо получает свое особенное представление и чувство, и волящий как такой является особенным и цельным субъектом.

Итак, Логос абсолютного, по закону своего проявления выделяя различные образы или способы бытия, тем самым разделяет и сущее на три субъекта, из коих каждый определяется особенно одним из коренных способов бытия, но не исключительно, а совместно с двумя другими только как вторичными или подчиненными элементами. Логическая необходимость такого обособления в сущем, указанная выше в немногих словах, надеюсь, станет очевидной после следующего разъяснения.

Как скоро даны три основные способы бытия, отношение их к сущему как к субъекту, коего они суть предикаты, может быть тройное. Во-первых, они могут быть [35] предикатами только одного субъекта. Этот единственный субъект будет иметь тогда одинаково волю, представление и чувство. Что же составляет содержание этой воли, представления и чувства? Разумеется, его собственная первоначальная сущность в трех основных формах или идеях – блага, истины и красоты. Но как мы знаем, эта первоначальная сущность сама по себе есть только *materia prima* или чистая потенция и не может сама давать себе никаких определений, а только получает или воспринимает их, так что три основные идеи в своем положительном содержании определяются вообще действием сущего, а именно, как мы скоро увидим, действительными взаимоотношениями различных субъектов бытия или различных сущих. Но так как в нашем настоящем предположении именно не допускаются эти различные субъекты, или сущие, а только один-единственный, то идеи в своем положительном содержании могут при этом определяться только одним этим субъектом, то есть благо как такое определяется исключительно одной его волей, истина как такая – исключительно одним его представлением, красота как такая – исключительно одним его чувством; другими словами, при этом предположении благо есть благо только потому, что он его хочет; истина есть истина только потому, что он ее представляет, и красота есть красота только потому, что он ее чувствует; следовательно, на вопрос о содержании или предмете его воли, представления и чувства мы могли бы здесь отвечать только, что он хочет того, что хочет, представляет то, что представляет, и чувствует то, что чувствует, или что он просто хочет, просто представляет, просто чувствует. Но это не имеет никакого смысла, и, следовательно, наше предположение, как приводящее к такому нелепому заключению, должно быть признано ложным.

По второму возможному предположению каждый из трех способов бытия имеет особенного, и притом исключительно ему соответствующего, субъекта, так что волящий имеет только предикат воли, и никакого другого, представляющий – только предикат представления, и ничего более, и, наконец, чувствующий – исключительно предикат чувства. Но с одной стороны, такая исключительность противоречила бы природе самих этих предикатов, ибо, как было уже замечено, хотение как такое предполагает необходимо представление и чувство, а равно и представление и чувство, каждое в свою очередь, предполагают два другие способа бытия. С другой стороны, такая исключительность невозможна и по отношению к предполагаемым субъектам. Если бы в самом деле данный субъект был только волящим (а другой – только представляющим и третий – только чувствующим), то предикат воли

(представления, чувства), будучи абсолютным определением субъекта, занимая его всецело, исключал бы его свободу, так что он не мог бы уже быть действительным самостоятельным субъектом [36], между тем его действительность как такого необходима и для действительности самого предиката.

Таким образом, и второе предположение оказывается невысказанным, и остается только третье, то есть если необходимы три субъекта и если эти три субъекта не могут различаться между собой исключительной принадлежностью каждому из них одного из трех предикатов, так как по природе самих этих предикатов, а равно и по природе субъекта вообще такая исключительность невозможна, то каждый субъект должен обладать всеми предикатами, отличаясь от других только различным взаимоотношением этих предикатов.

Что касается до самого этого обособления трех цельных субъектов, то для чувственного воображения оно может быть представлено в виде интеграции частей. Я понимаю, что если мы представим себе три основных образа бытия как элементы или составные части в бытии сущего, то как скоро по закону Логоса каждая из этих частей отделяется от других или утверждается в своей особности, так необходимо сущее восполняет каждую произведением двух других и, интегрируя их, таким образом само распадается на три особенные и конкретные субъекта. Частные наглядные случаи такой интеграции встречаем мы и в природе нашего вещественного мира. Так, *si licet magnis comparare parva\** всем известно, что если разрезать на части тело морской гидры или же земляного червя, то каждая часть немедленно интегрируется, дополняясь всеми недостающими органами, и в результате получается несколько цельных организмов вместо одного.

\* если можно сравнить великое с малым (лат.) – Ред.

Итак, мы имеем трех самостоятельных и цельных субъектов бытия, или трех сущих, из коих каждому принадлежат все три основных способа бытия, но только в различном отношении. В первом субъекте представление и чувство подчинены воле, другими словами, он представляет и чувствует, лишь поскольку хочет, что уже необходимо следует из его первоначального значения. Во втором, который имеет уже первого перед собой, преобладает объективный элемент представления, определяющая причина которого есть первый субъект; воля и чувство подчинены здесь представлению: он хочет и чувствует, лишь поскольку представляет. Наконец, в третьем субъекте, который имеет уже за собой и магическое бытие первого, и идеальное бытие второго субъектов, особенное или самостоятельное значение может принадлежать только реальному или чувственному бытию: он представляет и хочет, лишь поскольку ощущает.

Первый субъект или первую определенность сущего как такого я называю духом (*pneuma, spiritus*); второй – умом (*Noys, intellectus* или *mens*); третий – душой (*psyche, anima*).

Итак, дух, ум, душа.

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

Поясню это отношение примером из нашего человеческого опыта. Есть люди, которые, полюбив кого-нибудь сразу, уже на основании этой любви составляют себе общее представление о любимом предмете, а также силой и степенью этой любви определяют и эстетическое достоинство возбуждаемых любимым существом впечатлений. Но бывают и такие, в которых каждое данное существо вызывает сначала известное общее теоретическое представление о себе, и с этим уже представлением соотнобразуются их воля и чувство относительно этого существа. Бывают, наконец, и такие, на которых действует прежде всего чувственная сторона предмета, и возбужденными в них эстетическими эффектами определяется уже и умственное и нравственное их отношение к предмету. Первые сначала любят или хотят, а затем уже по своей любви или воле представляют и ощущают; вторые сначала представляют, а по представлению уже хотят и чувствуют; третьи первее всего ощущают, а по ощущению уже представляют и хотят. Первые суть люди духовные, вторые – люди ума, третьи – люди душевные или чувственные [37].

Мы имеем три самостоятельные субъекта или ипостаси – единоначальные, ибо все происходит из одного абсолютного первоначала, единосущные, поскольку все имеют одну общую сущность или первую материю, относительно которой только они и могут быть самостоятельны, получая от нее свои отрицательные определения, наконец, единообразные или единойбытные (одноприродные), поскольку те же общие способы или образы бытия, та же самая природа принадлежит им всем. Единство абсолютного первоначала несколько не нарушается этой тройственностью субъектов, ибо, как мы видели, абсолютное первоначало, проявлялось посредством своего Логоса, остается обладающим положительной силой бытия, не переходит в свое проявление. Понятно также, что при всей своей самостоятельности или особенности три первоначальные субъекта не могут быть равными: поскольку воля по существу своему первее представления и чувства и поскольку благо по существу своему первее истины и красоты, постольку дух необходимо первее ума и души.

Определив тройственность субъектов, мы получаем для трех основных идей – блага, истины и красоты – некоторое хотя еще и очень общее, но уже совершенно определенное значение.

Содержание трех субъектов есть идея. Но идея сама по себе, как *prima materia*, есть нечто совершенно неопределенное и пассивное и в этом смысле не может давать объективного содержания, определенность же свою она получает от абсолютно-сущего, которого она есть существенное отражение. А так как само сущее проявляется в трех субъектах, то идея может давать положительное содержание одному из этих субъектов не сама по себе, а лишь поскольку она определяется другими субъектами или в отношении к ним (откуда опять видна необходимость многих субъектов). Субъект, очевидно, не может непосредственно сам по себе или как такой стать содержанием другого субъекта, следовательно, содержание или идея состоит, собственно, в их взаимоопределении, притом, очевидно, в их взаимоопределении положительном, то есть в их определенном единстве.

Таким образом, вообще идея есть объективное единство трех субъектов, субстрат которого есть сущность или первая материя.

Вследствие тройственности коренных способов бытия и единство или идея должна быть тройкою, причем само собою ясно, что единство невозможно без свободного подчинения.

Первоначальное благо или идея как благо (идея блага) есть единство воли между перво-духом, перво-умом и перво-душою - другими словами, свободное подчинение ума и души духу относительно воли, или потенциальность их собственной воли, предоставляющее актуальное бытие воле духа. Ум и душа как особенные субъекты имеют свою собственную существенную волю, которая отделяет их от духа, но именно вследствие этой самостоятельности они и могут свободно подчиниться ему.

Первоначальная истина или идея как истина (идея истины) есть единство представления между духом, душою и умом, или свободное подчинение двух первых последнему относительно представления. Дух и душа вследствие свободы составляют свою теоретическую силу представления в состоянии потенциальном, отдавая актуальное представление уму, то есть и дух и душа представляют действительно только то, что полагается умом.

Наконец, первоначальная красота, идея как красота или идея красоты, есть единство чувства между духом, умом и душой, или свободное подчинение двух первых последней относительно чувства. Дух и ум свободно оставляют свою эстетическую силу в состоянии потенции, предоставляя актуальное чувство душе, то есть дух и ум действительно чувствуют только то, что происходит в душе.

Итак, первое благо есть нравственная гармония трех первых субъектов, или их соединение в одной воле; первая истина есть умственная их гармония, или их соединение в одном представлении, наконец, первая красота есть чувственная или эстетическая гармония этих субъектов – их соединение в одном чувстве.

Каждый из первоначальных субъектов как такой обладает силой исключительного самоутверждения, но именно вследствие этого они могут свободно отказаться от этого самоутверждения, то есть они обладают силой самоотрицания. Дух может объективно представлять все, что хочет, но он свободно отвергает этот свой произвол и представляет только то, что полагается умом. Подобно этому, и первоначальный ум может хотеть все, что представляет, но он в действительности хочет или утверждает из представляемого им только то, что согласно с волей абсолютного духа. Точно то же должно сказать и о душе.



Таким образом, сущий дух определяется умом и душою, становится потенциальным относительно их, а поскольку он потенциален, постольку его другое, то есть сущность или идея, становится актуальной, получает действительный образ. Точно так же ум определяется духом и душою, и душа – духом и умом.

В этом смысле то, что ум и душа получают в идее от духа, есть благо, то, что дух и душа получают в идее от ума, есть истина, то, наконец, что ум и дух получают в идее от души, есть красота.

Дух хочет всецелой гармонической сущности или идеи и этим хотением определяет ее как желанное, то есть как благо. Ум и душа также хотят идею, но не определяют ее как желанную, а получают в этом качестве от духа: для них она как благо уже существует. Но ум не только хочет всецелую сущность или идею – он прежде всего представляет ее и тем самым определяет ее как представляемое, то есть как истину. Дух и душа также представляют идею, но не определяют ее как истину: в этом качестве она для них есть уже данная умом. Душа чувствует всецелую сущность или идею и тем определяет ее как эстетическое, или красоту; дух и ум также чувствуют идею, но не определяют ее сами как красоту: в этом качестве она уже дается им душою.

Очевидно, что подлежащее или субстрат этих трех единств или идей, то, к чему гармонически относятся три субъекта, есть второй центр абсолютного, или первая материя, которая в этом вечном развитии и определяется как идея в различных своих формах.

Сама по себе идея как другое сущего является чистою потенцией без всякого объективного бытия и может быть здесь названа идеей только *kata prōtēsin*,\* настоящее же ее определение в этом отношении есть *materia prima*. Сущее является здесь как чистый акт, свободный от всякого относительного бытия, в себе замкнутый, и так как эта свобода и в себе замкнутость составляют характер того, что обыкновенно называется духом, то уже здесь сущее может быть определено как дух. Ибо хотя по отношению к другому дух и определяется как по преимуществу волящий, но этим не выражается его собственная действительность. Чтобы чего-нибудь хотеть, нужно уже иметь что-нибудь, и, чтобы хотеть всего, нужно известным образом обладать всем. Простое хотение, которое не предполагает никакой действительности в хотящем, не есть даже и воля; это материальное слепое стремление – жажда бытия. Абсолютно же сущее как такое имеет все в непосредственном акте, и потому его другое может быть только чистой потенцией в нем. Имея все в себе, сущее не может хотеть произвести что-нибудь существенно иное – оно может хотеть только свое собственное содержание иметь как другое. В этом состоит всякое творчество. Художник хочет творить не что-нибудь себе чуждое, совершенно иное от себя, чего бы в нем совсем не было, – напротив, он хочет лишь ту идею, которая находится в нем самом, определяет его внутреннее существо или составляет его собственное внутреннее содержание, – эту свою идею он хочет осуществить вне себя, сделать ее другим себе, выделить и обособить ее. И как художник, объективируя свое содержание или делая его внешним, не теряет его как внутреннее, так и абсолютно-сущее в своем проявлении не перестает пребывать само в себе.

\* для начала (греч.) – Ред.

Чистая, в себе замкнутая актуальность как состояние одностороннее и исключительное противоречит самому определению абсолютно-сущего. Поэтому оно (абсолютное) должно получить потенциальность, дать место другому, не теряя, разумеется, своей собственной действительности или своей положительной силы. Получить же потенциальность (материальность) или определение себя другим абсолютно может только через собственное утверждение этого другого, то есть первой материи или ничто, через сообщение ему (другому или ничто) своей (абсолютного) собственной действительности, или положительной силы, вследствие чего это ничто или первая материя становится актуальной и может действовать на сущее как первая идея.

Поскольку абсолютно-сущее подлежит действию этого осуществленного им другого или идеи, оно является страдательным, потенциальным, материализуется: эта его материализация, или определенное проявление, и есть осуществленный Логос – Logos ekthetos или proorikos.\*

\* логос, существующий в Боге или исходящий из Бога (греч.), – термин Филона Александрийского. В данном контексте вероятно: внутренний логос или открытый логос (греч.) – Ред.

Как всецелое, свободное от всякой исключительности, сущее должно сообщить идею не некоторую только действительность, а всю свою действительность, осуществить ее вполне, дать ей все заключающиеся в его положительной силе образы и определения. И прежде всего относительно самых общих форм или образов бытия идея является не только как желанная, но и как представляемая, не только как представляемая, но и как ощущаемая или реальная. Это есть постепенная актуализация или формализация (образование) идеи и соответственно тому постепенная потенциализация или материализация сущего, обособляющегося на волящий дух, представляющий ум и чувствующую душу. В этой последней материальный элемент сущего уравнивает элемент чисто духовный, и поэтому душа может быть названа *materia secunda*.\* Соответственно этому идея души, то есть красота, обладает наибольшей актуальностью, наибольшей полнотой формального бытия и есть поэтому последнее, окончательное осуществление, или реализация, идеи как такой. В этом смысле благо есть утверждаемая цель, истина есть необходимо определяющее посредство, красота есть действительное исполнение, или осуществление; другими словами, сущее, утверждая идею как благо, дает ей посредством истины осуществления в красоте.

\* вторая материя (лат.) – Ред.

Всякая самоопределяющая деятельность сущего тем самым производит другое или идею: он становится субъектом или носителем идеи. Таким образом, всякая такая деятельность есть субъективация сущего и вместе с тем или тем самым объективация первой материи, превращение ее из чистой неопределенной потенции в некоторую определенную объективную сущность или идею. В этом смысле идея есть последнее, но, с другой стороны, только идея в своем потенциальном существовании может определять деятельность сущего как воли, представления и чувства. Таким образом, здесь все начала неразрывно между собою связаны, одно необходимо предполагает другое, и все вместе образуют один

замкнутый круг, что и составляет истинную бесконечность. Мы, собственно говоря, имеем четыре субстанциальные образующие начала: дух, ум, душа и идея, ибо различные способы бытия, а равно и различные формы идеи не суть начала, а происходят только из взаимоотношения трех субъектов и идеи, откуда ясно, что всякое бытие и всякая определенная сущность необходимо относительны. Сущее в трех субъектах не есть бытие, а равно и идея сама по себе не есть бытие; они получают бытие только в своем взаимоотношении или взаимодействии, сами же по себе суть силы бытия, причем дух, ум и душа суть силы положительные и деятельные, а идея есть сила отрицательная и страдательная.

Итак, абсолютное, в своем Логосе относясь к своей первой материи, проявляется по категориям сущего, сущности и бытия в следующих основных определениях:

+-----+-----+-----+			
I	II	III	IV
Сущее как такое	Сущность	Бытие	
(Бог)	(содержание или идея)	(способ или модус	
		бытия, природа)	
+-----+-----+-----+			
1. Дух	Благо	Воля	
2. Ум	Истина	Представление	
3. Душа	Красота	Чувство.	
+-----+-----+-----+			

Из сказанного прежде ясно, что все эти определения получают свое действительное значение лишь по отношению к сущности или идее. Идея есть, таким образом, то, в чем абсолютное осуществляет себя посредством своего Логоса, только в ней оно со всеми своими определениями становится существенным, реальным и объективным. Отсюда же ясно, что идея имеет особенную действительность не по отношению к абсолютному самому по себе, для которого она есть только его собственное самосознание или его внутренний образ, а лишь для Логоса, который от нее получает свою действительную силу, а ей сообщает свое содержание. Таким образом, Логос и идея вообще соотносительны (как активное и пассивное начало, как форма и материя и т.д.), и все основные определения абсолютного суть выражения их непосредственного взаимодействия или непосредственные проявления Логоса в идее. Но ясно, что в этих определениях Логос как такой выражается в различной степени и что именно специальное выражение Логоса в идее есть истина, по отношению к которой сам Логос, как сущий, специально определяется как ум, а способ бытия его – как представление. Хотя и остальные определения есть необходимо выражение Логоса, но не как такого, не в его особенности. В определении волящего духа Логос, очевидно, выражает преимущественно свойство первого абсолютного начала или эн-софа, в определении же чувствующей души он выражает преимущественно характер третьего абсолютного начала или Духа Святого и только в определении представляющего ума проявляет он свою собственную особенность, свой специфический характер. Соответственно этому в определении блага идея через Логос воспринимает в себя действительность первого начала, а в определении красоты она через него же подлечит действию третьего начала, и только в определении истины она непосредственно определяется

самим Логосом как таким. Если, таким образом, волящий дух и чувствующая душа суть проявления в Логосе начал гиперлогических, свободных самих по себе от всякого различия и множественности форм, то дальнейшие свои определения или образования первая сущность или идея может получить не от этих начал, а единственно от представляющего или воображающего ума, следовательно, в идее истины или как истинная сущность, вследствие чего идеи блага и красоты, пребывающие сами по себе неизменно в своем внутреннем тождестве как абсолютные единства, получают свое дальнейшее развитие только по отношению к идее истины или через истину.

Итак, мы должны перейти к изложению тех определений, которые ум дает идее как истинной сущности, что и составит содержание следующей главы.

V. НАЧАЛА ОРГАНИЧЕСКОЙ ЛОГИКИ (продолжение): относительные категории, определяющие идею как существо

Сверхсущее абсолютное, которое само по себе есть положительное ничто (эн-соф), осуществляется или проявляется в своем другом или идее, которая, таким образом, есть осуществленное или проявленное (открытое) сверхсущее; самый же акт проявления или откровения есть Логос или, точнее, сверхсущее в акте своего откровения есть Логос.

Всякое проявление есть различие; для абсолютного же, не имеющего ничего вне себя, различие есть саморазличие. Итак, Логос есть абсолютное в его саморазличии.

Всякую вещь по отношению к абсолютному первоначалу всего существующего можно познавать тройко: во-1-х – в субстанциальном, коренном и первоначальном единстве со сверхсущим, то есть в чистой потенциальности или положительном ничто (в эн-софе, или Боге Отце); во-2-х – в различии от сверхсущего или в акте осуществления (в Логосе или Сыне) и, наконец, в-3-х – в свободном, то есть опосредствованном, единстве со сверхсущим (в Духе Святом).

Когда мы различаем категории, то это только в Логосе, следовательно, не безусловно (условие - от слова "логос"). Всякое логическое познание есть тем самым условное или относительное, безусловное логическое познание, безусловная логика есть *contradictio in adjecto*. Познавать логически – значит познавать в отношении, то есть относительно. Логос есть отношение, то есть первоначально отношение сверхсущего к себе самому как такому или его саморазличение, а так как сверхсущее есть абсолютное, то есть вместе с тем и все, то Логос есть также отношение сверхсущего ко всему и всего к сверхсущему. Первое отношение есть внутренний или скрытый Логос (*logos endiathetos*); второе есть Логос открытый (*logos proforikos*); третье есть Логос воплощенный или конкретный (Христос).

Первый Логос не может быть действителен без второго, второй без третьего, а все три предполагают то, к чему сущее через них относится, то есть его другое или сущность; причем первому или внутреннему Логосу, который в акте есть лишь саморазличение абсолютного, соответствует другое или сущность только как чистая потенция или идея в возможности (магия или Майя); второму же или открытому Логосу соответствует другое как чистая идея, то есть в умопостигаемой действительности; наконец, третьему или конкретному Логосу отвечает и конкретная идея или София. Смысл этого третьего Логоса и соответствующей ему идеи может быть выяснен только впоследствии, теперь же нам должно остановиться на первых двух.

В абсолютном другое есть только проявленное то же; оно только кажется (представляется, видится, является) другим и в этом качестве есть Майя, то есть видимость или призрак. Но только через эту видимость возможно действительное проявление абсолютного; поэтому Майя есть единственная возможность или мощь творения: майя = магия. Она же есть тем самым первоначальный субстрат всего, или первая материя.

Этому первому моменту идеи соответствует, как мы видели, со стороны абсолютного начала внутренний или сокрытый Логос, который, будучи, с одной стороны, как было сказано, первым моментом в действительном проявлении абсолютного, или первым из трех Логосов, есть вместе с тем внутреннее начало саморазличения в абсолютном как таком, или второй член верховной, сверхсущественной Троицы. В самом деле, абсолютно-сущее проявляется и в проявлении, то есть по отношению к своему другому оно есть Логос, а как проявление, то есть в другом, есть идея; но, проявляясь, оно необходимо остается самим собою или само в себе, и в этом его внутреннем самоутверждении различаются по отношению к проявлению три момента – три вечные фазиса его собственного существования. Первый есть оно само в безусловном безразличии как первейшее логически всякого проявления. Мы уже обозначили этот фазис абсолютного сущего как эн-соф, или Бог Отец (прабог); здесь сущее и его другое или сущность, а следовательно, и их отношение или бытие, не различаются. Второй момент есть абсолютное как такое по отношению к проявлению, то есть различающее себя как такое от своего проявления; это-то и есть внутренний или сокрытый Логос (Логос открытый со всеми своими проявлениями коренится в глубине абсолютного, и этот-то его корень и есть внутренний или первый Логос). Наконец, третий фазис есть абсолютное по отношению к самому себе как уже проявленному или по отношению к идее, то есть абсолютно-сущее, которое, будучи проявлено или воплощено, остается самим собою, пребывает как сверхсущее и тем, безусловно, утверждает себя как такое – Дух Святой.

Итак, если вообще мы различаем собственно абсолютное или сверхсущее, затем действительный или обнаруженный Логос и, наконец, идею, то в собственно абсолютном, в его внутреннем существовании

необходимо является такое же тройственное различие, причем внешнему или обнаруженному Логосу здесь соответствует Логос внутренний или скрытый, а идее здесь соответствует третий, внутренний фазис, то есть Дух Святой.

Основные категории сущего, сущности и бытия как общие понятия необходимо принадлежат как собственно абсолютному, так равно и Логосу и идее, но в различных степенях и отношениях. Собственно абсолютное есть по преимуществу сущее, затем уже сущность и бытие; как сущее оно есть дух, как бытие – воля, как сущность – благо. Логос есть по преимуществу бытие, именно представление (то есть акт представления), но он также есть сущее, именно ум, и сущность, именно истина. Наконец, идея есть по преимуществу сущность, именно красота, но также сущее, именно душа, и бытие, именно чувство. Хотя в предыдущей главе мы отождествляли иногда сущее с абсолютным, сущность с идеей, а бытие с Логосом, так как они действительно совпадают в известном отношении, но это не есть безусловное тождество, которое невозможно здесь уже потому, что сущее, сущность и бытие суть общие логические определения, необходимо свойственные всему существующему, хотя и в различной степени, тогда как собственно абсолютное, Логос и идея при всей своей универсальности имеют, как мы увидим, совершенно особенный, индивидуальный характер.

Дело в том, что между названными тремя началами и основными категориями, выведенными в предыдущей главе, есть двоякая связь: по содержанию и по форме существования, так что одно и то же определение, относящееся по содержанию к Логосу или идее, по форме существования относится к абсолютному, и наоборот. А именно ум и душа, из коих первый по содержанию принадлежит Логосу, а вторая – идее, по форме существования оба, то есть как сущие или виды сущего, относятся к собственно абсолютному, которое есть сущее по преимуществу. Далее, воля и чувство, из коих первая по содержанию принадлежит абсолютному, а второе – идее, по форме существования, как виды бытия, относятся вместе с представлением к Логосу, который есть бытие по преимуществу. Наконец, определения блага и истины, которые по содержанию своему принадлежат первое абсолютному, а вторая – Логосу, по форме существования, как сущности, относятся вместе с красотой к идее, которая есть сущность по преимуществу, вследствие чего благо и истина и называются идеями наравне с красотой, хотя только этой последней принадлежит специально идеальный характер.

Двоякая связь девяти (или двенадцати, если считать три общие категории) основных определений между собою и с тремя индивидуальными началами (абсолютным, Логосом и идеей) может быть выражена в следующей таблице:

+-----+-----+-----+		
1.Сущее	2.Бытие	3.Сущность
(Абсолютное)	(Логос)	(Идея)
+-----+-----+-----+		
1) Абсолютное .....	Дух  Воля	Благо
2) Логос .....	Ум  Представление	Истина

!3) Идея ..... Душа |Чувство |Красота. |

+-----+-----+-----+

Так как абсолютное или всецелое по определению своему не может иметь вне себя ничего существенно иного, то его другое или идея может быть только тем же самым абсолютным, но лишь в форме инобытия, то есть положенное для себя или объективированное, сознанное, так что мы имеем: абсолютное или проявленное для себя (Идея) и самый акт его проявления (Логос).

Сверхсущее начало как такое (или собственно абсолютное) есть безусловно внутреннее единство, следовательно, Идея, как проявленное абсолютное, есть осуществленное единство, то есть единство во всем или в множественности; это все, эта множественность уже заключается потенциально в абсолютном, которое есть единое и все. В Логосе эта потенциальная множественность переводится в акт, следовательно, в идее она должна быть опять сведена к единству как уже действительная. Другими словами, сверхсущее как такое есть коренное, субстанциальное единство многих прежде их проявления (или, точнее, независимо от их проявления), Идея есть их действительное единство как уже проявленных, Логос же есть начало их различения.

Что касается до самих этих многих элементов, которые Логос различает в абсолютном и которые находят свое единство в Идее, то мы уже определили основные из них как дух, ум и душу. Итак, Идея есть действительное единство духа, ума и души. Они едины в абсолютном, едины и в Идее, но различным образом. Они субстанциально едины в абсолютном, различаются в Логосе, соединяются актуально в Идее. Их различенное Логосом бытие, а именно воля как бытие духа, представление как бытие ума и чувство как бытие души называются натурой или природой сущего. Логос есть производящее (определяющее, деятельное) начало бытия или природы и постольку им соответствует, но не тождествен с ними и не должен быть с ними смешиваем. Он есть божество в бытии или природе, так же как Идея есть божество в сущности или объекте (отражении).

Единство трех основных субъектов в Идее является тройким, поскольку принцип этого единства может находиться в собственно абсолютном, или же в Логосе, или, наконец, непосредственно в самой Идее. Другими словами, это их единство, осуществляемое в Идее, является иным для абсолютного, иным для Логоса и иным для самой Идеи. Как мы уже знаем, первое есть благо, второе – истина, третье – красота. Только истина, как единство теоретическое или логическое, мыслится; благо как такое только хочется (желается), а красота как такая только чувствуется. Другими словами, благо есть единство субъектов, или Идея, поскольку она хочется, истина – поскольку она представляется или мыслится, красота – поскольку она чувствуется. Совершенное же единство состоит в том, что то же самое, именно Идея, что мыслится как истина, оно же и хочется или желается как благо, и оно же самое, а не другое что-нибудь и чувствуется как красота, так что эти три определения не суть какие-нибудь отдельные сущности, а только три формы или образа, в которых является для различных субъектов одно и то же, именно Идея, в которой, таким образом, и обитает вся полнота Божества.

Но что же такое это одно и то же, в чем состоит идея, которой мы хотим как блага, которую представляем или мыслим как истину, которую чувствуем как красоту? Другими словами, чего мы хотим во благе, что мыслим в истине, что чувствуем в красоте? Очевидно, логически определенный ответ

возможен только на второй из этих трех вопросов, ибо благо и красота как такие, будучи предметом воли и чувства, а не мышления, не подлежат логическим определениям, которые относятся к идее только как к истине. Но вследствие единства идеи мы и не нуждаемся в логическом определении всех ее форм, ибо благо и красота суть то же самое, что и истина, но только в модусе воли и чувства, а не в модусе представления. Когда мы спрашиваем: что есть красота, то есть какое она имеет содержание, то мы, собственно, спрашиваем: что мыслится в красоте? А так как подлинный предмет мышления есть истина, то мы, собственно, спрашиваем: что есть истина в своем отношении к красоте? То же самое и в вопросе о благе. Таким образом, всякий теоретический вопрос, то есть вопрос о содержании, в какой бы форме он ни являлся, есть всегда вопрос об истине и ни к чему другому относиться не может.

Так как идея в образе истины есть мыслимое единство субъектов, то содержание этой идеи зависит от особенных свойств этих субъектов или от их мыслимых различий. Если вообще начало различения есть Логос, то непосредственный субъект его есть Ум, то есть Ум, непосредственно определяемый Логосом, различает себя от других субъектов, и эти-то различия сводятся к единству в Идее. В этом смысле Логос определяет Идею посредством Ума. Но с другой стороны, обусловленный Логосом Ум полагает различия только ввиду их единства в Идее, то есть Идея, как еще не определенное, потенциальное единство, представляется Уму в его различающей деятельности, и в этом смысле он определяется уже Идеей. Таким образом, этот вечный логический процесс, которым определяется истина, есть взаимоотношение Логоса и Идеи посредством Ума.

\* \* \*

Первоначальный Ум мыслит Идею в логической форме как истину. Это его мышление есть умственное созерцание, то есть все, что он мыслит в Идее, имеет непосредственную объективность, или, точнее, самое противоположение между субъективным и объективным не существует для первоначального Ума в том смысле, в каком оно имеет силу для нас. Для нашего индивидуального ума как такого, то есть в его самоутверждении, порождающем чисто рациональное или отвлеченное мышление, Идея или сущность, то есть сущее как объект, является лишь в отвлечении как понятие; ибо наш ум в своей отдельности, будучи только частным явлением среди других явлений и имея, следовательно, прежде и вне себя целый объективный мир, от него независимый, должен в своей деятельности – если только хочет дать ей какое-нибудь объективное значение – подчиниться независимым от него законам этого объективного мира; он не имеет продуктивной силы, не может производить истину, а может только находить ее. Идея в форме истины уже есть первее его самого, и притом ему, поскольку он связан с эмпирическим бытием конкретного лица, эта идея не дается непосредственно в своей чистоте, а смешанная с вторичным, производным, эмпирическим бытием вещей, подчиненным множеству других условий помимо чистого мышления, и, следовательно, первая задача нашего ума состоит здесь в том, чтобы отделить идею от эмпирической примеси, отвлечь или снять ее; но очевидно, снять или отвлечь ее можно только как форму без подлежательной действительности, или только как понятие [38].

Итак, есть два рода мышления или чистого представления: производительное или цельное, принадлежащее первоначальному уму (а также и нашему, поскольку он становится причастным первого), и мышление рефлективное или отвлеченное, свойственное нашему уму в его самоутверждении.



Идея как истина или в области ума, будучи мыслимым единством или гармонией, предполагает мыслимые различия, так как действительностью этих последних, очевидно, обуславливается и действительность их единства. Необходимость различий дает нам отрицательный элемент в производительной деятельности первоначального ума. Ибо настоящее единство предполагает не простое различие или разнородность, а противоположность или полярность однородных, то есть их взаимное отрицание. В самом деле, просто различные или разнородные вещи и понятия (например, равнобедренный треугольник и музыкальная композиция или таблица умножения и стеариновая свеча) не заключают в себе никакого основания ниже возможности непосредственного взаимодействия и единства и равнодушно пребывают чуждыми друг другу. Напротив, однородные, но противоположные, или полярные, термины, взаимно отрицаемые друг другом и вместе с тем одинаково необходимые, требуют третьего обобщающего термина, который определял бы их совместное существование, представляя таким образом их единство; так, например, полярные понятия материя и форма находят свое единство в третьем понятии – вещь или тело; противоположные понятия пребывания и изменения соединяются в понятии жизни. Таким образом, все мыслимые определения идеи суть двойные или полярные, причем сама идея в своей действительности является третьим термином, соединяющим эти соотносительные или противоположные определения.

Деятельность ума сама по себе бесконечна, ибо, поскольку собственное свойство его состоит в способности рефлексировать на самого себя, его можно сравнить с двумя зеркалами, поставленными друг против друга и производящими бесконечный ряд отражений. По справедливому выражению Шеллинга, ум есть бесконечная потенция мышления, и если бы он утверждался в своей исключительности или в своем эгоизме, то ряды его определений или частных идей шли бы без конца, никогда не сводясь к высшему, последнему единству или настоящей идее. Но первоначальный ум, в силу своего самоотрицания или как определяемый Божественным Логосом, полагает предел своей отрицательной деятельности и, согласуясь с волей абсолютного блага и чувством абсолютной красоты, приводит свои определения к всецелому, абсолютному единству, которое и есть, собственно, Истина или Идея как истина, ибо все частные идеи или истины суть таковы, лишь поскольку представляют необходимые степени для осуществления всецелой истины или логической идеи. Таким образом, логическое развитие умопостигаемой идеи повинуетя общему закону всякого развития, по которому выделение и обособление отдельных частей и элементов, составляющее второй главный момент развития, не продолжается бесконечно (ибо тогда не было бы никакого развития, а только распадение), но переходит в новое, дифференцированное единство, которое и составляет цель развития.

Если бы различаемые умом определения идеи составляли бесконечный ряд, то логическая система этих определений была бы, очевидно, невозможна. Если же, как это необходимо, весь ряд логических определений сводится к известному высшему единству в самой идее, то нам даже нет надобности знать все относительные члены этого ряда (число коих хотя и не бесконечно на самом деле, но может казаться таковым для нашего ума): достаточно для логической системы раскрыть первые из этих относительных определений, последние и главнейшие из промежуточных, подобно тому как эмбриолог, изучающий историю развития известного организма, не имеет ни возможности, ни надобности указывать все моменты этого развития, а довольствуется обозначением важнейших. Логическая система есть схема идеи и потому может обозначать *explicité* лишь главнейшие из ее относительных определений без всякого ущерба для общей своей полноты и законченности, подобно тому как географическая схема, то есть ландкарта, обозначает лишь важнейшие пункты известной страны, что нисколько не мешает ей изображать всю страну.

Развитие полярных или относительных определений Идеи образует срединную, наиболее диалектическую часть органической логики. Что касается до рассмотренных нами в предыдущей главе основных определений под категориями сущего, сущности и бытия, то они хотя и познаются умом в своей необходимости и постольку подлежат логике, но не производятся умом, что ясно уже из того, что сам ум есть одно из этих определений. Они производятся Логосом как таким первее ума и его условий, следовательно, магически, хотя вторичная познаваемость их, разумеется, обуславливается умом.

Из полярных или относительных определений мы рассмотрим девять пар под тремя категориями: существа, организма и личности. В каждой паре определений противоположность их разрешается в третьем термине, который, собственно, и есть идея как выражение истины: она есть синтез, которому необходимо предшествуют тезис и антитезис – форма, издавна и по необходимости усвоенная всякою диалектикой. Таким образом, мы рассмотрим всего двадцать семь логических определений, между ними девять синтетических, из коих каждое представляет собой некоторую частную истину, последнее же выражает саму идею или истину *kat'epochen*.

#### А. Относительные определения идеи как существа

##### 1) То же и другое = нечто.

Всякое мышление состоит в различии и соединении и, следовательно, предполагает формально три термина: два различаемые и третий – их единство. Диалектическое различие состоит в противопоставлении одного другому. То, чему другое противопоставляется, или противоположное другому, есть то же или само (то же самое). В самом деле, если второй термин есть другое, а первый от него различается, то он уже не есть другое, следовательно, есть то же или то же самое. Но так как противопоставление терминов есть обоюдное, или взаимное, так что если второй термин различается от первого и есть его другое, то и первый различается от второго и есть точно так же другое для него, то, следовательно, оба эти определения принадлежат безразлично обоим терминам и имеют, таким образом, только относительное или субъективное значение. Но если различаемые термины суть то же и другое только относительно, в своем взаимном противопоставлении, то что же они такое безотносительно? Если то, в чем они различаются (понятие того же и другого), имеет лишь относительное значение, то безотносительное их определение должно быть для них одинаковым или выражать их единство. Они необходимо должны иметь такое определение, ибо так как те два определения (то же и другое) не принадлежат различаемым терминам, а только их различию, то если бы у них не было третьего определения, то они были бы ничем сами по себе, но в таком случае они не могли бы различаться, не могли бы находиться и во взаимоотношении, ибо ничто от ничего не различается, ничто к ничему ни в каком отношении не находится. Итак, если мыслится различие (а оно мыслится в относительных понятиях то же и другое), то должно мыслиться и нечто различаемое; различаемые термины во всяком случае должны быть чем-нибудь, каждый из них одинаково должен быть нечто. Таким образом, мы находим в понятии нечто то определение, которое составляет объективное содержание и вместе с тем единство двух первых различаемых терминов.

Если нечто есть одинаково содержание того же и другого, то спрашивается: чем же различаются между собой эти три термина? Если все три термина суть нечто, то третий термин есть нечто как такое, первые же два суть нечто в своем саморазличии. Таким образом, третий, синтетический термин является в сущности первым, а два остальные – только его положениями. Но чтобы под этим саморазличием первой идеи действительно что-нибудь мыслить, мы должны указать определенное основание различию. Если логическое содержание, или сущность (Идея), трех терминов тождественна, так как все они одинаково суть нечто, то в чем же заключается их особенное содержание, делающее их различными? Не имея своего основания в общем логическом содержании или логической форме, она может заключаться только в способе бытия. Способов же бытия можно мыслить только три: бытие как непосредственное проявление сущего, от себя бытие, воля; бытие как отраженное проявление сущего, для себя бытие или представление; и, наконец, бытие как состояние сущего, обратно определяемое его представлением, у себя бытие, или чувство; причем очевидно, что третий способ бытия есть единство или синтез первых двух. В первом способе бытие тождественно с сущим, есть его собственное непосредственное проявление – воля, во втором оно различается от него, полагается как его другое, в третьем различие опять снимается в синтетическом единстве. Отсюда ясно, что первому способу соответствует определение того же, или тождества, второму – определение другого или различие, а третьему – определение их единства, или нечто. Таким образом мы получили для наших трех терминов необходимые для их различения особенности. Все три суть нечто, но первый есть нечто как предмет или содержание воли (в бытии от себя сущего), второй есть нечто как предмет или содержание представления (в бытии для себя сущего), третий, наконец, есть нечто как предмет или содержание чувства (в бытии у себя сущего). Другими словами, нечто есть то же, поскольку оно хочется или утверждается волею; оно есть другое, поскольку представляется, и оно же есть единство того и другого или собственно нечто, поскольку чувствуется; а так как мы знаем, что каждому способу бытия соответствует особенный субъект или вид сущего, то наши логические термины закрепляются этими субъектами и таким образом реализуются или осуществляются. С другой стороны, сами эти субъекты, а следовательно, и единство их или идея получают в этих трех логических определениях (того же, другого и нечто) свое первое общелогическое содержание и таким образом обобщаются.

Понятно, что если нечто действительно хочется, представляется, чувствуется, то это нечто само по себе, по существованию или субстанциально, различается от своего бытия для других субъектов в форме воли, представления и чувства; другими словами, идея (ибо нечто есть только первое логическое определение идеи) сама по себе различается от своего бытия для духа, ума и души. И хотя в этой последней (душе) идея утверждается как такая и, следовательно, получает свое действительное осуществление, однако это осуществление идеи в душе и сама идея тождественны лишь по содержанию или сущности (*essentia*), а не субстанциально или по существованию (*existensia*), ибо в самом деле душа не могла бы и осуществлять идею или утверждать ее как такую, если бы идея не существовала прежде сама по себе.

Таким образом, по субстанциальному содержанию или по особенному существованию мы имеем здесь четыре термина, тогда как по логическому содержанию или форме – только три. Это обстоятельство – что наши четыре субстанциальные элемента представляют в логическом отношении лишь тройственное различие – происходит от относительного характера чисто логических определений. В самом деле, хотя с объективной точки зрения, то есть для идеи, известное логическое определение соответствует лишь одному определенному способу бытия и одному определенному субъекту (а именно определение того же соответствует воле и духу, определение другого – представлению и уму, логическое же единство их или нечто соответствует чувству и душе, так что сама идея как субстанциальное единство является уже не третьим, а четвертым термином), но для самих этих субъектов такого исключительного соответствия быть не может, ибо каждый из них одинаково для себя есть то же или само (ибо ничто не может быть другим

для самого себя, но необходимо есть для себя то же), а следовательно, оба остальные являются для него одинаково как другие, то есть оба вместе подлежат логическому определению другого, так что любой из субъектов представляет первый логический термин, или то же (само), два прочие – второй логический термин, или другое, внутреннее же их единство или Идея является, таким образом, третьим, а не четвертым термином. С другой стороны, так как всякое действительное (а не чисто логическое или относительное) определение должно быть по крайней мере двусторонним [39], следовательно, предполагает одно определяемое, два определяющие и, сверх того, их единство как основание или *medium\** определения, то необходимо являются четыре субстанциальные элемента, находящиеся в тройственном логическом отношении.

\* средоточие, центр (лат.) – Ред.

Мы нашли в понятии нечто первое логическое определение Идеи. Это понятие, равно как и те, из коих оно происходит (то же и другое), имеют столь общий и неопределенный смысл, что наше построение их может казаться пустою игрой слов. Но сущность диалектики, которая есть собственный метод органической логики, состоит в том, что мыслящий ум, имея перед собою самое общее и неопределенное понятие, путем последовательных актов мышления развивает содержание этого понятия, находившееся в нем сначала лишь потенциально, в этих же актах мышления получающее свою определенную действительность. И это есть единственный возможный метод в первой или основной части философии; ибо так как задача философии вообще состоит в разумном объяснении всякого определенного, действительного содержания, то есть в его мыслимом построении или выведении, то философия не может вначале основываться на этом действительном содержании, которое она должна еще вывести, следовательно, она может начинать только с таких понятий, которые не имеют еще определенного содержания и действительности и суть только чисто мыслимые потенции или возможности. Конкретная действительность есть задача философии, а никак не принцип или начало ее. Поэтому даже понятие нечто при всей своей общности не может служить исходной точкой логики, как имеющее уже некоторую, хотя и крайне скудную определенность, поскольку нечто не есть ничто. Безусловно же первым началом логики и, следовательно, всей философии может быть только понятие абсолютного или сверхсущего, с которого мы и начали свое изложение. Абсолютное не есть даже нечто: оно есть потенциальное единство (безразличие, тождество) ничто и нечто, не имеет, следовательно, уже никакой определенности.

Все сколько-нибудь последовательные системы умозрительной философии признавали в тех или других выражениях понятие абсолютного своим первым принципом. Но кроме того, что эти системы большею частью смешивали понятие абсолютного с понятием бытия вообще, – а это далеко не одно и то же, ибо бытие вообще есть уже некоторое определение, поскольку противопоставляется небытию, – кроме того, большинство этих систем, начиная с учения элейца Парменида и кончая *Identitätsphilosophie\** Шеллинга, признавая по справедливости понятие абсолютного началом философии, вместе с тем ошибочно принимают это понятие в той же его неопределенности или потенциальности и за конец философии, вследствие чего у них необходимо все философствование сводится к простому утверждению этого безразличного абсолютного (или абсолютного безразличия) против всякой определенной действительности, то есть к простому отрицанию этой последней. Истинная же философия, или цельное знание, исходя от понятия абсолютной потенции, полагает как конец или последний результат философии тоже абсолютное, но уже осуществленное, то есть в полной его определенности и всецелой действительности, причем сама философия является как органическое развитие первоначального понятия об абсолютном, как неопределенной потенции в действительную всецело-определенную его идею. Таким образом, и здесь абсолютное является как начало и конец, альфа и омега философии, но в различном

смысле: первое понятие абсолютного и окончательная идея его относятся между собою, как семя растения к тому же растению, вполне развитому и плодоносному; школьная же философия довольствуется одним семенем истины, засушив его отвлеченными формулами.

\* философия тождества (лат.) – Ред.

Если идея вообще есть определенность абсолютного, то понятно, что уже первое логическое выражение идеи нечто при всей своей скудости представляет уже некоторое определение. Идея есть нечто – в этом содержится необходимость дальнейшего развития. Ибо если идея есть нечто, то что же она такое? В самом деле, нельзя быть нечто или что-нибудь вообще, ибо в самом понятии "нечто" или "что-нибудь" содержится отрицание его общности и требование определенного, особенного содержания, которое (содержание) в самом этом понятии еще не дается. Когда я говорю что-нибудь, то предполагаю что-нибудь определенное, хотя и не указываю в этом понятии что именно. Таким образом, неопределенность понятия "нечто" или "что-нибудь" есть относительная и, так сказать, предварительная, требующая своего снятия. Итак, в чем же состоит это первоначальное нечто, какое дальнейшее содержание существенной идеи, а в ней и сверхсущего абсолютного? Постепенным ответом на этот вопрос является все последующее изложение. Но прежде чем перейти к развитию дальнейших определений Идеи, необходимо по поводу уже изложенного сделать следующие четыре замечания.

Первое. Все относительные определения уже заключаются *implicite* в тех первоначальных определениях, которые под именем основных определений составляли предмет предыдущей главы; они заключались в них именно как их отношения, и, рассматривая теперь особенно эти относительные определения, мы только полагаем их *explicite*. Они встречались нам уже при изложении первых начал, но тогда мы не останавливали на них внимание, потому что не они были собственным предметом или целью нашего изложения; теперь же мы делаем их именно такую целью, и это совершенно соответствует общему закону органического развития, по которому никакой элемент или определяющая форма организма не создается вновь, а только полагаются *explicite* те, которые уже имелись в зародыше. Другими словами, в ходе развития особенные элементы или члены организма, бывшие первоначально поглощенными, невыделенными, становятся каждый как частная цель, так что можно сказать, что развитие состоит в том, что организующая сила жизни последовательно останавливает свое внимание и свою деятельность на отдельных элементах, чтобы потом свести их к новому единству. Разумеется, что в развитии логических определений роль этой организующей силы играет мыслящий ум. Такое же выведение логических категорий, при котором каждая являлась бы разом и впервые на своем диалектическом месте, возникая непосредственно из своей предыдущей, – такое выведение должно быть признано совершенно невозможным. Первоначальный ум, обусловливаемый абсолютным Логосом, полагает относительные определения, но так как эта чистая деятельность первоначального ума не может подлежать времени, а есть, следовательно, вечная в положительном и безусловном смысле этого термина, то все эти определения существуют вечно совместно одни с другими, а равно и с основными началами сущего, сущности и бытия, и все они находятся во взаимодействии, определяя друг друга. Поэтому невозможно рассматривать основные определения в безусловной отдельности от относительных, и наоборот. Во всяком случае и в абсолютном логические определения возникают не одно из другого, а все одинаково из самого Логоса посредством первоначального ума. Наш же ум не производит их ни одно из другого, ни из самого себя, а, напротив, сам в своей логической деятельности обусловливается этими определениями как уже данными независимо от него и затем только воспроизводит их своим мыслительным процессом в их нормальном соотношении и единстве, или, как сказано, организует их для себя.

Второе. Всякий акт чисто логического мышления, состоящий в различении и соединении, сводится как к своей первоначальной форме к закону тождества, то есть  $A = A$ . Здесь, очевидно утверждая тождество первого и второго  $A$ , мы тем самым утверждаем и их различие, ибо без последнего невозможно и первое. В самом деле, так как сравнивать и отождествлять между собою можно только несколько, по крайней мере два по числу различных предмета, то, сравнивая и отождествляя  $A$  с самим собою, мы тем самым раздваиваем его, то есть различаем его от самого себя или полагаем его как другое самому себе или для себя; но вместе с тем в этом самом противоположении убеждаемся в формальном тождестве его с самим собою, ибо другое  $A$  не имеет никакого иного содержания, ничем формально не отличается от первого, есть то же самое  $A$ , только положенное другой раз, то есть различие между ними не касается их содержания или сущности, а только акта их утверждения или существования; другими словами, это различие есть только нумерическое. Таким образом, основной логический закон или общая форма мышления выражает единство того же и другого или тождества и различия, но не в одном и том же отношении, что было бы противоречием, а в разных отношениях, именно тождество по сущности или содержанию и различие по существованию или акту утверждения. Закон тождества или не имеет никакого смысла (таковым он обыкновенно принимается в формальных логиках), или же имеет следующий смысл: то самое, что раздваивается или различается само от себя по существованию или акту своего утверждения, вместе с тем тождественно себе или едино по сущности своей или содержанию. Только в этом смысле понимаемый закон тождества становится плодотворным и получает определяющее значение не только для логики, но и для всей философии. Но при этом необходимо помнить следующее различие. Для нас, поскольку мы существуем во времени, различие чего бы то ни было по существованию или акту утверждения может сводиться к простому различию во времени или в моменте утверждения. Так, когда мы высказываем  $A = A$ , то различие между вторым и первым  $A$  состоит лишь в том, что они нами мыслятся в два различные, один за другим следующие моменты времени, ибо нельзя в один момент времени, в одном временном акте мыслить  $A$  в двух положениях, или два раза полагать это  $A$ ; таким образом, все необходимое различие по существованию между ними сводится к тому, что второе  $A$  существует в другой момент времени, нежели первое, или что акт, которым мы мыслим второе  $A$ , есть нумерически другой, нежели тот, которым мы мыслим первое, – только нумерически другой, ибо во всем остальном эти два акта тождественны, то есть не только они имеют одно и то же содержание, именно  $A$ , но и самый способ их существования, или способ, каким они утверждают свое содержание, совершенно одинаков, поскольку оба суть одинаковые акты одного и того же чисто логического мышления. Но если здесь различие существования сводится к различию времени, то это является немислимым в применении к первоначальной деятельности самого абсолютного Логоса, которая не может подлежать времени. Следовательно, в нем различие по существованию касается самого способа существования, то есть это различие состоит не в том, что одно и то же содержание полагается в различные моменты времени, а в том, что одно и то же содержание различным способом полагается или утверждается, а именно: во-первых, как представляемое, во-вторых, как желаемое и, в-третьих, как чувствуемое. Лишь вследствие такой тройственности модусов, а следовательно, и субъектов при тождестве содержания возможно совместное утверждение без всякого различия времени, то есть утверждение в едином моменте, или, что то же, в единой вечности. Посему когда первоначальный ум представляет какое-нибудь различие, то действительное основание этого различия заключается не в представлении или мышлении, а в воле и чувстве, представление же дает только самую форму различия. Здесь заключается неразрывная связь и неразрешимый узел, соединяющий между собою три способа бытия, а ими и трех субъектов, тем модусам соответствующих.

Третье. В определении того же и другого *implicite* и непосредственно заключается несколько других определений, которые и могут быть из них прямо выведены. Из этих определений, так же полярных или соотносительных, как и рассмотренное выше, считаем нужным указать особенно на два. Первое есть

единое и многое. То же или само как такое есть одно, в различении же или положении другого тем самым полагается множественность; другими словами, различаясь или полагая себя как другое, оно размножается, следовательно, единство их есть единство одного и многого. Так как различаться может только многое (ибо и одно, различаясь, тем самым становится многим, или размножается, не переставая быть единым в силу общего закона всякой деятельности и совмещая в себе таким образом субстанциональное единство с феноменальной множественностью), а, с другой стороны, множественность может быть только при различении многих (в силу закона *identitatis indiscernibilium\**), то эти два определения являются лишь двумя выражениями или двумя субъективными сторонами одного и того же понятия. Другое соотносительное определение, вытекающее из нашего первого определения, есть безусловное и относительное. Мы называем безусловным то, что не определяется ничем иным, не имеет вне себя ничего другого как условия своего бытия. Таким образом, то же самое как такое или само по себе есть безусловное, различаясь же или полагая другое, к которому оно относится, оно тем самым становится относительным. Очевидно, что когда две вещи относятся между собою, то они должны прежде быть вне отношения, то есть безусловно, ибо если бы они были ничем или ничем не были вне отношения, то есть сами по себе или безусловно, то и отношение их было бы отношением ничего к ничему, то есть его не было бы совсем, ибо ничто к ничему и относиться не может. Таким образом, тем самым, что что-нибудь относительно, оно же и безусловно, или все относительное безусловно. Но точно так же и все безусловное необходимо относительно, ибо оно, отличаясь от относительного как другого, тем самым находится с ним в отношении, то есть само относительно. В самом деле, когда мы мыслим безусловное, то в этом понятии самом по себе нет никакого положительного содержания; как уже показывает отрицательная форма этого термина, под безусловным понимается только отсутствие того, что мы называем условным или относительным; этим исчерпывается все чисто логическое содержание этого понятия, которое, таким образом, имеет совершенно отрицательное значение. Как логическое понятие безусловное, то есть безусловность, вполне определяется своим противоположным, следовательно, само есть совершенно условное или относительное, представляя, таким образом, прямое отрицание своего собственного определения. Но при такой диалектике, в которой понятия оказываются прямо противоположными самим себе, что становится с законом тождества? Такая философия, которая рассматривает общие логические определения не как предикаты сущего или сущих, а как чистые абстрактные формы, сами по себе независимые в своей отвлеченности, для которой, таким образом, все исчерпывается чисто логическим, формальным содержанием или общей формой этих определений, так что для нее нет собственно безусловного, единого, различного и т.д., а только безусловность, единство, различие и т.д., такая чисто формальная философия, будучи последовательной, необходимо должна отрицать закон тождества, что мы и находим действительно у представителя этой философии – Гегеля. Здесь мы должны еще раз остановиться на существенном отличии органической логики от логики Гегеля, что составит:

\* тождество неразличимых (лат.) – логический закон, введенный Лейбницем – Ред.

Четвертое замечание, в котором, впрочем, я ограничусь только несколькими указаниями, так как полную параллель Гегелевой логики и логики органической удобнее будет сделать после изложения этой последней. Так как для Гегеля истина представляется только с ее формальной стороны, со стороны чистого мышления, то для него все логические определения не суть предикаты сущего или сущих, а утверждаются сами по себе в своей отвлеченности, так что, например, определение самого или того же является у него только как общее понятие самости или тождества, а определение другого – только как общее понятие "быть другим", то есть понятие инобытия или различия. Следовательно, по Гегелю, тождество того же и другого есть тождество тождества и различия, иначе – тождество себя и своего противоположного. И в самом деле, это утверждение, что абсолютная идея в самой общей своей форме есть тождество тождества и различия или себя и своего противоположного, составляет основное

положение всей Гегелевой логики, и следовательно, и всей его философии; для одних это парадоксальное положение есть (или, лучше сказать, было, ибо теперь едва ли найдутся на всем свете чистые гегельянцы, что, разумеется, не мешает гегельянству иметь и теперь и впредь огромное значение в философии и в науке) высшая формула самой абсолютной истины; для других же оно есть просто абсурд, и вся основанная на этом абсурде философия Гегеля является бредом сумасшедшего или же наглою галиматъей шарлатана (таково, как известно, мнение знаменитого Шопенгауэра); в действительности же это есть только одностороннее, и притом отрицательное, выражение истины, утверждаемое как ее абсолютное и положительное выражение и в этом смысле несомненно ложное. Мы видели в самом деле и еще более увидим впоследствии, что чисто логические категории имеют характер относительный и диалектический. Каждая из них, взятая в своей отдельности или отвлеченности, переходит в свою противоположную, оказываясь, таким образом, неистинною в этом виде, и, следовательно, истина их или идея заключается в их единстве. Но это единство немислимо без различий (ибо то, что не различается, не может и соединяться), и так как таких различий нет в этих определениях самих по себе или отвлеченно взятых, ибо в этом виде они переходят друг в друга, то требуемое различие может являться, лишь поскольку эти определения суть действительные отношения некоторых сущих, или, грамматически говоря, сказуемых некоторых подлежащих. Таким образом, эти чисто логические определения как относительные предполагают другие основные или субстанциальные определения, с которых мы и начали наше изложение. Мы знаем, что логические определения как полагаемые в мышлении не суть первоначальны, ибо мышление предполагает мыслящего, а мыслящий предполагает волящего и чувствующего. Мыслящий ум в определении самости или тождества полагает, очевидно, самого себя для себя, а в определении другого полагает волящего духа и чувствующую душу как мыслимые или для него и тем производит их в этом качестве, ибо хотя они суть сами по себе, но как мыслимые могут полагаться только умом. Таким образом, если первоначальные субъекты действительно различаются посредством логических определений, то это различие не зависит исключительно ни от самих сущих, ни от логических определений самих по себе. Ибо в самом деле логические определения (то же и другое, единое и многое, безусловное и относительное и т.д.) выражают, очевидно, некоторые отношения, но отношение необходимо требует относящихся (ибо без этого оно превращается в пустое слово), а, с другой стороны, относящиеся как такие требуют известного способа или формы отношения, так что логические определения получают от сущих свою действительность, а сущие получают от логических понятий свою форму или определенность. Но не так для Гегеля, который не признает ничего, кроме чисто логических или относительных определений, и с них прямо начинает свою философию [40]. Предполагать сущего или сущих он не может, так как его первое начало есть чистое отвлеченное бытие или понятие *an sich*. Субъект является для него только как один из последующих моментов в саморазвитии чистого понятия, как одна из форм логического бытия, а не как сущий. Поэтому для него все логические определения суть сказуемые без подлежащих, отношения без относящихся. В таком виде они теряют всякую действительную определенность, становятся текучими, каждое из них беспрепятственно переходит в свое противоположное, и констатирование этого тождества или безразличия противоположных определений, взятых в их отвлеченности, или указание их текучести составляет всю суть Гегелевой диалектики. Если для нас то обстоятельство, что логические определения сами по себе, в отвлеченной форме (то есть без всякого субстанциального содержания или как сказуемые без подлежащих), переходят одно в другое и противоречат, таким образом, закону тождества, – если это обстоятельство, говорю я, доказывает нам неистинность той отвлеченной формы, то Гегель, напротив, признавая эту отвлеченную форму за абсолютную истину, из указанного противоречия заключает только о неистинности закона тождества; отсюда ясно, что отрицание этого закона со стороны Гегеля есть только необходимое следствие того принципа отвлеченного рационализма или формализма, которого этот философ есть крайний и самый последовательный представитель, так что и с этой отрицательной стороны Гегелева философия имеет важное значение как блистательное *reductio ad absurdum\** целого философского направления в его исключительности.

\* сведение к абсурду (лат.) – Ред.



## 2) Определения причины и действия. Их единство или действительность. – Вещь о себе и явление.

Мы имеем различие того же и другого. А различает от себя В как свое другое. Поскольку само А различает от себя это свое другое, поскольку это последнее существует для него, оно, очевидно, им же самым полагается. Если я различаю от себя что-нибудь или ставлю что-нибудь перед собою как объект, то в этом различении или в качестве моего представления предмет этот полагается мною самим. Всякий объект как существующий для субъекта, или как его представление, есть, очевидно, действие самого субъекта. Итак, В, поскольку А различает его от себя, или представляет как свое другое, есть положение или действие самого А, следовательно, А есть его причина. Иными словами, то же или само есть причина своего другого как такого.

Это есть одна сторона дела, и та философия (субъективный идеализм), которая ограничивается этою стороною, или одностороннюю истину принимает за истину всецелую, необходимо приходит к таким заключениям, которые не только находятся в бессильном противоречии с действительностью, но и логически невысказуемы. В самом деле, другое не может быть только действием того же, объект не может быть только продуктом субъекта. Вследствие относительности этих понятий само или то же мыслимо только по отношению к другому, следовательно, оно как такое предполагает другое или определяется им. В этом смысле оно само есть столько же действие своего другого, как и другое есть его действие. Вообще причина как такая есть только причина действия и без него не есть причина. Следовательно, причина как такая зависит от своего действия и им определяется, другими словами, действие есть причина своей причины, или причина есть действие своего действия. Итак, абстрактно говоря, нет, собственно, ни причины, ни действия; логическое различие между ними в такой отвлеченности оказывается призрачным. Но оно получает свое настоящее значение, если мы будем рассматривать эти понятия в их истинном смысле, то есть как сказуемые известных подлежащих.

Как мы видели, то, что для известного подлежащего как того же или самого есть только его другое, то само по себе есть такое же подлежащее, как и первое, которое для него точно так же является другим. Если другое обозначилось у нас как действие, а то же – как причина, то мы должны сказать, что нечто, будучи действием по отношению к известному подлежащему, само по себе есть такая же причина, как и то подлежащее, или, говоря точнее, имеет свою особенную, независимую от этого подлежащего причину. Итак, другое не есть исключительно ни действие первого подлежащего как того же, ни причина его. Оно есть и то и другое, но в различных отношениях. Как существующее для этого подлежащего оно есть его действие, но оно не могло бы для него и существовать, то есть это подлежащее не могло бы и полагать его, если бы само не определялось другим – не другим как этим действием, которое как такое не существует прежде этого подлежащего, а другим как собственной причиной этого действия, то есть другим подлежащим. Итак, другое, существующее для известного подлежащего, не есть, собственно, ни действие, ни причина, а взаимодействие между этим и другим подлежащим. Всякое действие, таким образом, есть взаимодействие двух подлежащих и имеет необходимо по крайней мере две причины.

Из сказанного ясно, что первоначальные подлежащие находят свою связь или единство не в понятиях причины и действия, причем между ними было бы одностороннее подчинение, а только в понятии

взаимодействия или действительности, при котором они сохраняют свою самостоятельность. Итак, в этой категории идея или истина определяется как взаимодействие основных подлежащих, которые в этом взаимодействии различаются по относительным определениям причины и действия. Это взаимодействие основных подлежащих есть их действительность. Причина недействующая, очевидно, не имеет действительности, она получает ее только через свое действие; всякое же действие причины есть ее взаимодействие с другой, ибо нельзя действовать на ничто или в ничем. Таким образом, основные подлежащие сами по себе, в своей отдельности или отвлеченно друг от друга, суть только потенции, не имеют действительности и получают ее только в своем взаимодействии, то есть в идее. Итак, идея есть их действительность. Соединяя это определение с тем, которое мы получили в предыдущей категории, мы находим, что идея есть нечто действительное или некоторая действительность.

Из определений причины и действия прямо вытекают определения вещи о себе и явления. Мы называем явлением всякое для нас существующее или нам явное (отсюда явление, *faînomenon* – от *faînesthai*) действие, обусловленное, с одной стороны, воспринимающим субъектом, а с другой – некоторою производящею независимою от воспринимающего субъекта причиною, которая как такая не может быть непосредственно явной, а обнаруживается только в своем действии или явлении; независимо же от него мы приписываем этой причине собственное о себе бытие и называем ее о себе сущим, самосущим или вещью о себе – *Ding an sich* [41]. Таким образом, явление есть действие вещи о себе, вещь же о себе есть собственная или производящая причина явления. Ибо если и разуметь явления в смысле субъективного идеализма, то есть как чисто идеальные представления творчески мыслящего субъекта, то и тогда предметный характер этих представлений, фактически им присущий, может зависеть только от того, что субъект вызывается или определяется к производству этих представлений или явлений чем-то от него независимым, что и имеет значение материально-производящей причины этих явлений (субъекту же всегда принадлежит только значение формальной причины). Это допускается не только Кантом в его *Ding an sich*, но и Фихте в его *absolute Schranke*,\* равно как и Беркли в его понятии Божества, вызывающего в нас идеи.

\* абсолютная граница – один из важнейших терминов Г.Фихте – Ред.

Возвращаясь к понятиям о себе бытия и явления как чисто логическим определениям, легко видеть, что они имеют смысл только как сказуемые известных подлежащих, причем оба могут принадлежать одному и тому же подлежащему в различных отношениях, и не только могут, но и должны. О себе сущий субъект необходимо заключает и инобытие или явление, ибо понятие о себе предполагает различение себя и другого, следовательно, отношение к этому последнему или действие на него, то есть явление. С другой стороны, явление, то есть бытие для другого, предполагает того, который есть для другого; явление предполагает являющегося, который уже помимо этого своего отношения не может быть сам явлением и, следовательно, есть о себе сущий или вещь о себе.

Ясно также, и уже не раз было мною указано, что бытие для другого или явление совпадает с формой познания вообще, так что эта форма по самому понятию своему не может быть ничем, кроме явления. Если в самом деле быть явлением по логическому смыслу – значит только быть для другого и если точно так же быть познаваемым по логическому смыслу – значит только быть для другого, то, очевидно, эти два понятия, как вполне покрываемые одним третьим, равны между собою. Но так как, с другой стороны, явление невозможно без являющегося, то и всякое познание, будучи формально явлением, относится к

этому являющемуся или существу о себе, которое, таким образом, как никогда не могущее всецело перейти в форму познания, поскольку являющееся не может совпасть с явлением, есть в этом смысле непознаваемое, и опять-таки оно есть единственно познаваемое, поскольку всякое познание к нему относится как к своему субстанциальному содержанию, и то, о чем данное содержание познается, о чем данные предикаты или атрибуты утверждаются, есть именно это сущее; как всякое мое познание о вас есть, несомненно, явление, но вы сами, о которых я это познаю или которых я в этом познаю, уже не составляете явления, а являющееся, которое становится для меня как другого, производит во мне это познание и в нем мною познается.

Если по самому понятию всякое явление есть явление сущего или вещи о себе, то точно так же и во всяком познании познается нечто об этом сущем, и из того, что сущее о себе как такое никогда не может перейти в форму познания, то есть стать само познанием, очевидно, не следует, чтобы оно было безусловно непознаваемо, ибо быть познанием и быть познаваемым суть два понятия, совершенно различные.

Вследствие отвлеченного характера школьной философии, обособлявшей логические понятия и утверждавшей их в такой исключительности, многие школьные философы не признавали и доселе не признают необходимую познательность (в вышеобъясненном смысле этого слова) о себе сущего, несмотря на простоту и ясность этой истины, а один из величайших между этими философами, Кант, с особенной резкостью настаивает на противоположности о себе сущего, Ding an sich, и мира явлений как двух безусловно отдельных и несовместимых областей. По его утверждению, то обстоятельство, что мы познаем формально только явления, делает для нас невозможным познание вещи о себе; тогда как на самом деле можно с одинаковым правом утверждать как то, что мы познаем только явления, так и то, что мы познаем только вещь о себе, – это зависит от значения слова "познавать", причем, очевидно, нельзя брать по произволу одно из этих значений, когда оба одинаково необходимы и не только вполне совместны, но и предполагают логически друг друга. Многие важные ошибки в философии происходят от простой неточности в постановке логических вопросов. Если бы Кант вполне ясно определил логическое отношение между понятиями явления и вещи о себе, а также между понятиями познание и познаваемое, вместо того чтобы ограничиваться в этом пункте неопределенными и фигуральными выражениями, то он, вероятно, избежал бы того заблуждения, которое оказалось таковым для его философии и привело к ее саморазложению. Уже Фихте, а потом Шеллинг и Гегель окончательно отвергли безусловную противоположность между Ding an sich и явлением, хотя они, особенно последний, как мы сейчас увидим, впали в противоположную крайность. Зато в более поверхностной философии, которая игнорирует все то, что у Канта было истинного и великого, – его трансцендентальную эстетику, то есть учение об идеальности форм пространства и времени, и его учение о различении эмпирического и умопостигаемого характера и о соединении трансцендентальной свободы с феноменальной необходимостью, – в той, говорю я, поверхностной философии, которая не способна оценить и потому игнорирует "эти лучшие алмазы в философском венце Канта", указанное заблуждение этого великого мыслителя сделалось ходячей басней, и его стали на все лады повторять такие quasi-философы, которые, не имея за собой заслуг Канта, должны были бы по крайней мере избегать его ошибок.

В серьезной же философии алогическое разделение, или безусловный дуализм между Ding an sich и явлением был навсегда устранен Гегелем; но он, как сказано, встал в противоположную крайность и отождествил явление с являющимся, что, собственно, сводится к отрицанию этого последнего. Развитию такого взгляда посвящена в особенности вторая часть Гегелевой логики – *uber das Wesen*. Основание этого нового заблуждения – нового, впрочем, только в европейской философии, ибо в Индии за две

тысячи с лишком лет до Гегеля философы буддизма проводили такое отождествление сущего с явлением, или отрицание всякого сущего, с гораздо большею последовательностью и смелостью, чем сам Гегель, – основание этого заблуждения заключается в самом общем принципе Гегелевой философии, по которому он не признавал никакого действительного и первоначального подлежащего логических предикатов или определений, а брал эти определения сами по себе в их общности или отвлеченности. Но о себе сущее есть именно постоянное подлежащее явлений и, следовательно, не могло быть допущено Гегелем как нечто действительное, а является у него как только одно из ограниченных рефлексивных понятий, снимаемых в абсолютном диалектическом процессе.

Истинным во взгляде Гегеля остается, несомненно, только то, что определения *Ding an sich* и явления имеют характер относительный, а не безусловный, как предполагал Кант. Вследствие этой относительности нельзя сказать просто, чтоб некоторое *a* или *x* было о себе сущим, или вещью о себе, а некоторое *b* или *y* было явлением; ибо всякое *a* и *b*, *x* и *y* есть необходимо в одно и то же время и о себе сущее, и явление, только в различных отношениях и степенях. По той же причине нельзя сказать, что метафизическая философия имеет своим предметом только сущности или вещи о себе, а положительная наука изучает только явления, ибо в таком случае и метафизика и наука имели бы своим предметом нечто несуществующее и даже логически невозможное. На самом же деле обе эти отрасли человеческого знания имеют своим предметом сущее, как оно является, или в явлениях познают нечто о сущем, которое в явлениях обнаруживается, и, следовательно, между ними нет и не может быть безусловной и коренной противоположности, а есть только относительное и степенное различие, поскольку наука познает сущее преимущественно в крайних или обусловленных явлениях или эффектах, метафизика же познает его в явлениях первоначальных или обуславливающих – иначе, в определяющих причинах.

Собственно говоря, нет ни вещи о себе, ни явления, а есть единое абсолютно-сущее, которое есть и альфа и омега, единое и все, начало и конец, которое в своей всецелости заключает и абсолютное о себе бытие, и начало всех явлений, и все остальные существа и существования представляются только различными степенями его самоположения или проявления. Это мы лучше поймем, когда будем говорить о цельных определениях идеи. Теперь же я замечу, что только при правильном взгляде на относительный характер определений о себе бытия и явления, как различных без разделения и соединенных без смещения, можно верно и удовлетворительно понимать другие специальные отношения в области метафизики, как, например, отношение Божества к миру, духа к природе, души к телу, а без этого необходимо прийти или к безразличному монизму и монологизму, в котором исчезают все определения и получается диалектический туман, где всякое определение может приниматься за всякое другое, как по французской пословице *la nuit tous les chats sont gris*,\* или же тот ограниченный дуализм, который, разделяя безусловно первые начала бытия, превращает мир и природу в мертвую машину, а из божества и духа делает какие-то импотентные призраки.

\* ночью все кошки серы (фр.) – Ред.

### 3) Определения материи и формы.

Все действия, воспринимаемые представляющим умом, или все явления, в нем происходящие, как его внутренние состояния необходимо получают его собственные определения или определяются его собственной природой. Таким образом, представляющий ум необходимо дает форму явлений, ибо очевидно, что нечто может существовать для него и в нем только в форме его собственного бытия. То же, что подлежит этой форме, то есть действующие на него вещи или субъекты, составляют тем самым материю явлений, и если, как мы сказали, всякое действие или явление предполагает две по крайней мере взаимодействующие причины, то одна из них – воспринимающий субъект или ум – есть причина формальная, а другая – то, что на него действует, – есть причина материальная.

Но если представляющий ум может представлять и действовать только по определению собственной своей природы или бытия и, следовательно, дает необходимую форму всем явлениям для него существующим, то точно так же должно быть, очевидно, сказано и о других подлежащих. Дух и душа точно так же должны воспринимать и действовать лишь по определениям своей собственной природы, они также в этом смысле дают форму явлениям, и для них ум может быть только материальной причиной. Итак, каждый из подлежащих для себя есть форма, а другие являются для него как только материя. С этой стороны, таким образом, различные подлежащие исключают друг друга; они не могут иметь своего единства в определении формы как субъективной, исключительно принадлежащей каждому из них. Следовательно, свое необходимое единство они могут иметь только в некоторой общей объективной форме. Эта форма не может заключаться ни в одном из трех подлежащих как таких или в отдельности взятых, ибо как такие они имеют лишь субъективную исключительную форму, не представляющую никакого основания для объективного единства; следовательно, они могут иметь необходимую общую форму только в том, что для всех них одинаково есть общее и объективное, то есть в идее.

Итак, идея есть форма. Но если бы она была только формой и, следовательно, материю свою имела бы не в себе самой, а в трех подлежащих, то она не могла бы быть их действительным и объективным единством. В самом деле, мы имели бы, очевидно, логический круг: с одной стороны, три подлежащие должны бы были иметь свое единство в идее как форме, с другой стороны, эта самая идея как только форма, следовательно, лишенная всякого собственного содержания или материи, могла бы определяться только как общее единство подлежащих, и, таким образом, мы не могли бы уйти далее того тождесловия, что единство подлежащих состоит в их единстве. Не подлежит сомнению, что всякое единство возможно только под общею формой единства, но столь же несомненно, что одной этой формы недостаточно. Чтобы быть действительным, принцип единства должен иметь особенное положительное содержание или материю. Поясню это конкретным примером.

Многие, весьма, впрочем, почтенные, люди, будучи огорчены господствующей в наши дни анархией умов, как на средство против нее, как на объединяющее начало человечества указывают на то, что они называют общественными идеалами. Было бы напрасно искать под этими словами значение, предполагать в них какое-нибудь определенное содержание: ими выражается только формальное требование объединяющего принципа вообще в виде отвлеченных понятий общественности, братства, общей цели и т.п. Таким образом, на вопрос: чем можно внутренне объединить общество? – отвечают: общественными идеалами, а на вопрос: в чем же состоят общественные идеалы? – отвечают: во внутреннем единстве общества, не подозревая, что не двигаются с места внутри логического круга. Между тем здесь уже вполне очевидно, что общее, отвлеченное понятие общественного единства (которое, конечно, ничего не выигрывает от того, что его украшают громким именем идеала), будучи лишено всякого положительного содержания, не может производить и никакого действия. Объединить человечество вопреки совершенно реальной и могучей силе эгоизма, разъединяющей людей, есть задача трудная и для богов, а разрешить ее

посредством отвлеченных идеалов, то есть, собственно, понятия об идеале, так же невозможно, как посредством картонной пушки пробить каменную стену. В действительности, когда народы и общество внутренне объединялись, то основанием этого единства или объединяющим и связующим началом являлись не отвлеченные идеи и идеалы, а положительные, определенным содержанием обладающие религии (которые, может быть, и имя свое получили от этой связующей силы, им присущей: religio – от religare). Если бы даже доселе существовавшее в человечестве религиозное, то есть связующее, содержание оказалось недостаточным, то из этого, по здравому разуму, вовсе не следует, чтобы нужно было отказаться от всякого положительного содержания, а только то, что старое содержание должно быть заменено новым или преобразовано. Те же, кто не может указать такого нового содержания или даже по принципу отрицает заранее всякое религиозное, то есть связующее, начало, лучше бы поступали, если бы не жаловались на умственную анархию и не предлагали бы в качестве объединяющих начал такие пустяки, которыми, по немецкому выражению, и собаки из-за печки не выманишь.

Но возвратимся к нашим определениям. Мы нашли, что идея не может быть только формой, имеющей свою материю или содержание в чем-нибудь другом, а что она, следовательно, сама в себе должна иметь свою материю и быть, таким образом, столько же материей, сколько и формой, то есть единством того и другого. Итак, идея есть единство или синтез материи и формы. Только таким синтезом образуется определенное существование или реальность. Всякая реальность состоит в определенном соединении материи и формы. Итак, идея как единство материи и формы есть реальность и определенное существование [42]. Соединяя это новое определение с прежними, мы получаем положение, что идея есть нечто действительно и определенно существующее, или некоторая действительная реальность, или, выражая эти понятия одним словом, что идея есть существо.

Примечание. Между понятиями действительности и реальности есть логически ясное, хотя эмпирически всегда относительное различие. Нечто имеющее внутреннюю действительность может не быть реализовано и не имеет, следовательно, реальности. Творческая идея художника имеет действительность, но лишена реальности, пока не будет осуществлена во внешнем материале. Действительность и реальность относятся между собою как производящее и произведенное, как *natura naturans* и *natura naturala*. Несмотря на это ясное логическое различие двух понятий, не все новые языки имеют по два слова для их обозначения. Тогда как в русском и немецком языках кроме слов реальность, *Realitat*, которые общи им с французским *realite* английским *reality*, будучи взяты из одного общего источника – латинского языка, – тогда как, говорю, в русском и немецком кроме этого общего слова есть особенное коренное слово "действительность", "*Wirklichkeit*", так что оба эти сродные, но различные понятия имеют определенное соответствующее выражение, – во французском и английском, напротив, одно слово, обозначающее реальность, служит и для обозначения действительности, так что здесь оба понятия отождествляются, или, собственно, понятие действительности исчезает, будучи поглощено понятием реальности [43]. В силу своего языка француз и англичанин могут признавать только реализованную, вещественную действительность, ибо для выражения нереальной собственной действительности у них нет слова. Этому соответствует склонность этих народов придавать значение только тому, что реализовано в твердых, определенных формах. Повлиял ли здесь недостаток языка [44] на характер народного ума, или же, наоборот, реализм народного характера выражается в отсутствии слов для более духовных понятий, ибо ум народный творит себе язык по образу и подобию своему, как бы то ни было, это обстоятельство весьма характерно. Отождествление существования вообще с существованием вещественным или исключительное признание этого последнего и отрицание всякой вещественной действительности выразилось в английском языке особенно резко в том, что для понятия, "ничто, *nichts*" в этом языке употребляется слово "*nothing*", которое, собственно, значит не вещь или никакая вещь, и точно так же для понятия нечто или что-нибудь, *etwas* - слово "*something*", то есть некоторая вещь. Таким образом, по смыслу этого языка только вещественное бытие, только вещь есть

ничто, а то, что не есть вещь, тем самым есть ничто: what is no thing is nothing of course. С таким же грубым реализмом англичанин говорит nobody, somebody, то есть никакого тела, некоторое тело, вместо никто, некто. Французский язык представляет эту особенность не так резко (хотя и в нем нечто – quelque chose), но зато в других случаях он еще гораздо беднее английского. Так, он имеет только одно слово "conscience" для выражения двух столь различных понятий, как сознание и совесть, точно так же существо и бытие выражаются по-французски одним словом "etre", а дух и ум – одним словом "esprit". Неудивительно, что при такой бедности языка французы не пошли в области философии дальше первых элементов умозрения, установленных Декартом и Мальбраншем; вся последующая их философия состоит из отголосков чужих идей и бесплодного эклектизма [45]. Подобным же образом и англичане вследствие грубого реализма, присущего их уму и выразившегося в их языке, могли разрабатывать только поверхность философских задач, глубочайшие же вопросы умозрения для них как бы совсем не существуют.

1877

#### ПРИМЕЧАНИЯ

"Философские начала цельного знания" впервые были напечатаны в "Журнале Министерства Народного Просвещения" в марте-ноябре 1877 года. Сочинение это не закончено. Первая его глава впоследствии была напечатана в приложении к докторской диссертации В.С.Соловьева "Критика отвлеченных начал" под заглавием "О законе исторического развития". – Ред.

[1] Этот закон, логически сформулированный Гегелем, был применен, с другой точки зрения, к биологии Гербертом Спенсером. Последовательного же и полного применения его к истории человечества, насколько мне известно, сделано не было.

[2] См. доказательства этого мнения в "Очерках арийской мифологии" В.Миллера, первая глава (См.: Миллер В.Ф. Очерки арийской мифологии в связи с древнейшей культурой. М., 1876. Т. 1).

[3] Этим выражается только практическая сторона религии; о теоретической и творческой ее сторонах будет сказано в своем месте.

[4] Социалисты-мистики и социалисты-философы являются отдельными исключениями; вся же масса социалистов ищет теоретической опоры только в положительной науке.

[5] "Творческое чувство" может казаться противоречием, но дело в том, что человек, как конечное существо, не может быть абсолютным творцом, то есть творить из себя самого, следовательно, его творчество необходимо предполагает восприятие высших творческих сил в чувстве.

[6] Следует строго различать мистику от мистицизма: первая есть прямое, непосредственное отношение нашего духа к трансцендентному миру, второй же есть рефлексия нашего ума на то отношение и образует особое направление в философии, котором будет говорено впоследствии. Мистика и мистицизм так же относятся друг к другу, как, например, эмпирия и эмпиризм.

[7] Не нужно думать, что теократия была только там, где было владычество жрецов как касты: и гражданское правительство было теократией, так как основывалось на религии; *respublica* имела характер священный (*sacer populus romanus*); она была вместе и церковью и государством, то есть, собственно говоря, не была ни тем, ни другим в их теперешнем смысле, а представляла их безразличие. Правители и военноподчиненные приносили жертвы богам и имели, таким образом, религиозный характер, с другой стороны, верховный жрец был вместе с тем и тем, и первоначально не по одному только названию (*rex sacrorum* (священный народ римский (лат.); священный царь (лат.) – со времени свержения царей в Риме – верховный жрец – Ред.), а и на самом деле.

[8] Разумеется, этим не исчерпывается значение протестантизма, которое было не только церковной, но и общерелигиозной реформой.

[9] Нормальное же отношение есть то, при котором ни государство не служит народу, ни народ государству, а оба одинаково служат одному высшему началу.

[10] Старый же социализм (первой половины текущего столетия) в некоторых своих школах старался слить духовное общество с экономическим, то есть, собственно, придать этому последнему значение первого, сделать из рабочего союза церковь, – нелепая попытка, которая привела только к комическим результатам.

[11] Диалектическая необходимость перехода от господства авторитета к господству разума указана мною в сочинении "Кризис западной философии" в начале введения.



[12] Так, например, в сочинениях аббата Гратри, в истории средневековой философии Штекля и др. (См., напр.: Gratry A. Cours de philosophie. Paris, 1864; см. прим. 10 к с. 9. – Ред.)

[13] Уже по той причине, что действительное блаженство предполагает для себя вечность:

Знай, для любви и для счастья мне нужно бессмертье,

Вечности счастье просит, вечности требует жизнь...

Эта тяжелая мысль над душой тяготеет,

Сердце грызет, как змея, отравляет блаженство.

(Чьи стихи, установить не удалось. – Ред.)

[14] Ибо для этого нужно было бы ответить на вопрос, что должно быть; эмпирическая же наука знает только, что бывает, но первое, очевидно, не следует из второго, идеал не следует из действительности, цель не вытекает из факта.

[15] Употребляю здесь слово "сила" для обозначения общего принципа, определяющего известный момент в историческом развитии человечества, оставляя в стороне вопрос, в чем состоит эта сила сама по себе.

[16] Сочти все радости, что на житейском пире

Из чаши счастья пришлось тебе испить,

И согласишься, что, чем бы ни был ты в сем мире,

Есть нечто лучшее – не быть.

(Чьи стихи, установить не удалось. – Ред.)

[17] Наружный образ раба, доселе лежащий на нашем народе, жалкое положение России в экономическом и других отношениях не только не могут служить возражением против ее призвания, но

скорее подтверждают его, ибо та высшая сила, которую русский народ должен провести в человечество, есть сила не от мира сего и внешнее богатство и порядок относительно нее не могут иметь никакого значения.

[18] Замечу мимоходом, что если всякая государственная, или политическая, деятельность, основанная на праве и законе, имеет специфически мужеский характер, то деятельность экономическая, или хозяйственная, бесспорно, принадлежит женщинам; как в частном союзе – семье – хозяйками всегда были женщины, так они же должны быть хозяйками и всемирного общества. Отсюда естественное сродство социализма с так называемым женским вопросом и необходимое в будущем превращение социальной демократии в гинекократию.

[19] Логическая необходимость, приводящая к нулю последовательный идеализм, была указана многими, например (чтобы упомянуть о последнем) Гартманом в его "Grundlesung des transcendentales Realismus" (Hartmann E. von Kritische Grundlesung des transcendentalen Realismus. Berlin, 1875. – Ред.). Отрицать эту необходимость могут только умственно умершие догматики гегельянства.

[20] Скептицизм есть простое отрицание всякой определенной философии (поскольку и сомнение есть отрицание, именно отрицание уверенности и определения), а потому неосновательно признавать его (как это делают многие) за особенный тип или направление философии.

[21] Употребляю пока этот термин только отрицательно, положительное же его содержание может быть открыто только впоследствии.

[22] Свободная теософия представляет, таким образом, положительную противоположность скептицизма: как этот последний есть отрицание всякой определенной философии, так она есть всецелое единство их всех.

[23] В особенности это должно сказать о философии Гегеля, которая в своей сфере формального чисто логического мышления является совершенно полной и замкнутой. Поэтому общие формулы гегелизма останутся как вечные формулы философии.

[24] Определенный смысл этих терминов будет объяснен в своем месте.

[25] Употребляю здесь слово "метафизика" в том смысле, в каком оно обыкновенно принимается популярным скептицизмом, а именно в значении всякого познания о существе вещей, всякого трансцендентного познания.

[26] Очевидно, бытие (действительное) = явлению. Всякое действительное бытие есть явление, и, кроме явления, нет действительного бытия. Но из этого не следует, чтобы явление было все. Это следовало бы лишь в том случае, если бы бытие было все. Но кроме бытия есть сущее, без которого невозможно и само бытие, как явление невозможно без являющегося. Сущее есть являющееся, а бытие есть явление.

[27] Немецкий натуралист Геккель сравнивает ученых, занимающихся одним накоплением эмпирического материала, с теми любителями, которые собирают коллекции почтовых марок.

[28] Это положительное ничто, или эн-соф каббалистов, есть прямая противоположность Гегелеву отрицательному ничто = чистому бытию, происходящему через простое отвлечение или лишение всех положительных определений.

[29] Так как первое начало заключает в себе потенциально второе и вечно выводит или порождает его из себя как свое вечное проявление, то оно может называться его вечным Отцом, по отношению к которому второе начало, или Логос, есть вечный Сын.

[30] Эн-соф есть абсолютное само по себе до проявления, Дух Святой есть абсолютное само в себе по проявлении (разумеется, до и по существу, а не во времени), Логос же есть абсолютное не само по себе, а в проявлении; поэтому, когда я говорю "абсолютное само по себе", то разумею только первое и третье начало. Отсюда же легко видеть, что только Логос имеет прямое отношение к четвертому началу или первой материи и определяет ее как идею, о чем более в своем месте.

[31] Под бытием можно разумеать не модус, а самый акт существования, но сей последний как нечто совершенно непосредственное не поддается никакому логическому определению. Здесь последнее сходится с первым, и я могу только напомнить сказанное в начале этой главы по поводу собственной действительности абсолютного. В своей "Phänomenologie des Geistes" – ("Феноменология духа" – одно из важнейших сочинений Г.В.Ф.Гегеля (см.: Собр. соч. М., 1959. Т. 4) – Ред.) Гегель превосходно доказывает невозможность логически определить непосредственную действительность или чувственную достоверность, *Sinnliche Gewissheit* (см. "Phän. des Geistes", 2. Auflage, 71 – 82) – (Собр. соч. М., 1959. Т. 4. С. 51 – 71. – Ред.). Но когда на этом основании Гегель прямо отрицает непосредственную действительность, то легко видеть, что такое отрицание вытекает лишь из его исключительной точки зрения, для которой логический элемент есть все и алогичное совсем не существует. Для всякой же другой точки зрения алогичный характер непосредственной действительности нисколько не мешает ее существованию, и из двух крайностей гегелевское *Gefühl ist Alles* все-таки лучше гегелевского *Gefühl ist Nichts* – (чувство есть все (нем.); чувство есть ничто (нем.) – Ред.).

[32] В этом смысле бытие есть самоопределение Логоса, тогда как сущее есть определенный Логосом эн-соф, а сущность – определенная Логосом первая материя.

[33] Точнее, Логос через сущность определяет и т.п.

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

[35] Разумею здесь возможность в самом общем, отвлеченном значении.

[36] Тогда как при множественности предикатов бытие одного освобождает субъект от исключительной власти другого и тем утверждает его самостоятельность.

[37] Это различие, указанное здесь мимоходом, получит весьма важное значение в этике.

[38] Поэтому философия Гегеля, для которой наше рациональное мышление есть мышление абсолютное, знает идею только в форме понятия.

[39] Ибо при односторонности определения, то есть при одном определяющем, определяемое покрывалось бы вполне этим одним определяющим, следовательно, не различалось бы от него, то есть в таком случае определяемого совсем не было бы, а когда нет определяемого, то нет и определения, нет и определяющего. Таким образом, одностороннее определение, то есть определение одним определяющим, уничтожает самого себя, и, следовательно, оно логически невозможно.

[40] Под бытием, с которого Гегель начинает свою логику, он разумеет не способ или модус самоположения сверхсущего (в каком смысле бытие есть одно из основных и положительных определений), а только общее понятие бытия, отвлеченное от всяких признаков и никакому субъекту не принадлежащее; в этом смысле бытие имеет, очевидно, характер чисто относительный и совершенно отрицательный, вследствие чего и равняется понятию ничто.

[41] Сохраняю выражение "вещь о себе" как буквальный перевод Ding an sich не потому, чтобы я считал этот термин Канта вполне точным и адекватным, а потому, что он вошел во всеобщее употребление в философии и было бы практически неудобно заменить его другим.

[42] Форма без материи имеет общую определенность, но не имеет собственного существования. Материя без формы имеет существование как потенция или сила, но не имеет никакой определенности. Соединение же их обладает и тем и другим и есть, таким образом, определенное существование или реальность.

[43] Слова "actualite, actuality", которые могли бы соответствовать действительности, Wirklichkeit, вообще неупотребительны, а когда и употребляются, то в другом смысле.

[44] Кроме приведенного примера есть много других, доказывающих этот недостаток; два из них будут сейчас указаны.

[45] Так, Кондильяк был только карикатурой Локка, Сен-Мартен в наиболее зрелых своих произведениях является только последователем Якова Бема, Мэн де Биран передает своими словами Фихте, а другие, так называемые спиритуалисты, или повторяют Декарта, или же пародируют Шеллинга и Гегеля.