



„ПРИРОДА МЫСЛИ“ *).

(Продолжение).

5. Онтологическій характеръ истины.

Теперь мы можемъ перейти къ существенному опредѣленію понятія истины. Для этого достаточно продолжить и соединить вмѣстѣ двѣ нити предыдущаго разсужденія: объ истинѣ, какъ свободѣ и объ истинѣ какъ ноуменѣ.

Метафизическая свобода мысли требуетъ для своего дѣйствительнаго бытія глубочайшаго и абсолютнаго единства между формой и содержаніемъ мысли. Если матерію мысли мы будемъ мыслить, какъ внѣшнюю по отношенію къ формамъ мысли и характеризовать ее какъ нечто косное, мертвое и въ себѣ не живущее, мы тѣмъ самымъ абсолютно и навсегда закроемъ себѣ путь даже къ возможности истолкованія кардинальной черты логической мысли—ее свободы. Матерія мысли должна быть признана потенциально логичной, въ себѣ самой въ своей глубочайшей сути носящей возможность своего актуальнаго соединенія съ формальной энергіей мысли. Иначе соединеніе формы и содержанія кореннымъ образомъ будетъ внѣшнимъ насильственнымъ, необходимымъ, фатальнымъ—черты, опредѣленно противорѣчація самому понятію истины. Матерія мысли должна быть возведена къ одному корню съ формами мысли, въ нѣкоторомъ неизслѣдимомъ и премірномъ единствѣ съ ними и только тогда станетъ метафизически возможной свобода ло-

*) См. „Богосл. Вѣст.“, 1913 г., мартъ.

гической мысли, какъ ея первый и наисущественный признакъ.

Свобода логической мысли объективно заключается въ томъ, что нѣтъ фатума и принудительности, нѣтъ никакой „внѣшности“—въ дѣйствительно логическомъ соединеніи даннаго содержанія мысли съ данной формой. Специфическая логичность такого соединенія, усматриваемая мыслью, состоитъ въ констатированіи нѣкоторой изначальной метафизической свободы содержанія мысли въ выборѣ себѣ формы, въ нѣкоторой взаимной и вѣчной ихъ предназначенности, суженности. Матерія мысли не одолѣвается, не осиливается формой, какъ нѣкоторый мeonъ,—таково опредѣленіе матеріи у Платона,—а свободно ищетъ и избираетъ себѣ форму идеально ей присущую и также ее ищущую. Встрѣча матеріи и формы мысли есть встрѣча живая, двусторонняя, а не односторонняя, и истина ихъ соединенія абсолютно соразмѣрна идеальной двусторонности этой встрѣчи.

Логическая мысль въ наличномъ состояніи человѣчества есть непрерывное движеніе и исканіе, непрекращающійся рядъ попытокъ соединенія формы и содержанія, быстрое недовольство даннымъ видомъ соединенія—и, какъ результатъ, разъединеніе и новыя поиски. Въ фактической исторіи умственной жизни человѣчества мы имѣемъ безконечное множество степеней логичности и, въ полномъ соотвѣтствіи съ этимъ,—степеней прочности соединенія формы мысли съ ея матеріей. Въ поискахъ суженаго матерія мысли въ каждомъ изъ безчисленныхъ своихъ элементовъ вступаетъ въ непрерывныя ряды болѣе или менѣе длительныхъ сизигій съ формами мысли, которыя, будучи началомъ мужественнымъ и активнымъ, и съ своей стороны столь же страстно ищущими своей суженой—готовы въ своемъ дискурсивномъ блужданіи на каждую сизигію, на каждое плѣтеніе дурнымъ единствомъ, впрочемъ не теряя въ этихъ мимолетныхъ соединеніяхъ основного своего качества—логической, ненасытимой безконечности своего алканія. Исторія любой философской проблемы доказываетъ это съ очевидностью. Движеніе мысли отъ одного своего матеріальнаго опредѣленія къ другому, ея постоянное недовольство достигнутымъ видомъ соединенія—есть отличительная черта исторіи филосо-

фии и она существенно можетъ быть уподоблена дурнымъ, неидеальнымъ, человѣческимъ формамъ брака ¹⁾, въ которыхъ недостаточная основа соединенія—быстро изживается и обнажается ошибочность взаимнаго выбора. Благотворная, возраждающая роль діалектики заключается въ логическомъ уясненіи законныхъ поводовъ къ разводу, въ непрерывномъ разъединеніи недостаточно прочныхъ единствъ, въ разрушеніи сизигій, не имѣющихъ идеальныхъ основъ. Исторія человѣческой мысли есть стремительный міръ движеній и становленія, въ которомъ слагаются и разрываются безчисленные виды соединенія матеріи мысли съ формами мысли: вѣчно подвижная периферія этого міра обуреваемая стремительнымъ летомъ времени и здѣсь мы видимъ кинематографическую, почти бессмысленную картину лихорадочной смѣны однихъ воззрѣній, другими. Въ слояхъ болѣе глубокихъ характеръ сизигій становится болѣе прочнымъ, „внутреннимъ“, устойчивымъ. Чѣмъ глубже и проникательнѣе мыслитель—тѣмъ больше сизигіи его мысли имѣютъ характеръ пребывающій, неразрушимый, почти вѣчный ²⁾. Много сизигій мысли античной и, въ особенности, мысли Платона и Аристотеля запечатлѣны какой-то вѣчной юностью: и какое множество „мѣщанскихъ браковъ“ въ области философской мысли, съ трескомъ провозглашенныхъ, были безъ остатка уничтожены разрушительной силой безкоры-

1) Бл. Августинъ называетъ Бога, т. е. сущую Истину, *virtus maritans mentem meam*. *Confes. lib I, c. 13.*

2) Употребляю слово сизигія, столь скомпроментвированное гностиками.—въ всякомъ отношеніи къ какимъ бы-то ни было эманатическимъ концепціямъ. Эманатизмъ есть прямое отрицаніе той свободы, которую мы утверждаемъ въ самомъ началѣ, т. е. въ самомъ принципѣ мысли, разсуждающей о свободѣ, и которую не утвердивши въ началѣ, невозможно, не противорѣча здравой логикѣ, утвердить *потомъ*. Въ частности о самомъ словѣ сизигія, мы можемъ сказать то, что св. Иларій писалъ объ *ὁμοούσιος*: *Male intelligitur homousion: quid ad me bene iutelligentem?* De Syn. num. 85. Кромѣ того замѣчу, что можно считать совершенно установленнымъ фактомъ, что эманатическіе фантазмы гностиковъ были искаженіемъ основныхъ и первичныхъ христіанскихъ представлений о невѣстности Церкви, а не обратно—христіанскія представленія сужеными и умѣренными представленіями гностиковъ. См. режюмирующую книгу: *E. Bonaiuti. Lo Gnosticismo. Storia di antiche lotte religiose. Roma 1907.* Также *Л. Дюшенъ* Исторія древней Церкви. Путь. 1912 стр. 102—129.

стной діалектики, въ то время какъ сизигія Платона пре-
бываютъ въ своей первоначальной силѣ и правдѣ. Въ своемъ
догматическомъ ученіи, выработанномъ въ страстномъ на-
пряженіи семивѣковой борьбы, въ которой приняли участие
и врагами встрѣтились десятки гениальныхъ и тончайшихъ
мыслителей,—Церковь даетъ рядъ сизигій, которыя съ под-
вижной земли какъ бы вознесены соборной силой сознанія
въ эирнія сферы неподвижнаго неба и оттуда сіяютъ,
какъ путеводныя звѣзды. Поэтому догматы Церкви можно
назвать соборнымъ, торжественнымъ и истиннымъ Обру-
ченіемъ Логоса съ міромъ, предварительнымъ торжествомъ,
знаменующимъ чудо вселенскаго и всечеловѣческаго соеди-
ненія съ Богомъ.

Истина, какъ свобода, мыслима лишь какъ идеальная си-
зигія абсолютно всего содержанія мысли съ абсолютно всей
формальной энергіей мысли. Въ умопостигаемомъ центрѣ
всей логической мысли человѣчества, въ умопостигаемомъ
центрѣ истиннаго *globus intellectualis* всемірной исторіи, въ
недвижимости вѣчной истины пребываетъ нѣкій идеаль
абсолютнаго и совершеннаго соединенія матеріи и
формы мысли. Матерія мысли, опознанная въ ея изначаль-
ной свободѣ, въ ея глубочайшей положительной сущности
въ ея сокровенной жизни въ себѣ—есть умопостигаемая
невѣстность, и ея абсолютное и совершенное соединеніе
съ формальной энергіей мысли можетъ быть правильно
ознаменовано лишь конкретнымъ символомъ замѣрнаго, мета-
историческаго брака Агнца съ Церковью. Только въ
этомъ символѣ находитъ совершенное выраженіе абсолютная
двусторонность и полная взаимная свобода въ соединеніи
матеріи мысли съ формами мысли. Этотъ идеаль абсолютно
гармоническаго соединенія, логическій идеаль всецѣлой и
совершенной Истины—есть умопостигаемое средоточіе всей
логической дѣятельности человѣчества и всѣхъ міры мысли,
какъ бы ни были частны законы ихъ замкнутаго существо-
ванія, вращаются вокругъ этого единаго своего Солнца,
которое движетъ ихъ, какъ внутренняя, безмѣрно желанная,
абсолютная цѣль ихъ, *живει οὐ κινούμενον ἀλλὰ ὡς ἐκούμενον* по
гениальному выраженію платоника Аристотеля

Матерія мысли есть абсолютно все содержаніе мысли. Въ
мысли намъ не можетъ быть дано ничего. „Внѣшняя“ ма-

терія, которая не была бы „внутренней“ матеріей мысли есть совершенная нелѣпность, которая давно откинута философской мыслью. Уже матерія Платона (*μή ὄν*) и Аристотеля (*ὄλη*)—нематериальна во внѣшнемъ смыслѣ. Та плоть, которую съ неслыханной для античности абсолютностью утвердило христіанство, какъ часть божественнаго Космоса, обожение которой (*θεωσις*) было провозглашено идеальной цѣлью пустынножителства основоположникомъ его св. Антоніемъ Великимъ—эта плоть совершенно имматериальна во внѣшнемъ смыслѣ и есть то, что ап. Павломъ съ такой силой названо тѣломъ духовнымъ. Св. Григорій Нисскій въ своемъ трактатѣ „объ устроении человѣка“, мимоходомъ остановившись на вопросѣ о сущности матеріи, съ полной отчетливостью философа имматериализируетъ ее, разлагая на силы порядка духовнаго ¹⁾. Та меонизация матеріи, которая въ новой философіи была съ особенной силой провозглашена Беркли и возведена „въ перлъ сознанія“ Кантовскимъ ученіемъ объ идеальности пространства, въ идеѣ своей не есть что-либо новое и неслыханное для античности и патристики, и все новое заключается лишь въ необычайномъ искаженіи проблемы и ея предвзятомъ партикуляристическомъ разрѣшеніи. Какъ бы-то ни было, аргументы Беркли противъ немыслимости „внѣшней“ матеріи, въ существѣ своемъ являющіеся повтореніемъ и развитіемъ мысли св. Григорія Нисскаго,—неопровержимы. Вообще говоря, чего-нибудь абсолютно внѣшняго себѣ мысль допустить не можетъ ²⁾. Все есть потенциальный объектъ мысли и всякая закрытость и непроницаемость объекта можетъ быть допу-

¹⁾ Migne, Patr. ser. gr. t. 44. Вся глава 24 ая.

²⁾ Эту мысль въ новѣйшей философіи съ особенной настойчивостью развивает *имманентизмъ*. Но имманентизмъ впадаетъ въ грубый паралогизмъ, произвольно ограничивая познаніе лишь областью *эмпирическаго* и въ томъ отношеніи сближаясь съ эмпириокритицизмомъ. Вѣдь понятіе эмпирическаго, здѣшняго, поусторонняго и даннаго *коррелятивно* понятію сверх-эмпирическаго, вездѣшняго, потусторонняго и потому для насъ только *заданнаго*. Если нѣтъ второго понятія, то первое *абсолютно* бессмысленно; при данности же второго понятія, понятіе имманентности теряетъ свой специфически феноменологической (кантіанскій) характеръ и становится тѣмъ, что далѣе называется нами *субъектностью* мысли. Ср. мою статью: *Беркли, какъ родоначальникъ современнаго имманентизма* въ сборн. „Борьба за Логосъ“. М. 1911.

цена мыслью лишь какъ нѣчто фактическое, а не должное, какъ аномальное, а не нормальное. Весь космосъ. вся жизнь, въ ея безконечныхъ многообразіяхъ, есть содержаніе мысли, ея матерія. „Панъ“ Вселенной, при всей глубочайшей непроницаемости его для различныхъ партикулярнстическихъ видовъ человѣческой мысли, ограждающихся отъ него системами тѣхъ или иныхъ вымышленныхъ схемъ.—потенціально долженъ быть признанъ, во всей своей совокупности, содержаніемъ мысли, нѣкоторымъ идеальнымъ фактомъ не внѣ, а внутри логическаго характера. Истина какъ явленіе свободы, можетъ быть поэтому мыслима лишь какъ Сущее, какъ онтологическій процессъ вселенскаго и абсолютнаго соединенія всего содержанія космической жизни, которое потенциально есть все содержаніе мысли, со всей цѣлокупностью логическихъ формъ мысли, т. е. съ универсальнымъ и абсолютнымъ Смысломъ вселенскаго бытія, съ его Логосомъ. Если содержаніе мысли съ одной стороны, а формы—съ другой, мы не поймемъ въ ихъ существенной, въ ихъ сверхсубъективномъ, вселенскомъ бытіи и значительности,—мы никогда не будемъ въ состояніи понять основнаго характера логической истины—свободы. Истина свободна и потому существенна, онтологична. бытійна ¹⁾.

Въ ново-европейской философіи,—какъ это ни странно, не посвящавшей вопросу объ истинѣ сколько-нибудь значительнаго вниманія,—установился какой-то неясный и въ своей неясности глубоко нефилософскій consensus о значеніи понятія истины. Подъ истиной разумѣлось „согласіе познанія съ предметомъ“ ²⁾. Кантъ по крайней мѣрѣ исходитъ

¹⁾ Въ сочиненіи *Della idea del vero e sua relazione colla idea dell'essere* L. Feggi, давши краткій историческій очеркъ различныхъ опредѣленій истины въ новой философіи, пытается подвергнуть ихъ критикѣ, но, вслѣдствіе полной неопредѣленности своего собственнаго пониманія истины, критика его не въ состояніи выйти изъ предѣловъ самыхъ общихъ, ни къ чему не приводящихъ, формальныхъ соображеній. См. *Atti della reale Accademia dei Lincei* v. III p. 1a 1887 Roma.

²⁾ Это неопредѣленное пониманіе истины имѣетъ корни въ схоластикѣ. Такъ, Ансельмъ Кентерберійскій опредѣляетъ истину въ слѣдующей формулѣ: *Veritas est rectitudo sola mente percipibilis*. Де веритате с. 12. Тома Аквинскій, приводящій съ сочувствіемъ опредѣленіе Ансельма, раскрываетъ смыслъ понятія *rectitudo*: *Veritas principaliter est in intellectu secundario vero in rebus, secundum quod comparantur ad intellectum, ut ab*

изъ критики этого опредѣленія, ошибочно считая его за единственно возможное, и въ другомъ мѣстѣ мы видѣли уже 1), въ какія непроходимыя противорѣчія заходитъ онъ вслѣдствіе отказа предварить свое „критическое предпріятіе“ изслѣдованіемъ вопроса объ истинѣ. Опредѣленіе же истины, какъ „согласіе познанія съ предметомъ“, есть одна изъ характерныхъ атопій новой философіи. Постановленіе предмета внѣ познанія дѣлаетъ согласіе или соотвѣтствіе съ нимъ человѣческой мысли—не только внѣшнимъ, алогическимъ, но и абсолютно случайнымъ, и поэтому невозможнымъ, невысказаннымъ. Если предметъ не есть внутренній фактъ самой мысли—какъ возможно познаніе его? Чтобы отвѣтить на этотъ вопросъ пришлось произвести одну изъ самыхъ искусственныхъ и насильственныхъ операцій: меонизировать предметъ, свести его на небытіе. Въ отношеніи предметности внѣшняго міра это сдѣлано Беркли. Въ отношеніи предметности внутренняго міра—это сдѣлано Юмомъ. Что же получилось? Для номиналиста и абсолютнаго эмпирика Юма познаніе есть нѣкоторое психическое явленіе. Если мы вспомнимъ, что внѣшній міръ по Юму есть рядъ состояній субъекта, субъектъ же есть „пучекъ перцепцій“, нанизанныхъ на абсолютное ничто,—то получается поистинѣ забавное опредѣленіе истины, какъ нѣкотораго неосмысленнаго сосуществованія двухъ перцепцій или двухъ рядовъ ихъ въ одномъ и томъ же „пучкѣ“, причемъ блистательнымъ пьедесталомъ этой классической атопии служить мнѣнскій меонъ Привычки.

Этому опредѣленію истины и кантіанскому отсутствію опредѣленія истины, мы противопоставляемъ онтологическое опредѣленіе истины, какъ существеннаго и абсолютно сво-

principium. Summa theol. p. I q. XVI a. I. c. Отклоненіе отъ святоотеческаго и церковнаго пониманія истины происходитъ т. е. уже въ схоластикѣ, интеллектуализмъ которой есть измѣна онтологіи и переходъ къ психологизму; но, сдерживаемый религіознымъ элементомъ мысли, интеллектуализмъ схоластиковъ сохраняетъ еще нѣкоторую *мѣру*, которая окончательно теряется въ новой философіи.

1) Въ статьѣ „Критика Кантовскаго понятія истины“. См. „Философскій сборникъ въ честь Л. М. Лопатина, составленный почитателями и учениками его по поводу 30-лѣтія его научной дѣятельности“ М. 1911* стр. 49—62.

боднаго соединенія всего содержанія мысли, т. е. совокупности всего вселенскаго бытія,—со всей цѣлостностью формъ мысли, т. е. съ божественнымъ источникомъ логическаго мышленія — Логосомъ. Этимъ самымъ подъ опредѣленіе истины возводится общій метафизическій фундаментъ, но, для того, чтобы это предварительное опредѣленіе получило всю свою значительность для специфически человѣческаго мышленія, какъ истина логической мысли человѣка,—намъ нужно обратиться ко второму признаку понятія истины—ея ноуменальности.

Свобода мысли коренится въ метафизической самостоятельности и въ свободномъ бытіи двухъ сторонъ мысли—матеріи и формы. Матерія мысли есть Космосъ—міръ въ его нѣлокупности, обнимающій въ своемъ умпостигаемомъ единствѣ и *natura creata creans* и *natura creata non creans*. Формы мысли есть—Логосъ, какъ умпостигаемое единство всѣхъ видовъ логической энергіи въ человѣчествѣ съ божественной основой мысли, которая есть творческая причина и идеальная замѣрная Цѣль всего сотвореннаго или, по терминологіи Эригены, *natura non creata creans* и *natura non creata non creans*. *Ἐνωσις* между такимъ содержаніемъ мысли и такой ея формой есть объективный, космогоническій процессъ. Какъ же возможна свобода человѣческой мысли, если процессъ этотъ, хотя и будучи фактомъ внутри-логическаго характера, есть процессъ по отношенію къ сознанію человѣческому—объективный, существенно-самостоятельный, совершающійся помимо него? На этотъ вопросъ отвѣчаетъ результатъ предыдущей главы.

Человѣческое сознаніе, какъ осуществляющее логическую мысль, имѣетъ природу ноуменальную. Какъ таковое, оно имѣетъ свою часть въ свободѣ вселенской истины. Какъ живая метафизическая единица вселенскаго бытія, человѣкъ участвуетъ вмѣстѣ со всей матеріей мысли въ космогоническомъ процессѣ, раздѣляя ея изначальную свободу и въ своей специфической формѣ преломляя основную премірную свободу міра. Индивидуальная свобода человѣческой мысли состоитъ въ томъ, что человѣкъ въ неразложимомъ и ноуменальномъ единствѣ своей личности есть одновременно и нѣкоторая специфическая матерія и нѣкоторая специфическая форма мысли. Та существенная двусторонность, которую мы

признали метафизической основой возможности свободы истины—налицо и въ человѣкѣ. Абсолютно индивидуальная матерія душевной жизни человѣка ищетъ своей существенной и въ то же время идеальной сизигіи съ абсолютно-индивидуальной формой его личности и всякій актъ логической мысли человѣка есть нѣкоторый моментъ въ совершеіи этой сизигіи. Какъ бы ни былъ отвлеченъ характеръ логической мысли, какъ бы ни была ложна мысль человѣка, самая логичность мысли—есть движеніе, есть ухожденіе изъ данныхъ формъ плѣненія психологизмомъ, и, сколько бы новыхъ плѣненій не предстояло мысли—въ дальнѣйшемъ, какъ бы матеріально не была она далека отъ объективной истины,—въ ея движеніи есть устремленность къ истинѣ, живое ощущеніе истины, какъ абсолютно неотъемлемой своей потенціи, и въ этомъ смыслѣ всякое движеніе, безъ котораго немислима дискурсивная логическая мысль, въ своемъ тоносѣ есть тоносъ истины, и ея потенциальная сверхвременность и значительность есть проявленіе этого тоноса. Но тоносъ истины не есть логосъ истины и потому, если всякая логическая мысль по своему тоносу есть моментъ въ совершеіи существенной сизигіи между матеріей душевнаго опыта человѣка и его личной идеальной формой, т. е. моментъ въ существенной истинѣ даннаго человѣка,—то не такова мысль по своему содержанію. Ея удаленность отъ Логоса истины можетъ быть безконечно большой, и соразмѣрно степени этой удаленности логическая мысль теряетъ свою сизигическую мощь, и потому въ овладѣніи существенной истиной человѣка можетъ играть безконечно малую роль. Эта обычная несущественность логической мысли, ея отвлеченно бессильный характеръ скрываетъ отъ обыкновенныхъ глазъ сизигическую природу всякой логической мысли, подчеркнуть которую, особенно въ наши сумеречныя времена, необходимо въ полной мѣрѣ. Логическая мысль всегда субъектна ¹⁾. Въ актахъ логической мысли мыслящій

¹⁾ Почти излишне отмѣчать, что понятіе *субъектности* радикально отличается отъ понятія *субъективности*. Субъектность совершенно соединима съ полной и истинной объективностью мысли, нисколько ей не противоблагается и ни въ какомъ принципиальномъ антагонизмѣ съ ней не находится. Наоборотъ, понятіе субъективности полярно понятію объективности, есть лишь частный и дурной видъ субъектности и получается

субъектъ, выходя изъ границъ своего эмпирическаго существа, никогда не можетъ выйти изъ границъ своей умопостигаемой личности, ибо послѣдняя безгранична, сверхвременна, сверхпространственна, выше всякаго ограниченія. Во всякомъ живомъ сужденіи своемъ человѣкъ специфицируетъ себя самого, и всякое даже безконечное отвлеченное познание его складывается изъ взаимнаго опредѣленія его объективной сущности и объективной сущности міра. Оставляя въ сторонѣ вопросъ, что объективно матеріально истинно въ логической мысли человѣка, мы подчеркиваемъ, что во всякомъ актѣ познанія человѣкъ какъ бы примѣриваетъ къ себѣ Вселенную, ищетъ какого-то своего идеальнаго продолженія, своего умопостигаемаго „тѣла“ и въ своихъ мысляхъ напримѣръ объ отдаленнѣйшихъ звѣздахъ столько же опредѣляетъ природу звѣздъ, сколько и природу своего отношенія къ звѣздамъ. Всякій актъ познанія по своему мѣняетъ картину міра, въ которомъ помѣщаетъ себя человѣкъ въ своей же собственной мысли 1). Эта измѣнчивость картины міра въ зависимости отъ точки зрѣнія, безконечное множество различныхъ міровыхъ перспективъ, соответствующее множеству субъектовъ мысли,—ярко свидѣтельствуетъ въ пользу нашего утвержденія о неотъемлемой субъектности всякой мысли.

Но если логическая мысль не есть безличныи процессъ протекающій въ какомъ-то безвоздушномъ пространствѣ, а существенная спецификація субъекта, то всякій актъ логической мысли есть нѣкоторое онтологическое измѣне-

лишь въ тѣхъ случаяхъ когда субъектъ онтологически опредѣляетъ себя не къ истивѣ, а ко лжи, не къ сущему бытію, а къ призрачному и обманчивому небытію.

1) Считаю излишнимъ отмѣтить, что къ субъектности мысли съ необходимостью приводитъ тотъ замѣчательный анализъ идеи бытія, который былъ данъ А. Козловымъ. А. Козловъ устанавливаетъ такую формулу: „Бытіе есть понятіе, содержаніе котораго состоитъ изъ знанія о нашей субстанціи, ея дѣятельностяхъ и содержанія этихъ дѣятельностей въ ихъ единствѣ и отношеніи другъ къ другу“. *Свое Слово*, вып. II стр. 53. Но если въ идею бытія входитъ какъ интегральная и абсолютно невыдѣлимая изъ нея часть—субъектъ, въ такомъ случаѣ нѣтъ никакого бытія, которое бы не было познавательнымъ измѣненіемъ, нашей „субстанціи“, т. е. нѣтъ и не можетъ быть ни одного объекта въ абсолютномъ смыслѣ. Другими словами вся наша мысль сплошь и безызытно объектна. Объ А. Козловѣ см. работу С. Аскольдова „А. А. Козловъ“. М. 1912. Изд. „Путь“.

ніе самого познающаго. Человѣкъ не просто мыслить и познаеть, пребывая въ какой-то отрѣшенности и неизмѣнности по отношенію къ актамъ своей мысли, а измѣняется самъ и осознаеть себя въ новомъ аспектѣ съ каждымъ новымъ актомъ познанія. Прагматизмъ дѣлаеть несомнѣнный логическій скачекъ, умозаклучая отъ этого свойства познанія къ „пластичности“ міра. Не міръ пластиченъ и такъ сказать рабски готовъ стать всѣмъ, чѣмъ прикажетъ ему быть господинъ его человѣкъ, а „пластиченъ“ самъ познающій неизбѣжно въ каждомъ актѣ мысли своей—мѣняющій свое космическое продолженіе. Здѣсь прагматизмомъ смутно нащупывается правда старинной мысли о безмѣрныхъ возможностяхъ для человѣка стать рѣшительно всѣмъ. Познаніе человѣка подчинено принципу метафизическаго эха. Оно обусловлено онтологіей его собственнаго субъектнаго, личнаго бытія ¹⁾. Существенное соединеніе матеріи душевной жизни человѣка съ формой его личности неизбѣжно многообразнымъ эхомъ отзывается во всѣхъ тональностяхъ его познанія. Какъ аукнется въ субъектномъ бытіи человѣка, такъ откликается и въ многочисленныхъ сферахъ познанія его, изъ совокупности которыхъ слагается для него картина міра ²⁾. Измѣчивость этой картины есть его производ-

¹⁾ Это всегдашняя мысль отцовъ Церкви въ борьбѣ со всѣми ересями. Аберраціи богословской мысли у еретиковъ всегда сводятся ими къ различнымъ волевымъ пристрастіямъ, что и обозначается самой этимологіей слова *αἵρεσις*—выборъ, избраніе. У св. Григорія Нисскаго мы находимъ рѣзкое выраженіе зависимости интеллекта отъ воли и страсти вообще. *Περ. κατισορευθῆς ἀνδράνων* с. 18 (не приводимъ вслѣдствіе длины). Точно также опредѣленно выражается Августинъ: „Истина открывается лишь тому, кто живетъ хорошо, кто молится хорошо, кто стремится изъ всѣхъ силъ“ *De ordine* lib. II, с. 19. „Первое въ формированіи человѣка—это умѣніе жить по добру—*labor operandi quae iusta sunt*,—и второе уже радость познанія истины—*voluptas intelligendi quae vera sunt*“. *Contra Faustum*, lib. XXII, с. 52. Подобныя выщиски при желаніи можно было бы сильно умножить.

²⁾ Эту истину прекрасно сознавалъ замѣчательный русскій мыслитель XVIII вѣка Григорій Сковорода. Онъ опредѣленно заявляетъ: „Голова головою и сила понимается силою“. Соч. II, 12 стр. „Если не приблизишься и не сопряжешься съ тѣмъ, кой есть твоей головѣ головою, то останешься мертвою тѣнью и трупомъ“. Соч. II, 13. Прилѣпляясь къ одной видимости, человѣкъ не только умомъ своимъ вовлекается въ обманъ, но и самъ превращается въ ложь. „О чемъ размышляешь, тамъ твое пустое

ность отъ бытіянаго корня познающаго, и это означаетъ немнимую пластичность міра, а дѣйствительную и безызыятную субъектность мысли человѣка, ея существенную бытіяность.

Къ общему онтологическому опредѣленію истины мы можемъ прибавить теперь специфическія черты. Истина онтологична не только въ томъ смыслѣ, что есть существенное и свободное соединеніе всей матеріи мысли, т. е. Вселенной съ цѣлокупностью формъ мысли, т. е. съ Логосомъ, но и въ томъ смыслѣ, что она есть свободное и существенное соединеніе матеріи душевной жизни человѣка съ умпостигаемой и цѣльной идеей его личнаго существа. Какъ бытіяное, соединеніе это не есть уже „соотвѣтствіе“ чего-то съ чѣмъ-то, какъ опредѣлялось понятіе истины въ рационализмѣ, а нѣкоторый новый творческій видъ бытія. Истина человѣка есть истинное бытіе человѣка, и истина міра есть истинное бытіе міра. Поэтому истинное знаніе можетъ быть только истиннымъ бытіемъ. Чтобы знать истину, нужно быть въ истинѣ. Лишь овладѣвая бытіяной истиной своего существа и черезъ это участвуя въ бытіяной истинѣ Космоса, человѣкъ пріобщается къ полнотѣ логической истины, ознаменовываемой символомъ сверхмірнаго брака Агнца съ Церковью. Понятіе истины, такимъ образомъ, онтологично. Это ея существенный признакъ. Изъ двухъ чертъ логической мысли—свободы и умпостигаемости—вытекаетъ эта третья черта ея универсальной бытіяности и субъектности.

Чтобы мысль наша была совершенно ясна, мы здѣсь же доскажемъ ее до конца. Свобода требуетъ онтологическаго пониманія истины. Внѣ послѣдняго невозможна никакая свобода въ уразумѣніи и познаніи Истины, а безъ свободы нѣтъ и не можетъ быть мысли логической. Но онтологическое пониманіе истины требуетъ чтобы соединеніе формы и содержаніе мысли, т. е. Вселенной и Логоса, было существеннымъ, т. е. метафизически подлиннымъ. Чтобы это соединеніе стало возможнымъ, въ такой формѣ—необходимо, чтобы божественный Логосъ соединился со вселенной, т. е. воплотился въ ней. Воплощеніе Слова есть поэтому

сердце. Оно думаетъ что плотское брєніе сильно и важно. *Въ семъ ложномъ мнѣніи пребывая дѣлается оно и само пустошью*“. Соч. II, 43.

последнее основание свободы человеческой мысли. Нужно, чтобы осуществились слова „Я есмь Истина“, чтобы свершилось явление Слова в немощных стихіяхъ міра сего, явление предваряющее второе и абсолютное явление в силѣ и славу,—и только тогда и только в этомъ человеческая мысль находить абсолютный фундаментъ для своей свободы. Истина онтологическая не можетъ быть безличной, абстрактной и неживой, какова химера рационалистическаго пониманія истины; она можетъ быть лишь высшимъ принципомъ жизни, абсолютной конкретностью, безусловною личностью. Еслибъ сущая Истина не могла бь сказать про себя „Я есмь Истина, путь и жизнь“, разумѣя подъ „Я“ всю совокупность духовно-тѣлесной жизни человѣка—для человѣка не было бы перехода къ сущей Истинѣ, не было бы участія в свободѣ Истины, онъ весь пребывалъ въ сферѣ фатальной отъединенности отъ Истины—какъ это пытается утверждать кантіанство,—т. е. находился бы в абсолютномъ порабощеніи у не-истины ¹⁾. Кантіанству и всѣмъ рационалистическимъ системамъ, отъединяющимся отъ сущей Истины, можно сказать словами Евангелія: „Твоими устами буду судить тебя, лукавый рабъ!“ Вы утверждаете метафизическую не свободу человеческой мысли, т. е. невозможность участія человѣка в сущей и существенно свободной Истинѣ. Но

¹⁾ В своей блестящей полемикѣ противъ *возможнаго сущаго* Росмини, Джоберти совершенно правильно говоритъ: „Истинное познаніе есть настоящая цѣль, представляющая огромное значеніе в практической жизни, ибо съ ея помощью человеческое искусство можетъ поднять весь міръ. Но для этого требуется, чтобы первое звено этой цѣли было прочно укрѣплено, ибо цѣпь, ии за что не зацѣпленная, такъ же какъ рычагъ безъ опоры,—совершенно бесполезна. Если бь даже ваша познавательная цѣпь была бы такъ же совершенна, какъ сѣть Калигеронта, сдѣланная Вулканомъ, про которую Аріосто говорятъ:

„Di sottil fil d' acciar, ma con tal arte
 Che saria stata ogni fatica invano
 Per ismagliarne la più debil parte.“—

все же, у васъ ничего не выйдетъ, если вы не укрѣпите ее на гвоздѣ на крючкѣ или на чемъ-нибудь другомъ, в достаточной мѣрѣ прочиномъ и соразмѣрномъ съ тяжестью, которую вы хотите поднять. Поэтому, знаете въ какомъ мѣстѣ нужно укрѣпить цѣпь познанія чтобы она оказалась прочной? *На небу*—и *больше нигдѣ*“. Degli errori filosofici di Antonio Rosmini. t. I, Napoli 1845 p. 56.

если человѣку Истина недоступна—то отсюда здравая логика можетъ сдѣлать лишь одно заключеніе: заключеніе—къ абсолютному скептицизму и абсолютному нигилизму. Между „да“ и „нѣтъ“ средній путь невозможенъ. Или есть истина сущая и человѣку доступная, т. е. Слово во плоти явившееся,—и тогда истина „силою нудится“ и человѣкъ можетъ лишь становиться ею, существенно вѣсьмъ бытіемъ своимъ приобщаясь ей, или нѣтъ истины никакой—и тогда наука, философія и вся совокупность человѣческой мысли есть ученый обманъ и бесполезная чепуха, о чемъ во весь голосъ кричалъ въ Россіи въ XVIII вѣкѣ Григорій Сковорода, а въ XIX вѣкѣ на весь міръ сказалъ Левъ Толстой¹⁾. *Tertium non datur!*

6. Дискурсивное и интуитивное въ логической мысли.

Онтологическое опредѣленіе истины, данное нами въ предъидущемъ параграфѣ, требуетъ дальнѣйшаго развитія и углубленія. Въ немъ заключается *in nuce* цѣлая философія, цѣлая система воззрѣній, радикально отличная отъ главнаго цикла идей, господствующихъ въ новой европейской мысли. Чтобы углубить и развить предыдущее изложеніе, остановимся на вопросѣ: какое мѣсто въ логической мысли занимаетъ дискурсивное мышленіе и какую роль въ ней играетъ творческая интуиція.

Однимъ изъ самыхъ распространенныхъ предрасудковъ современной т. н. научной философіи,—и предрасудковъ наиболѣе схоластическихъ и реакціонныхъ,—нужно признать наивное отождествленіе *дискурсивности* мысли съ ея *логичностью*, поставленіе знака абсолютнаго равенства между мнѣ-

¹⁾ О замѣчательной критикѣ науки съ точки зрѣнія онтологическаго антропологизма, данной Сковородой въ то время, когда Европа упивалась раціонализмомъ, и Кантъ, величайшій философъ эпохи, ничтоже сумняся фундаментомъ своего „критицизма“ дѣлалъ абсолютизированную науку см. мою книгу „Г. С. Сковорода“ въ серіи „Русскихъ мыслителей“ изд. „Путь.“ М. 1912. Что Толстой своей художественной сущностью пребывалъ въ онтологической стихіи, вопреки собственной раціоналистической идеологии, я это показываю въ статьѣ „Толстой противъ Толстого“. „Сборникъ о Толстомъ“ изд. „Путь“. Москва 1911.

мой „научностью“ философскаго изслѣдованія и его логической строгостью. Можно назвать общимъ мнѣніемъ, что универсально и вообще истинно лишь дискурсивное, лишь то, что лишено всякаго творческаго усмотрѣнія, и всякая интуиція поэтому относится или къ области личной фантазіи и мечты, такъ сказать къ „позѣи понятій“, или въ лучшемъ случаѣ есть нѣкоторая предварительная низшая форма логической истины, имѣющая характеръ гипотетичности и могущая стать логически обязательной лишь при условіи отказа отъ подлинной своей интуитивности и поклоненія идолу дискурсивности.

Возставать противъ этого предрасудка, опираясь на аргументы психологическаго порядка, какъ это дѣлаетъ Бергсонъ въ докладѣ на Болонскомъ Конгрессѣ, недостаточно. Ибо изъ простаго факта, что въ основѣ всѣхъ гениальныхъ философскихъ системъ лежитъ творческая интуиція, слѣдуетъ только то, что для пониманія этихъ системъ необходимо проникать въ интуицію, лежащую за всѣми дискурсивными ихъ оболочками, но отнюдь не логическое обоснованіе абсолютныхъ правъ интуиціи въ философїи. Вопросъ: не есть ли интуиція—„человѣческое слишкомъ человѣческое“—и, такъ сказать, неизбѣжная слабость человѣческой мысли, съ которой поэтому нужно бороться изо всѣхъ силъ—этимъ еще не рѣшается. Мало признаетъ интуицію какъ фактъ, психологически неизбѣжный, необходимо сдѣлать больше: понять ее какъ норму логически-правомѣрную.

Сдѣлать это не такъ трудно. Единственная совершенная форма дискурсивнаго мышленія—есть силлогизмъ. Лишь то что можетъ быть сведено къ силлогизму или къ цѣпи силлогизмовъ—посетить дискурсивно. Но силлогизмъ страдаетъ радикальнымъ и абсолютнымъ безплодіемъ. Онъ есть вѣчное и замкнутое тождество заключенія съ посылками. Сдѣлать заключеніе матеріально большее, чѣмъ то, что дано въ посылкахъ для дискурсивнаго мышленія абсолютно невозможно. Другими словами логическаго роста знаній быть не можетъ. Намъ извѣстно то, что извѣстно. Процессъ познанія немислимъ. Определенное количество знанія для дискурсивнаго мышленія есть навѣки данное, есть заключенное въ абсолютно непереходимыя границы. Можно отливать это знаніе въ различныя силлогистическія формы, но не убавить, ни прибавить.

вить его нельзя. Положеніе дискурсивнаго мышленія становится безнадежнымъ, если мы спросимъ откуда взялось это первоначальное количество знанія. Заключение возможно лишь изъ посылокъ. Дискурсивное мышленіе въ идеальномъ видѣ должно было бы представить строгую *цѣпь* умозаключеній, вытекающихъ изъ нѣкаго основнаго силлогизма, который какъ силлогизмъ имѣетъ свои послылки. Эти абсолютно первыя послылки уже дискурсивно невыводимы ни изъ чего. Ихъ матеріальная истинность, должна быть не выведена, а *усмотрѣна*. Такимъ образомъ, для своего, самаго нищенскаго, существованія, дискурсивное мышленіе нуждается въ нѣкомъ первоначальномъ минимумѣ *интуиціи* и безъ этого минимума просто не можетъ получить *бытія*. Получивъ бытіе по милости интуиціи, но не признавъ ея принципиально за постоянный и правомѣрный источникъ своего питанія и обогащенія, дискурсивное мышленіе повидимому должно обречь себя на вѣчное нищенство, на голодное жеваніе своего собственнаго языка, ибо *рости* оно не можетъ. Чтобы избѣжать Сциллы—этого безплодія и вѣчнаго голода—эмпиризмъ, начиная съ Рожера Бекона и Леопардо де Винчи ¹⁾ призвали на помощь *опытъ и наблюденіе* и путемъ, такъ называемой, индуктивной „логики“ захотѣли обезпечить дискурсивное мышленіе вѣчнымъ подвозомъ питательныхъ продуктовъ. Это движеніе къ Харибдѣ отъ Сциллы—конечное свое выраженіе получило въ Миллевской теоріи умозаключенія отъ частнаго къ частному. Милль прекрасно чувствуетъ безплодіе и абсолютную неподвижность силлогизма. Но выходъ, провозглашаемый имъ въ духѣ всего предшествующаго эм-

¹⁾ Рожеръ Беконъ, какъ отецъ индуктивнаго метода, сравнительно признанъ, и такой историкъ индуктивныхъ наукъ, какъ Уэвелль, отводитъ ему въ своей „Исторіи“ большое мѣсто. Имя же Леопардо де Винчи въ историкофилософской литературѣ совершенно отсутствовало до самаго послѣдняго времени. Изъ новыхъ работъ о Леопардо, какъ философѣ, укажу на: *Peladan. La philosophie de Leonard de Vinci d'apres ses manuscrits. Paris 1910. D. Grifone. Leonardo da Vinci, pensatore e scrittore. Ostumi 1910.* Высокое мѣсто отводитъ ему въ исторіи индуктивнаго метода *R. Caverni* въ своей огромной *Storia del metodo Sperimentale in Italia. Firenze 1891—5 v.v.* См. также статью *B. Croce* въ сборникѣ *Conferenze fiorentine. E. Colmi Studi sulla filosofia naturale di L. da Vinci.*

пиризма, не выдерживает критики. Если дедуктивная логика кореннымъ образомъ поражена бесплодіемъ, то индуктивная логика столь же кореннымъ образомъ поражена едва ли не худшимъ грѣхомъ: *нелогичностью*. Дедуктивная логика дискурсивна, т. е. отвѣчаетъ одной изъ глубочайшихъ потребностей человѣческаго мышленія. Индуктивная логика и не дискурсивна и не логична. Она открываетъ неисчерпаемое количество питательныхъ продуктовъ, которые *не варятся* желудкомъ логики, и человѣческое мышленіе обогащенное этими мнимыми богатствами, механически раздулось и распухло—но отнюдь не *усвоило* ихъ себѣ и потому не напиталось ими.

Въ самомъ дѣлѣ: единственно дискурсивной формой индукціи можетъ быть признана старая аристотелевская индукція *per enumerationem simplicem*. Она дѣйствительно дискурсивна и дѣйствительно логична. Но она столь же голодна и бесплодна какъ и силлогизмъ ¹⁾. Она не открываетъ ничего новаго и есть лишь простое резюмирование уже приобрѣтенныхъ или данныхъ знаній. Какъ же быть?

Логика новаго времени пошла напроломъ. Дискурсивную замкнутость логическаго мышленія она думала прорвать новой теоріей индукціи, существеннымъ и неустранимымъ моментомъ которой является *логическій скачокъ*. Теорію наибольшей безопасности при совершеніи этихъ скачковъ и такъ сказать правила прагматическаго страхованія научной мысли отъ фантастическихъ прыжковъ, *слишкомъ* ужъ противорѣчащихъ *common sensu* европейскаго человѣчества, создалъ Френсисъ Беконъ, и вся дальнѣйшая индуктивная логика вѣрна этому *практическому* направленію. Вопросъ о логической правомѣрности индуктивнаго прыжка къ *общему* закону отъ опредѣленнаго ряда наблюденныхъ *частныхъ* случаевъ оставался открытымъ и затушевывался торжествующими ссылками на замѣчательный ростъ наукъ, *практиковавшихъ*

¹⁾ Объ этомъ съ полной отчетливостью говорить Галилей: „Индукція, которая бы приняла во вниманіе *есть частные случаи*, была бы или невозможной или бесполезной. Невозможной, если частные случаи неисчислимы, и бесполезной, если таковые исчислимы; или, лучше, ни къ чему *новому* такая индукція привести не можетъ. „G. Galilei. Pensieri, motti e sentenze. Firenze. 1910, стр. 279“.

индукцію. Джевонсъ съ поразительной энергіей мысли, сосредоточился на этомъ вопросѣ и съ классической ясностью показалъ, что индукція есть *обратный процессъ дедукціи*, что въ строго логическомъ смыслѣ индукція не существуетъ и потому, сведенная на дедукцію, индукція подчиняется той таблицѣ сочетаній, которая уже при пяти элементовъ получается десятизначное число возможныхъ комбинацій ¹⁾. Въ другомъ мѣстѣ мы остановимся на теоріи Джевонса, и покажемъ всю ея значительность для борьбы съ научнымъ догматизмомъ. Теперь же для нашихъ цѣлей достаточно подчеркнуть наличность логическаго скачка въ индукціи, которой не отрицаютъ сами сторонники индуктивной „логики“—Милль напр. Скачокъ логически очевиденъ, и потому совершенно неизбеженъ выводъ: индукція, пусть будучи „превосходнымъ“ орудіемъ для *практическаго завладенія* природы, провозглашеннаго Беконемъ, не есть форма *логической* мысли. Логическую мысль мы можемъ понимать только въ строгомъ смыслѣ, и потому индукцію со всѣми ея чудесами приходится отбросить въ сферу того конгломерата, который называется *человѣческимъ мышленіемъ*, и въ которомъ крупницы истиннаго золота логической мысли почти затеряны въ морѣ инородныхъ тѣлъ. Оставляя въ сторонѣ вопросъ о матеріальной недостовѣрности индуктивныхъ умозаключеній, мы указываемъ на формальную ея *нелогичность*, вопіющую съ точки зрѣнія строгой дискурсивности. Ею пренебрегали цѣлые вѣка, усыпленные фактическими успѣхами естествознанія, но теперь глубокой кризисъ научнаго сознанія, обещающій въ будущемъ только разростись, опытно доказываетъ лишній разъ, какъ опасно пренебрегать логикой и какъ непрочно все, что не основано на непоколебимомъ камнѣ истинной логичности. Русскій философъ Сковорода, въ серединѣ XVIII вѣка, съ замѣчательной силой прозрѣнія почувствовалъ логическій голодъ мысли, среди естественно-научнаго изобилія: „*Всѣ науки не могутъ мыслей нашихъ насытить... Пожерли мы безчисленное множество обращающихся системъ съ планетами, а планетъ съ горами, морями и городами, да однако же алчемъ: не утоляется, а рождается*

¹⁾ *Джевонсъ. Основы науки. Трактатъ о логикѣ и научномъ методѣ* пер. Антоновича СПб. 1881, стр. 139.

наша жажда. Математика, медицина, механика, музыка, съ своими буйными сестрами, чѣмъ изобильнѣе ихъ вкушаемъ, тѣмъ пуще палитъ сердце наше голодъ и жажда“¹⁾. Этотъ логическій голодъ только теперь осознаваемый теоретиками науки приводитъ къ спасительному и желанному кризису.

Милль чувствовалъ формальную нелогичность индукціи и, чтобъ нѣсколько сгладить пропасть между формальными требованіями логики и фактическими методами естествознанія, создалъ свою теорію умозаключенія отъ частнаго къ частному. Трудно себѣ представить теорію болѣе слабую въ логическомъ отношеніи! По всегдашней своей привычкѣ, Милль смѣшиваетъ *психологию* съ *логикой* мышленія²⁾. Что психологически заключаютъ отъ „частнаго къ частному“, а не по схематическимъ фигурамъ силлогизма, это безспорная истина. (Врядь ли Аристотель думалъ иначе!). Но спрашивается, насколько психологически частное есть частное и логически. Вѣдь изъ пары абсолютно и дѣйствительно частныхъ явленій нельзя вывести никакого заключенія. Сейчасъ въ Римѣ идетъ дождь, а въ Кербаховскомъ изданіи „Критики чистаго разума“ есть нѣсколько опечатокъ—что изъ этихъ двухъ, дѣйствительно, частныхъ фактовъ слѣдуетъ? Милль приводитъ свой примѣръ. Ребенокъ обжигается сунувъ руку въ огонь. Другой разъ онъ это сдѣлать боится. Но почему же ребенокъ боится второй разъ совать руку въ огонь, а не въ воду напр.? Очевидно, только потому, что между огнемъ, который онъ видитъ сейчасъ, и видѣннымъ прежде имъ усматривается тожество. „Это тоже огонь“ какъ бы рассуждаетъ „тѣло“ ребенка и не суетъ больше руки. Но если „это тоже огонь“, если между двумя явленіями должно быть установлено тожество для того чтобы былъ возможенъ логическій переходъ отъ одного къ другому, то очевидно эти явленія совсѣмъ ужъ не „частны“. Между ними устанавливается имманентная общность, не концептивно, а интуитивно. Заключение возможно только потому, что между двумя частными явленіями вдвигается логическій элементъ—ихъ тожества, т.-е. между ними

1) Юбилейное изданіе сочиненій Сквороды подъ ред. Багалѣя, ч. I, стр. 92.

2) Объ этомъ смѣшеніи хорошо говорится у Л. М. Лопатина. Положительная задачи философіи. М. 1886, ч. стр. 11—14.

усматривается извѣстная степень общности. И заключеніе будетъ правильнымъ постольку, поскольку оно *сообразно степени* этой общности. Кромѣ того, ребенокъ долженъ въ первомъ случаѣ воспринять огонь, какъ жгущій, т. е. безсознательно усмотрѣть причину ожога въ пламени свѣчи, а отнюдь не въ подсвѣчникѣ, который въ это время могъ ярко блестять. И только правильность этого усмотрѣнія *огня, какъ жгущаго* (первый моментъ), при условіи правильности усмотрѣнія тождества между этимъ огнемъ и огнемъ другимъ (второй моментъ), можетъ слѣдвать боязнь ребенка совать руку въ этотъ другой огонь—логически правильной и обоснованной. Въ примѣрѣ Милля нѣтъ и слѣда заключенія отъ частнаго къ частному. Огонь, какъ огонь, жжетъ (т. е.: всякій огонь жжетъ). *Это* именно есть огонь; слѣдовательно, мнѣ отъ него будетъ больно—такой инстинктивный и интуитивный процессъ въ сознаніи ребенка *implicite* заключаетъ въ себѣ правильный силлогизмъ. Милль впадаетъ въ ошибку, или не видитъ что обѣ посылки въ безсознательномъ силлогизмѣ устанавливаются *интуитивно* прямымъ и непосредственнымъ *усмотрѣніемъ*. Другими словами, логическій элементъ тождества и логическую принадлежность огню жгучести, какъ существеннаго признака,—не выводятся въ примѣрѣ Милля, а *видятся непосредственно*, постигаются *интуицией*. Т. к. непосредственное усмотрѣніе противорѣчитъ догмѣ эмпиризма, то Милль предпочитаетъ вмѣсто признанія прямого факта, создать нелѣбую теорію логически невозможнаго умозаключенія отъ частнаго къ частному.

Если мы съ болышей философичностью, примемъ за абсолютно недопустимое въ логикѣ лишь нелогичность, а отнюдь не противорѣчіе въ какой нибудь партикуляристической догмой—мы увидимъ, что изъ предыдущаго—права интуиціи устанавливаются съ категорической силой. Силлогизмъ, (къ тому же осуществимый при условіи первоначальнаго минимума интуиціи) въ своей дискурсивной замкнутости есть вѣчная неподвижность мысли, вѣчное ея самотождество. Силлогизмъ орудіемъ познанія быть не можетъ. Силлогизмомъ ничего не постигается и ничего не пріобрѣтается. Индукція же формально неправильная, не есть органъ *логическаго* расширенія познаній. То что пріобрѣтается индукціей—прагматично, но отнюдь не логично, всецѣло относит-

ся къ области наукообразнаго мнѣнія—*δόξα*, а не въ области философской истины. Очевидно, или нужно допустить, что движеніе мысли логически невозможно, но допустить этого мы не можемъ, и въ самомъ предположеніи этомъ мысль наша движется, а не стоитъ, или же,—что замкнутая дискурсивность логической мысли—есть только предразсудокъ и что мысль въ своей интуитивности не только логична столько же сколько и въ своей дискурсивности, но и неизбежна, логически коррелятивна съ дискурсивностью. *Интуиція есть не моментъ дискурсивности подчиненный и отъ нея зависящій, а нѣкая первичная ни на что не сводимая, и ни отъ чего не зависящая форма логической мысли.* Вся жизнь, все движеніе, весь ростъ и логическое обогащеніе мысли имѣютъ источникомъ интуицію, безъ которой невозможенъ ни одинъ ея шагъ. Дискурсивность питается и живетъ интуитивностью, и зависимость между ними прямо противоположна той, которую хотять видѣть обычно. Дискурсивность, подобно времени, имѣетъ лишь одно логическое измѣреніе. Интуитивность, подобно вѣчности, логически безмѣрна. Дискурсивность безконечна лишь той дурной безконечностью, которая есть голое и пустое отрицаніе конца. Интуитивность безконечна *актуально*, какъ абсолютно полное единство, какъ цѣльная и законченная безмѣрность.

Но если интуиція есть по крайней мѣрѣ *столь же* первичная и основная форма логической мысли, какъ дискурсивность, то отсюда мы можемъ заключить къ одной изъ фундаментальнѣйшихъ и характернѣйшихъ чертъ логической мысли—къ ея *прерывности*. Если бъ мысль была подчинена всецѣло и безызытно формѣ дискурсивности, мы имѣли бы въ мысли одинъ изъ самыхъ законченныхъ видовъ непрерывности. Но дискурсивность съ логической неизбежностью *прерывается* интуитивностью. Если бъ логической мысли была свойственна только первая форма, человекъ не былъ бы существомъ разумнымъ, способнымъ на логическое расширение своихъ знаний, на творческія и первоначальные акты познанія. Съ другой стороны, если бъ логической мысли человека была свойственна только вторая форма, человекъ былъ бы существомъ божественнымъ, всецѣло и актуально созерцающимъ, неподвластнымъ процессу и исторіи и рабству времени. Дискурсивно-интуитивная прерывность ло-

гической мысли человѣка гносеологически свидѣтельству-
етъ о *глубочайшей двойственности* его *существа*. Мысль че-
ловѣка и не дискурсивна всецѣло и не интуитивна всецѣло:
Подобно птицѣ, радостная власть которой надъ воздушной
стихіей необходимо прерывается временнымъ рабствомъ у
земли, и мысль свои паренія на крыльяхъ интуиціи пре-
рываетъ періодическое неизбѣжнымъ испаденіемъ въ дис-
курсивную неподвижность. Про мысль человѣка съ такой
же силой, какъ и про его сердце должно сказать съ поэтомъ:
„*О какъ ты бьешься на порогахъ какъ бы двойного бытія!*“ Твор-
ческая тревога и умопостигаемый элизіумъ идей возносить
мысль въ метафизически родныя формы созерцанія, а раб-
ство у времени и стихій міра сего возвращаютъ къ дискур-
сивности, чтобы опять изъ нея порываться къ свободѣ. Рит-
мическая смѣна творческой, свободной мощи и дискурсив-
наго, рабскаго безсилія есть кардинальная черта логической
мысли человѣка, какъ бы ея дыханіе, то завладѣвающее жи-
вительнымъ кислородомъ, то выдыхающее использованные
продукты разложенія.

Этотъ фундаментальный законъ прерывности *формъ* логи-
ческой мысли долженъ соединяться съ логической непре-
рывностью и съ логическимъ постоянствомъ ея *сущности*,
ибо иначе мысль не была бы единой, себѣ самой равной и
съ собою безусловно согласной. Если бъ перерывы формы
были бы перерывами сущности—тогда бы логическая мысль
распалась, и во всякой интуиціи мы имѣли бы патологиче-
ское состояніе мысли, ея сумасшествіе, или же всякая дис-
курсивность была бы тогда не переходнымъ моментомъ отъ
одной интуиціи къ другой, а „пустотой и отсутствіемъ, абсо-
лютнымъ небытіемъ, мысли. И въ томъ случаѣ мысль уни-
чтожается и мышленіе человѣка объявляется абсолютно не-
способнымъ къ логичности. Исходя изъ безспорной логичности
дискурсивныхъ формъ мысли, мы съ строгой логичностью
должны заключить къ *существенной логичности* интуитив-
ныхъ формъ мысли, ибо сущность ихъ едина и себѣ
тождественна. Интуитивное въ логичности мысли—заключаетъ
въ себѣ всю полноту формально-дискурсивной логичности,
которая реальна въ ней *implicitè*, въ стянутомъ, энтелехій-
номъ видѣ. Но логичность интуиціи есть нѣчто большее,
чѣмъ имплицитное равенство логичности дискурсивной.

Интуиція логической мысли логична *матеріально*. Въ ней открываются логическія энтелехіи различныхъ *содержаній* мысли. Безконечность интуиціи ея—логическая много—или лучше без-мѣрность—вытекаетъ изъ ея существенной *содержательной* логичности. Здѣсь понятіе логичности возводится къ своему метафизическому корню—и навсегда обогащается неотъемлемымъ, существеннѣйшимъ своимъ признакомъ. *Логичность въ матеріальномъ смыслѣ есть сопричасность извѣчно существующему Логосу бытія, вкушеніе и приобщеніе божественнаго Слова вселенной*. Но такъ какъ логичность формально-дискурсивная, какъ мы показали выше, невозможна и немыслима безъ логичности матеріально интуитивной—то неотъемлемымъ признакомъ *всякой* логичности (т.-е. и дискурсивной) должна быть признана логистичность, т.-е. логичность существенная, матеріальная, отъ слова *Логосъ*, а не отъ слова *логика*.

Другими словами, законъ прерывности формъ логической мысли, при непрерывности ея существа, перебрасываетъ прочный мостъ черезъ пропасть, вырытую многовѣковой работой роціонализма и возвращаетъ логику къ ея подлинной основѣ и метафизическому источнику—Логосу. Логика должна быть не только логична, но и логистична, и безъ логистичности ея логичность не только не полна и недостаточна, но и мнима, иллюзорна, недѣйствительна.

Указанія эмпирической ошибочности интуиціи нисколько не задѣваютъ только что сдѣланныхъ утвержденій. Въдѣ логичность дискурсивныхъ формъ нисколько не уменьшается въ своей сущности отъ безчисленныхъ погрѣшностей противъ нея, которыми кишитъ исторически-наличное мышленіе человѣчества. Подобно тому, какъ геніальныя творенія философовъ, притязавшія на абсолютную дискурсивную строгость напр. Этика Спинозы, Наукоученіе Фихте, Логика Гегеля), и, по суду безкорыстной діалектики исторіи, отнюдь не осуществившіяся—нисколько не говорятъ простымъ фактомъ своихъ неудачъ противъ строгой логичности дѣйствительно осуществленнаго дискурсивнаго мышленія,—такъ и недостаточность и эмпирическія неудачи „интуитивныхъ“ предпріятій различныхъ философовъ могутъ только профановъ убѣждать въ несостоятельности интуиціи, какъ принципа. Интуиція въ себѣ логична, логичность дискур-

сивная *отъ нея* зависить, изъ нея логически вытекаетъ, и потому никакая истинная интуиція не можетъ быть не логичной, не можетъ быть ложью, а таковою бывають лишь многочисленные *суррогаты* интуиціи или, еще чаще, неправильное истолкованіе ея, неадекватная передача ея въ словахъ и терминахъ дискурсивной рѣчи. Но суррогатъ интуиціи грѣшитъ лишь своею суррогатностью, и отнюдь не интуитивно-стью, которой въ немъ нѣтъ, и не можетъ быть, именно какъ въ суррогатѣ.

Употребляя терминъ Шеллинга, мы скажемъ, что дискурсивность есть низшая „потенція“ логичности. Высшая же, „потенцированная“, форма логичности есть интуиція. Обычное человѣческое мышленіе, живущее не своими интуиціями, повторно *воспроизводящее* дискурсивные ряды мыслей, вычитанныхъ и полуусвоенныхъ со вторыхъ рукъ—почти всецѣло относится къ области „психологизма“. Чтобы въ области мышленія быть актуально логичнымъ, нужно обладать творческой интуиціей, быть способнымъ на первоначальные акты познанія и усмотрѣнія. Вотъ почему и среди философовъ, особенно въ наше время, безконечно много званыхъ къ *логичности* и мало *избранныхъ* ею. Въ наше время усиленнаго и повального философствованія, особенно настойчиво нужно повторять, что высвободить мысль изъ *ассоціативнаго* плѣненія все ровно какими рядами мыслей—трансцендентальными, эмпириокритическими или прагматическими—можно лишь подвигомъ личнаго логическаго творчества и даромъ и благодатью личной философской интуиціи. Это не значить, что истина, творчески постигаемая, не можетъ быть усвоена другими. Но усвоена она можетъ быть лишь приобщеніемъ,—инымъ чѣмъ сама интуиція, однако тоже *творческимъ актомъ* зараженія, загоранія ею. Какъ въ нѣкоторыхъ литургическихъ моментахъ отъ алтаря священный огонь передается черезъ одного молящагося къ другому, такъ что всѣ стоятъ съ возженными свѣчами,—такъ творческой актъ первоначальнаго и новаго постиженія Истины—можетъ и долженъ сообщаться другимъ черезъ специфическіе и свободные акты возгоранія и приобщенія.

Матеріальная логичность интуиціи, какъ постиженіе сущаго Логоса бытія, какъ приобщеніе къ тайнамъ божественнаго Слова вселенной—дополняетъ съ новой стороны онто-

логическое опредѣленіе Истины. Если постиженіе истины есть становленіе истиной, то органомъ этого постиженія и орудіемъ становленія должна быть признана творческая интуиція. Логика человѣческаго мышленія можетъ быть явленіемъ божественнаго Логоса, лишь потому, что ея общепризнанная дискурсивность есть только подчиненный моментъ и логически требуетъ перерыва интуитивностью, въ которой совершается это явленіе. Логика и Логосъ ставятся такимъ образомъ въ неразрывную связь, существенно объединяются, и то ихъ грандіозное историческое разъединеніе, которымъ проникнута новая философская мысль, обличается какъ недожное, какъ паденіе, какъ болѣзнь.

7. Человѣчность истины и софійность человѣка.

Чтобы подняться ступеню выше и раскрыть дальнѣйшій смыслъ онтологическаго опредѣленія истины, мы должны остановиться на установленной раньше *умопостижимой природѣ человѣческаго сознанія* и конкретизировать рядъ идей, въ ней содержащихся.

Новая философія ничѣмъ не грѣшитъ въ такой степени, какъ совершеннымъ забвеніемъ двойственной природы человѣческаго духа и безпримѣрно-слѣпымъ и упорнымъ ориентированіемъ всей совокупности познанія исключительно на однихъ данныхъ эмпирическаго сознанія. Если человѣкъ надѣваетъ синіе очки,—нечего изумляться тому, что все мірозданіе окрасится для него въ синій цвѣтъ. Можно изумляться только той наивности, съ которой онъ эту синюю окраску переноситъ *in regem naturam* и, съ поразительной добросовѣстностью пересмотрѣвъ *extensive* весь міръ,—говоритъ: все на свѣтѣ окрашено въ синій цвѣтъ. Если мы заранѣе признаемъ, что человѣкъ есть *только* эмпирическое существо и коллективно закрѣпимъ эту „теоретическую“ позицію массовымъ, историческимъ произволеніемъ, то мы незамѣтно сдѣлаемъ изъ него грандіозное *idolum tribus*, которое *предтѣляетъ* наше дальнѣйшее изслѣдованіе безусловно во всѣхъ частяхъ и заранѣе, на всѣ возможные вопросы дѣлаетъ необходимымъ только одинъ отвѣтъ: все на свѣтѣ эмпирично. *Если безусловно и исключительно эмпириченъ познающій, то и познаваемое имъ ни въ какой степени не можетъ быть не*

эмпиричныиъ. Субъективность познанія и законъ метафизическаго эхо здѣсь вступаютъ въ свои права и взаимная зависимость между познающимъ и познаваемымъ обозначается какъ абсолютная, какъ ненарушимо строгая. Изъ безусловной эмпиричности человѣческаго существа съ необходимостью слѣдуетъ безусловная эмпиричность всего познаваемаго имъ, т. е. всей картины міра, въ которомъ онъ помѣщается себя. Такъ напримѣръ гуманизмъ, рѣзко порвавшій съ ноуменальной антропологіей христіанства, заложилъ основныя новаго воспріятія и самочувствія человѣка, какъ исключительно здѣшняго, поюсторонняго, эмпирическаго существа ¹⁾, и изъ этого самочувствія послѣдовательно и необходимо выросъ рядъ *феноменалистическихъ теорій міра*. Обуреваемый мятежнымъ порывомъ Бруно, новый, поюсторонній человѣкъ, жадно, но поюсторонними глазами Галилея сталъ изслѣдовать безпредѣльность міросозданія, и, вмѣсто таинственнаго неба христіанства, надъ нимъ раскинулся кошмаромъ холодный сводъ иллюзорнаго, кантіанскаго пространства, и въ концѣ концовъ, по острому слову нашего замѣчательнаго поэта, міръ превратился въ

„Метафизическую связь

Трансцендентальныхъ предпосылокъ“.

Поразительно то, что съ этимъ видимымъ и исключительнымъ утвержденіемъ *человѣка*, и утвержденіемъ *здѣсь*, въ

¹⁾ Въ Исповѣди Петрарки съ замѣчательной силой запечатлѣна борьба двухъ самочувствій, потусторонняго и поюсторонняго. Великій поэтъ чувствуетъ *правду* „старого“ христіанскаго пониманія человѣка и испадая съ него фактически, шлетъ ему въ этомъ произведеніи прощальный привѣтъ и благословеніе художника. Это относительное равновѣсіе („*nè si, nè po nel suor mi suona intero*“) очень быстро смѣняется торжествомъ поюсторонняго самочувствія. Въ философскомъ планѣ, это торжество находитъ одно изъ первыхъ выраженій въ трактатѣ *De natura hominis* Агостино Доніо, ученика Телезія, гдѣ Доніо ставитъ себя цѣлью изслѣдовать природу человѣка *naturali ratione* и, оставляя божественное въ человѣкѣ теологамъ (т. е. попросту отбрасывая его), считаетъ задачей своего изслѣдованія лишь то, что подлежитъ движенію „*res obnoxias motui*“. Отсюда—прямой шагъ къ *Les passions de l'âme* Декарта съ ихъ строго механистической точкой зрѣнія, а отъ нихъ—къ *L'homme machine* Ляметри, и уже нѣтъ никакого возврата къ ноуменальной антропологіи христіанства, нашедшей классическое выраженіе въ *Περὶ χριστογενῆς ἀνθρώπου* св. Григорія Нисскаго.

самой ближайшей посясторонности, связанъ процессъ все растущаго обезчеловѣченія истины и ея абсолютной и безмѣрно далекой потусторонности. Мы уже видѣли, что для Канта, этой вершины новой философіи, истина превращается въ бессмысленную трансцендентальную необходимость, не имѣющую къ реальному человѣку абсолютно-никакого отношенія. *Если человекъ абсолютно эмпириченъ, то истина абсолютно обезчеловѣчна и вѣччеловѣчна.* Разъ Истины нѣтъ никакой части въ человѣкѣ, *то и человеку нѣтъ никакой части въ Истину.* Здѣсь исключительный гуманизмъ новой философіи вплотную подходитъ къ абсолютному тупику.

Истина можетъ быть доступна человѣку только потому, что въ человѣкѣ есть мѣсто Истинѣ. Человѣкъ способенъ къ Истинѣ, какъ *логическое существо*, но каждый актъ логической мысли свидѣтельствуетъ, какъ мы видѣли, объ умопостигаемой природѣ человѣческаго сознанія. Другими словами, логичность существа человѣка коренится въ его умопостигаемости, и то *становленіе* истиной, въ которомъ осуществляется познаніе истины, есть для человѣка преодоленіе своего эмпирическаго существа существомъ умопостигаемымъ. Другими словами, для человѣка *становленіе* истиной есть реальное овладѣніе божественной и вѣчной идеей своего существа. Безмѣрному подъему на *гору* истины ¹⁾ отъ эмпирической личности къ личности умопостигаемой—соотвѣтствуетъ безмѣрное различіе міровыхъ перспективъ. Каждый шагъ подъема открываетъ *новую картину міра*, и разрываетъ тѣ горизонты, которыя ступенью ниже казались предѣломъ и концомъ. Только тутъ раскрывается пиршественная щедрость и божественное изобиліе Вселенной. И новый множитель на безмѣрность заключается въ безконечномъ разнообразіи умопостигаемыхъ идей-личностей. Въ эмпирическомъ существѣ cadaго человѣка не только дается особый *point de depart* восхожденія, но и идеально и сполна заложень безусловно особый и безусловно индивидуальный *путь* отъ самаго низа до самаго верха. Новая философія, упорно утвердившись въ отвлеченномъ гуманизмѣ, застыла въ

¹⁾ Нерѣдкій образъ Библии. Напр. „Ты каменная гора моя... Боже истины“. Пс. XXX, 6. Ис. LXV, 9, LXVI, 20.

неподвижности и скованности эмпирическаго сознанія. На это провозглашеніе автаркіи посягнутаго человѣка Вселенная отвѣтила соотвѣтствующимъ эхо: абсолютной, темничной замкнутостью своихъ горизонтовъ, кошмаромъ своей мертвенной неподвижности. Надъ міромъ нависъ тотъ „покровъ сѣдыхъ небесъ“, котораго „силой“ не поднять и который скрылъ изъ глазъ новыхъ философовъ чудесную, Господнюю „гору“ истины. Теоретическая цѣнность всѣхъ „доказательствъ“ и всѣхъ логическихъ „оправданій“, проводимыхъ ими въ защиту своихъ взглядовъ, въ корнѣ подрывается зависимостью отъ предвзято-практическаго характера того историческаго проявленія, который лежитъ въ основѣ исключительнаго и отвлеченнаго гуманизма новой философій. Достаточно усумниться въ теоретической правомѣрности этого произволенія, чтобы сразу стала сомнительной и вся та сложнѣйшая сѣть *выводовъ*, которая изъ него выросла, какъ изъ своего корня.

Теоретическимъ коррелятомъ отвлеченно гуманистическаго самоутвержденія новаго человѣчества является неопредѣленная концепція *нормальнаго человѣка*, которая законченный видъ получаетъ въ фикціи *гносологическаго субъекта*. Трудно себѣ представить что-нибудь болѣе произвольное и бессмысленное, чѣмъ эта концепція съ завершающей ея фикціей! Если мы возьмемъ человѣка въ оторванности его эмпирическаго существа, то въ немъ все ненормально, все противорѣчиво, все антиномично. Истинно же нормальный человѣкъ— есть нѣкая устойчивая мѣра, мѣра въ себѣ пребывающая, т. е. нѣкая идеальная законченность и потому абсолютное совершенство. *Эта* нормальность, единственно допустимая, совершенно не приложима къ эмпирическому человѣку, одна тлѣнность и исчезаемость котораго, не говоря о всей другой ненормальности его существа,—абсолютно несоединима съ совершенной устойчивостью и внутреннимъ равновѣсіемъ нормы. Понятіе нормы грубо подмѣняется понятіемъ средней встрѣчаемости, психофизиологическимъ „здоровьемъ“,— своеобразнымъ приложеніемъ закона большихъ чиселъ. Эта атопія возобладавшаго здраваго смысла сначала господствуетъ какъ бессознательное убѣжденіе—и въ этомъ видѣ сохраняетъ черты невинной наивности. Но затѣмъ она принимаетъ „критическую“ форму ученія о трансцендентальномъ

субъектъ познанія и становится истиннымъ ядомъ философіи. Атопія „нормальнаго человѣка“ замаскированно, но сполна, переносится въ фикцію гносеологическаго субъекта. Если мы возьмемъ ученіе Канта, въ этомъ пунктѣ оставшееся безъ измѣненія и въ новѣйшей философіи, то мы увидимъ, что гносеологическій субъектъ характеризуется по крайней мѣрѣ двумя основными чертами: 1) онъ имѣеть чувственность „*Sinnlichkeit*“, снабжающую его *матеріей* ощущеній и 2) онъ имѣеть разумъ „*Verstand*“, формирующій картину научнаго опыта. (Разумъ, *Vernunft*, съ его регулятивными идеями, признается не всѣми и для насъ сейчасъ не существененъ). Спрашивается, какимъ методомъ устанавливаются эти черты? Вѣдь если мы будемъ дѣйствовать индуктивно, то мы натолкнемся на неразрѣшимыя трудности. Въ самомъ дѣлѣ, чувственность специфизирована въ органы чувствъ (конечно въ гносеологическомъ смыслѣ), т. е. въ зрѣніе, осязаніе, слухъ и т. д. Но вѣдь зрѣнія *нѣтъ* у слѣпыхъ, слуха—у глухихъ, и другія чувства поражаются болѣзненными расстройствами. Значитъ, мы не можемъ умозаключить къ чувственности гносеологическаго субъекта, непременно имѣющаго всѣ пять и здоровыхъ чувствъ, на основаніи простого *обобщенія*. У всѣхъ людей фактически *нѣтъ* всѣхъ органовъ чувствъ и притомъ въ здоровомъ видѣ,—значитъ, характеризуя чувственность гносеологическаго субъекта, ее приходится *идеально дотраивать*, вписывать нѣкоторыя несуществующія цифры, подчищать дѣйствительность *схемой*. Еще хуже дѣло обстоитъ съ разумомъ. Если всякій живой человѣкъ необходимо обладаетъ тѣмъ или инымъ видомъ чувственности, то есть живые люди, абсолютно лишены разсудка. Говорю сейчасъ не въ переносномъ смыслѣ, а въ прямомъ—объ идиотахъ и умалишенныхъ. Процессъ нормальнаго построенія явно долженъ преобладать надъ процессомъ простого обобщенія, чтобы минуя множество сумасшедшихъ, характеризовать разумъ гносеологическаго субъекта лишь чертами „нормальнаго“, „здороваго“ человѣка. Моментъ идеальнаго построенія во всей своей силѣ обнаружится, если мы примемъ во вниманіе, что *моделью* построенія гносеологическаго субъекта могло быть относительно небольшое количество современныхъ критическимъ философамъ людей, да и то измѣренныхъ на крити-

чекій ариинъ, ибо безмѣрное множество отшедшихъ и столь же неопредѣленное множество грядущихъ людей могутъ быть радикально *другими*, и Сократъ напримѣръ со своимъ демономъ, или пророки съ своимъ богосознаніемъ („такъ говоритъ Господь...“) очевидно разрываютъ по швамъ кантіанскую фикцію. По какому же *плану* совершается построение гносеологическаго субъекта? Что лежитъ въ основѣ того *идеальнаго замысла*, который реализуется въ этой схемѣ.

Этими вопросами нащупывается абсолютная теоретическая незащищенность отвлеченнаго гуманизма. Плана никакого нѣтъ, идеальнаго замысла нѣтъ, процессъ „нормативнаго“ построения совершается безъ всякой нормы, безъ всякаго теоретическаго принципа. Другими словами, въ концепціи нормальнаго человѣка, получающей свое завершение въ фикціи гносеологическаго субъекта, мы натываемся на несмысленный фактъ голаго произволенія, на историческій феноменъ *чисто-волевого самоутвержденія*. Конечно, сторонники „критической“ философіи должны протестовать. И единственный путь самозащиты для нихъ заключается въ указаніи, что концепція гносеологическаго субъекта не устанавливается имп индуктивно, изъ свойствъ человѣческаго существа, а выводится дедуктивно изъ *свойствъ научнаго опыта*. Научный опытъ подвергается *трансцендентальному* анализу и въ немъ *трансцендентально* находится „гносеологическій субъектъ“. Это находженіе есть не что иное, какъ трансцендентальное дедуцированіе научнаго опыта, во всей его полнотѣ изъ гносеологическаго субъекта. Такимъ образомъ, его величество научный опытъ—вотъ защитникъ и хранитель правъ гносеологическаго субъекта. Но эта самозащита впадаетъ въ явный логическій кругъ. Понятіе научнаго опыта, *есть историческое суженіе опыта вообще, который въ своемъ цѣломъ охватываетъ и мифологическій опытъ древности и мистическій опытъ христіанства*. Это историческое суженіе опыта есть дѣло и результатъ отвлеченнаго гуманистическаго самоутвержденія и, такимъ образомъ, *обусловлено* предпосылкой „нормальнаго человѣка“.

Въ самомъ дѣлѣ, *почему* опытъ научный въ новое время предпочитается опыту мистическому? Потому, что опытъ научный есть орудіе посюсторонняго самоутвержденія, съ которымъ смертно борется мистическій опытъ христіанства.

Въ опытѣ научномъ самоутверждаетъ себя эмпирической челоуѣкъ и въ немъ идеально отлггаается. И если, съ одной стороны, этимъ предрѣшается безусловная эмпиричность и исключительная феноменальность научнаго опыта, то, съ другой стороны, въ немъ эмпирической челоуѣкъ фиксируетъ и запечатлѣваетъ себя гносеологически. Чему же удивляться, что Кантъ трансцендентально находитъ въ научномъ опытѣ то, что фактически въ немъ заложено? Своимъ гениальнымъ анализомъ Кантъ показываетъ логическую зависимость совокупности научнаго опыта отъ того самаго „гносеологическаго субъекта“,—который исторически этотъ опытъ создалъ. Но этимъ доказывается лишь условность научнаго опыта, но отнюдь не безусловность гносеологическаго субъекта. Законныя границы опыта верховно и основно опредѣляются „нормальнымъ челоуѣкомъ“—это въ процессѣ исторіи; и когда этотъ опытъ въ достаточной мѣрѣ накопился и окристаллизовался критицизмъ изъ его мнимой законности дедуцируетъ „гносеологическаго субъекта“. Т.-е. дедуцируется то, что сначала вкладывается: какъ изъ первоначальнаго произвола возникаетъ трансцендентальная законность—это несообщаемая эсotericкая тайна критицизма.

Этимъ доказывается, что преграды, столь усердно воздвигаемой новой философіей между челоуѣкомъ и Истиной,—въ порядкѣ логическомъ не существуетъ. Эта преграда существуетъ лишь между Истиной и эмпирическимъ челоуѣкомъ. И логически она заключается въ произвольномъ поставленіи знака равенства между челоуѣкомъ во всей неизмѣримости и ноуменальности его существа и челоуѣкомъ взятымъ въ ограниченности и оторванности его поюсторонней эмпириі. Преграда—въ отрывѣ, но отрывъ созданъ волей, а не разумомъ, и въ какія бы трансцендентальныя и научныя перья не разряжался этотъ актъ гуманистическаго самоутвержденія, въ глубинѣ его внимательный анализъ открываетъ самую обыкновенную ворону неосмысленности и мятежной хаотичности воли. Истина челоуѣчна¹⁾, потому что челоуѣкъ абсолютенъ, универсаленъ, логиченъ, сроденъ Самому Божеству. Форма челоуѣчности способна быть воспріемницей абсолютнаго содержанія божественной Истины, и я, челоуѣчность въ ея идеальной сущности, есть вѣчный моментъ внутри-божественной жизни. Или для челоуѣка нѣтъ

никакой истины (но и въ самомъ этомъ предположеніи человѣкъ ищетъ *истины*), или истина человѣка существенно человѣчна. Безчеловѣчная истина есть абсолютный *non sens*—идея *неосуществимая* человѣческой мыслью, другими словами есть то, что человѣкъ можетъ мыслить только какъ фикцію, только какъ ложь и истину. Абсолютно внѣ-человѣческая истина также абсолютно невозможна для логической мысли, какъ невозможенъ по справедливому анализу Беркли, особенно подчеркнутому имманентной философіей—*абсолютный объектъ*. Какъ объектъ, становясь мыслью субъекта, тѣмъ самымъ теряетъ свою абсолютную замкнутость, такъ и внѣ-человѣческая истина, дѣлаясь объектомъ человѣческой мысли, необходимо теряетъ свою абсолютную внѣ-человѣчность и становится истиной человѣчной.

Но истина человѣчна лишь потому, что человѣкъ божественъ, лишь потому, что метафизическіе корни человѣчности лежатъ въ нѣдрахъ божественнаго существа. Истина человѣчна, но этимъ самымъ доступна она—человѣку лишь *въ мѣру его человечности*, лишь въ мѣру его обладанія цѣльной и абсолютной идеей своего существа. Но цѣльная идея человѣчности, его умопостигаемая личность коренится въ Богѣ, и потому истинная человѣчность соразмѣрна степени восхожденія человѣка къ своимъ божественнымъ истокамъ ¹⁾. Такимъ образомъ, принципъ человѣчности истины неразрывно связанъ съ принципомъ богоподобія человѣка. И если отвлеченный гуманизмъ приводитъ къ безчеловѣчной истинѣ, т. е. *уничтожаетъ человѣка* въ томъ, что для человѣка дороже и выше всего,—то принципъ богоподобія человѣка приводитъ къ

¹⁾ Въ замѣчательномъ произведеніи Северина Бозція, написанномъ въ темницѣ, встрѣчается красивый образъ человѣчной истины, потомъ поэтически разработанный Данте. Философія-утѣшительница предстаетъ ему въ видѣ женщины. „Ея ростъ—потому что онъ былъ измѣнчивъ,—трудно было опредѣлить точно. Эта Женщина то сжималась, такъ что не превосходила мѣру обыкновеннаго человѣка, раздавалась настолько, что, казалось, верхушкой головы касалась самаго неба. И даже, когда хотѣла моментами подняться выше, переходила небеса, и тѣ кто хотѣли смотрѣть на нее, не могли“. De cons. philosophiae. Lib. I c. I. Данте обогатилъ этотъ образъ безпредѣльностью своего гениа, и Женщина Бозція станетъ „mirabil donna“ въ Convitto и „gloriosa donna de la mia mente“ и „beata Beatrice“ въ Vita nuova и въ Divina Commedia.

непримиримой враждѣ противъ тлѣнной эмпириі человѣка, утверждая его въ нетлѣнномъ, въ непреходящемъ, въ вѣчномъ. Тутъ мы натываемся на своеобразную и глубочайшую діалектичность понятія человѣчной истины. Если возведеніе эмпирическаго человѣка въ абсолютъ переходитъ діалектически въ свое другое: въ абсолютное отрицаніе человѣка въ истинѣ, т.-е. человѣчной истины, съ діалектической необходимостью вызываетъ *глубочайшее отрицаніе человѣка въ его неистинѣ*. Абсолютное откровеніе человѣчной истины въ Словѣ, *ставшемъ плотью и обитавшемъ среди насъ*, вызываетъ необычайное и глубочайшее сознаніе двойственности человѣческаго существа, вырываетъ бездонную пропасть въ сознаніи человѣка между дробностью хаотичностью, безсиліемъ, грѣховностью, смертностью и невѣдѣніемъ его эмпирическаго существа и между цѣльностью, мощью, святостью, вѣчностью и истиной его умопостигаемой идеи въ Богѣ. Форма человѣчности безконечно обогащается христіанствомъ, раздвигается до размѣровъ безпредѣльной Вселенной; *подъ* человѣкомъ—адъ и вѣчная гибель, *надъ* человѣкомъ—небо и вѣчная радость новаго имени. Человѣкъ въ идеѣ становится *вещью*. И съ этой абсолютностью человѣка начинается новый космическій зонъ. Если мы спросимъ, въ какой философской *идеѣ* нашель себѣ выраженіе этотъ историческій переворотъ—мы должны отвѣтить: въ *идеѣ внутреннего человѣка*.

Историки философіи, обыкновенно стоящіе на точкѣ зрѣнія отвлеченнаго гуманизма, проникающаго новую философскую мысль, съ закрытыми глазами проходятъ мимо христіанства и совершенно не въ силахъ понять бездонности философскаго содержанія въ писаніяхъ Отцовъ и Учителей Церкви, въ грандіозномъ явленіи христіанскаго подвижничества и въ столь же грандіозномъ по напряженности умственнаго творчества и логической изобрѣтательности—процессѣ кристаллизаціи христіанскаго ученія. Если для пониманія этого нужна извѣстная степень духовной жизни и философскія цѣнности христіанства по своей тонкости и возвышенной духовности не могутъ быть не только правильно взвѣшены, но даже и правильно *различены* обыкновеннымъ кабинетнымъ зрѣніемъ историка ¹⁾, то идея

1) Человѣкъ, „учено“ просидѣвшій нѣсколько стульевъ, можетъ вничего не понимать въ исторіи искусства, если онъ не понимаетъ искусство само

внутренняго человѣка, идея умопостигаемой, духовной личности, закладывающая основы совершенно новой антропологін—даже по своей внѣшней формѣ, не говоря о внутреннемъ содержаніи—есть абсолютно *новое* и оригинальное въ исторіи философскихъ идей. И если мы примемъ во вниманіе, что изъ этой идеи вырастаетъ цѣльное и законченное міровоззрѣніе и ею обусловливается грандіозный и совершенно новый мистическій опытъ христіанства—то предвзятость и слѣпота историковъ философіи, не замѣчающихъ этой идеи, по справедливости можетъ быть названа огромной и вопіющей. У Платона встрѣчаются намеки на интеллигибельный актъ опредѣляющій жизненную судьбу души. Душа обладаетъ какъ бы двойной вѣчностью: *до* этой жизни и *послѣ* нея. Но у Платона мы не встрѣтили никакихъ слѣдовъ ученія объ абсолютной индивидуальности человѣческой души. Душа берется въ ея *общихъ* свойствахъ и различныхъ мистическихъ и моральныхъ *состояніяхъ*. На неповторимый ликъ, на единственную и абсолютно особую личность человѣка, глаза величайшаго изъ мыслителей еще закрыты, и онъ съ художественной безсознательностью и столь геніально запечатлѣвшій въ своихъ твореніяхъ *ликъ* Сократа въ ученіи о метемпсихозѣ сознательно философски утверждаетъ безликость и безличность человѣческихъ душъ. Опредѣляя душу какъ энтелехію даннаго органическаго тѣла, Аристотель не дѣлаетъ различія между душой человѣка и животнаго и тѣмъ съ новой силой утверждаетъ безликость человѣческой души. Въ Этикѣ Никомаха, онъ свойственное *человѣку* счастье полагаетъ въ дѣятельности разума, но разумъ этотъ, *воῦς* не есть нѣчто индивидуальное, а—*общее*. Для человѣческаго организма онъ случаенъ, внѣшенъ и ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть понятъ, какъ индивидуально-человѣческая энтелехія животной души. Такимъ образомъ, индивидуальная конкретность у Аристотеля характеризуетъ лишь животную и смертную часть человѣка, а

по себѣ и лишень *необходимой* для историка искусства эстетической провнцательности. Это готовы признать *всѣ*. Но въ отношеніи религіи вообще и христіанства, и въ частности—всѣ историки себя чувствуютъ призванными, почему-то считая что въ этой области нужны только знанія и никакой провнцательности—предразсудокъ, въ укоревеніи, котораго особенно повинно протестантское „богословіе“.

отнюдь не человѣческую и безсмертную, поэтому и безсмертіе Аристотеля не имѣетъ индивидуальнаго характера. Эта безликость въ пониманіи человѣка абсолютное выраженіе находитъ въ неоплатонизмѣ, завершающемъ греческую философію. Высшая задача человѣка—уничтожиться въ экста-тическомъ созерцаніи Сущаго, безъ всякой памяти *слиться* съ Единымъ, и всѣ индивидуальныя различія *погасить* въ сверх-существенномъ безразличіи Абсолютнаго.

Въ этомъ рядѣ идей, христіанское ученіе о внутреннемъ человѣкѣ есть совершенно *новый* моментъ. Античная ограниченность въ пониманіи человѣка разрывается. Изъ существа конечнаго человѣка превращается въ безконечное. Индивидуальность опознается въ ея неизслѣдимой, божественной глубинѣ. Всѣ тайны міра ставятся въ соотношеніе съ тайной личности. Въ трактатѣ „объ устроеніи человѣка“ св. Григорій Нисскій говоритъ замѣчательныя слова: „какъ невысоко и какъ недостойно судили нѣкоторые изъ язычниковъ о природномъ достоинствѣ человѣка, сравнивая его съ этимъ міромъ. Ибо они говорили: человѣкъ, есть малый міръ и состоитъ изъ тѣхъ же стихій, что и Вселенная“¹⁾. Этого *мало и недостаточно* для христіанскаго сознанія! Человѣкъ не только микрокосмъ, но и микротеосъ, не только малый міръ, *но и малый Богъ*. Человѣкъ есть *образъ Божій*, нѣкое безмѣрное отображеніе безмѣрности Божьяго состава. Къ принципу міроподобія человѣка прибавляется новый принципъ—богоподобія, и тѣмъ античный гуманизмъ возводится въ христіанскомъ гуманизмѣ въ *n*-ную степень. „Братья, мы дѣти—не рабы, но свободны“, говоритъ ап. Павелъ (Гал. IV, 31). „А какъ вы сыны, то послалъ въ сердце ваше Духа, вопіющаго: „Авва, Отче!“ (Гал. IV, 6). Совлекшись вѣтхаго человѣка съ дѣлами его (Кол. III, 9-10), апостоль заповѣдуетъ и облечься въ *новаго* *человѣка, созданнаго по Божу въ праведности и святости истины* (Ефес. IV, 24). „Чтобы вы укорененные и утвержденные въ любви, могли постигнуть со всѣми святыми, что *широта* и *долгота* и *глубина* и *высота*, и уразумѣть превосходящую разумѣніе любовь Христову, дабы вамъ *исполниться* *всей полнотою Божіей* (Ефес. III, 18-19). Христіанство сняло пелену античной

¹⁾ Migne с. 16

ограниченности съ глазъ человѣка, и человѣкъ увидѣлъ *свою безконечность* въ Богѣ. Мы же всё съ *открытымъ лицомъ*, какъ въ зеркалѣ взирая на славу Господню, *преображаемся въ тотъ же образъ, отъ славы въ славу, какъ отъ Господня Духа*“ (2 Кор. III, 18). Исполниться всей полнотой Божества, преобразаться въ „тотъ же образъ“—вотъ новыя, безмѣрныя задачи, осуществляемыя въ новомъ христіанскомъ тонѣ міровой жизни, и провозглашеніе этихъ задачъ, было одновременно провозглашеніемъ совершенно новой, ноуменальной *антропологии*. Мистическая мораль христіанства своей основой имѣетъ антропологическое ученіе объ умопостигаемой божественности человѣческаго лика; и замѣчательно, что ап. Павелъ, заговорившій о внутреннемъ человѣкѣ, поставилъ его въ связь съ божественной Софіей, про Которую сказано; „Господь имѣлъ меня *началомъ* пути своего, прежде созданій Своихъ, *искони*. Когда полагалъ (Онъ) основаніе земли; тогда я была при Немъ художницей“... (Притч. Солом. VIII, 22 - 30). „Мудрость...—говоритъ Апостоль,—мы проповѣдуемъ между совершенными, но мудрость не вѣка сего, и не властей вѣка сего преходящихъ: но проповѣдуемъ *премудрость Божію, тайную, сокровенную, которую предназначилъ Богъ прежде вѣковъ къ славу нашей*“¹⁾. Слава наша, преобразиться въ которую зоветъ Апостоль, получила существованіе прежде вѣковъ и сокровенно пребываетъ въ Софіи, и Софія, такимъ образомъ, провозглашается Апостоломъ *идеальнымъ и умопостигаемымъ челоуѣчествомъ, божественной славой* человѣка, которая „родилась когда еще не было источниковъ обильныхъ водою“ (Притч. Солом. VIII, 25). Этимъ сопоставленіемъ объясняется загадочный послѣдній стихъ: „Тогда я была при Немъ художницей... *веселясь на земномъ кругу Его и радость моя была съ сынами челоуѣческими*“ (VIII, 31). Когда еще не было безднъ, до начала вѣковъ, искони, Премудрость Божія веселилась съ сынами челоуѣческими на умопостигаемомъ кругу, помѣщаемой

¹⁾ Замѣчательно, что понятіе *славы* въ Библии полно сокровеннаго смысла. Оно ничего общаго не имѣетъ съ понятіемъ молвы, говоренія, извѣстности. Всё эти три понятія феноменалистичны, безсубстратны и потому мовистичны; наоборотъ, понятіе славы въ Библии онтологично, ноуменально и субстратно. Домірная *слава* челоуѣка пребываетъ метафизически въ Богѣ, какъ извѣчная мысль божества о мірѣ, т. е. какъ Софія Премудрость Божія. Поэтому Библейское понятіе славы *софійно*.

Библией въ нѣдрахъ Самого Бога. Такимъ образомъ, новая идея внутренней безконечности лика человѣческаго, какъ образа Божія, получаетъ у апостола языковъ религиозное и метафизическое завершеніе въ идеѣ Софіи, какъ умопостигаемой до-мѣрной славы человѣка. Другими словами, Софія есть *идеальное и вѣчное мѣсто человѣка въ Богѣ*,—мѣсто, изъ котораго человѣкъ ниспалъ черезъ интеллигибельный актъ свободы, и въ которое онъ возвращается въ христіанскомъ зонѣ исторіи благодатью и силой уничтожившагося Слова,—Слова, принявшаго крестную смерть.

Никогда, ни до, ни послѣ, человѣкъ не возвышался въ своемъ сознаниі такъ безмѣрно, такъ головокружительно высоко ¹⁾. Въ ученіи о человѣческомъ ликѣ христіанство абсолютно ново и абсолютно оригинально. Здѣсь оно не синтезируетъ элементы, бывшіе раньше, а *творитъ и открываетъ* то, что было совершенно неизвѣстно древности. При этомъ идея софійности человѣка, идея умопостигаемой божественности его лика для христіанства не случайна, а су-

¹⁾ Для контраста поучительно сравнить *самочувствіе* одного изъ крупнѣйшихъ философовъ новаго времени Гегеля, столь обдѣлняющее и унижающее индивидуальность. Въ 1811 г. Гегель пишетъ своему другу Нитгаммеру: „*Моя земная цѣль достигнута*, ибо занявъ должность и приобрѣтши милую жену, человѣкъ готовъ (*fertig*) въ этомъ мѣрѣ. Это главные статьи (*Hauptartikel*), къ которымъ можетъ стремиться индивидуумъ: все остальное уже не главы, а только параграфы и примѣчанія“. (*Kuno Fischer Hegel's Leben, Werke und Lehre, Heidelberg 1911 s.s. 90--91.* Рядкую *скудость* личной жизни Гегеля, въ которой замѣтное мѣсто занимаетъ два раза испытаніе *Satisfaction des Kaiterstuhlsitzes*, не можетъ скрыть даже такой пристрастный къ Гегелю историкъ, какъ Куно-Фишеръ. Ставши профессоромъ и женившись, человѣкъ готовъ въ этомъ мѣрѣ, а т. к. другого міра по Гегелю, отрицавшему безсмертіе,—нѣтъ, то готовъ абсолютно и окончательно! *Фикте* въ свой „христіанскій“ періодъ, когда онъ, съ поразительной логичностью не признавая богочеловѣчества Христа, называетъ христіанство „единственно истинной религіей“—говоритъ: „Вѣчная и всегда равная себѣ жизнь разума раздробляется на множество индивидуальностей *только съ точки земного воззрѣнія и въ этомъ воззрѣніи*; множество индивидуальностей существуетъ исключительно въ этомъ земномъ воззрѣніи и только черезъ его посредство а отнюдь не сами по себѣ или независимо отъ него“. (*Основныя черты современной эпохи.* СПб. 1906, стр. 21). Или еще болѣе характерныя слова: „Съ точки зрѣнія истины и подлинной дѣйствительности индивидуумъ *вовсе не существуетъ*, ибо не долженъ имѣть никакого значенія и долженъ погибнуть. Ibid. стр. 33.

щественна, не перифирична, а центральна. Весь мистическій опытъ христіанства покоится на этой идеѣ, и все глубокое, все чудесное, все вѣчное,—все священное въ христіанствѣ возрастаетъ изъ этого метафизическаго зерна.

Онтологическое опредѣленіе истины, спецефизируясь, утверждаетъ, что *познаніе истины для человѣка есть бытійное возвращеніе къ своему идеальному и вѣчному мѣсту въ Богѣ*, черезъ реализацію въ своемъ эмпирическомъ существѣ, человѣка внутренняго, негмѣннаго. Это возвращеніе осуществляетъ домірную искони сущую въ Богѣ, *славу* человѣка и вводитъ человѣка въ обладаніе своимъ умопостигаемымъ ликомъ, сокровенно пребывающимъ въ Софій. Истина характеризуется одновременно двумя чертами; абсолютной *универсальностью*—ибо она одна для всѣхъ людей и абсолютной *индивидуальностью*,—ибо у каждого человѣка умопостигаемый ликъ свой, абсолютно особый, лишь одному ему присущій. Всѣ возвращаются къ Богу—въ этомъ *универсальность* истины. Каждый возвращается въ *свое* мѣсто и есть *особая* мысль Бога—въ этомъ индивидуальность истины. Такимъ образомъ, онтологическое опредѣленіе истины таитъ въ себѣ совершенный синтезъ универсальности и индивидуальности, абсолютное единство общаго и конкретнаго. Этотъ синтезъ и это единство неосуществимы ни въ какой иной системѣ воззрѣній и лишній разъ свидѣлствуютъ о *логической единственности* того философскаго пути, который мы избрали. Индивидуальность не только не противорѣчитъ универсальности, но лишь въ ней универсальность можетъ реализоваться и получить совершенное бытіе. Индивидуальность есть абсолютное условіе для универсальности, и логически правъ былъ Аристотель, приписывая реальность лишь единичному и конкретному. Поэтому-то путь къ реальности абсолютной, т. е. истинной, лежитъ черезъ *реализацію абсолютной индивидуальности*, и только въ абсолютно-индивидуальномъ софійномъ ликѣ человѣкъ находитъ свою полную и абсолютно-личную истину. Изъ этого совершеннаго синтеза индивидуальности и универсальности вытекаетъ особая оцѣнка того, что въ человѣкѣ „психологично“, и что—логично. Психологизмомъ, съ точки зрѣнія онтологическаго опредѣленія истины, приходится назвать всякое міровоззрѣніе, отрицающее умопостигаемую логичность человѣческаго существа. *Психологично*

въ *человѣкѣ* все, что не осуществляетъ синтеза универсальности съ индивидуальностью. Универсальность абстрактно-логическаго мышленія, не синтезируясь съ индивидуальной матеріей душевной жизни *человѣка*, мезонизируется и превращается въ универсальность мнимую, т. е. въ психологизмъ, ибо универсальность истинная и существенная—лишь въ синтезѣ съ совершенной индивидуальностью. Съ другой стороны, все конкретное и частное въ душевной жизни *человѣка*, не синтезируясь съ универсальнымъ, логическимъ началомъ его существа, превращается въ конкретность второго и третьяго разряда и, деградируя въ индивидуальности, тѣмъ самымъ мезонизируется, т. е. становится конкретностью мнимой, ибо истинная конкретность, т. е. абсолютная индивидуальность, обрѣтается лишь въ софійномъ ликѣ, т. е. въ синтезѣ съ совершенной универсальностью. Въ первомъ случаѣ, психологизмъ получается отъ того, что „общее“ бессильно овладѣть частнымъ и утвердиться въ немъ, какъ живая и негибнущая конкретность, во второмъ—отъ того, что частное, утверждаясь въ своей разорванности и частности, бессильно подняться къ универсальности и въ синтезѣ съ нею осуществить индивидуальность истинную и совершенную. Такимъ образомъ, психологизмъ, т. е. гибельное плѣненіе мнимой, бессильной, универсальностью и мнимой, тлѣнной, индивидуальностью, подстерегаетъ *человѣка* съ *двухъ* сторонъ: и спасительный, но узкій, путь логизма лежитъ черезъ совершенный и постоянный синтезъ индивидуальнаго и универсальнаго, т. е. черезъ овладѣніе своимъ внутреннимъ *человѣкомъ*, черезъ возвращеніе къ своему идеальному и вѣчному мѣсту въ *Богѣ*. Но этотъ путь отнюдь не есть путь одного интеллектуальнаго познанія. Его совершаетъ *весь* *человѣкъ*, во *всей* полнотѣ и цѣлостности своей душевной жизни. Онтологическое опредѣленіе истины предполагаетъ усвоеніе истины *всѣмъ* *существомъ*, т. е. *органомъ* познанія истины можетъ быть лишь *весь* *человѣкъ*, а отнюдь не одинъ интеллектъ его, не одни чувства, не одна эмпирическая воля его. Отсюда, при онтологическомъ пониманіи истины, душевная жизнь людей, ищущихъ своего возвращенія къ *Богу*, и обуреваемыхъ алканіемъ своей интимной, абсолютно-личной правды,—получаетъ огромную, философскую значительность, становится первостепеннымъ „документомъ“ для философіи, такъ что

сырые, но метафизическіе, факты изъ жизни могутъ превосходить въ своей философской цѣнности и глубинѣ ерега ошліа многихъ кабинетныхъ, систематическихъ и весьма славныхъ философовъ ¹⁾. Такой тезисъ логически вытекаетъ изъ всего предыдущаго и есть ничто иное, какъ приложение принципа субъектности человѣческой мысли, зависимости человѣческаго познанія отъ глубинныхъ, бытійныхъ корней его существа. Творческія интуиціи и первоначальные акты познанія, которые мы въ предыдущей главѣ признали необходимымъ моментомъ логической мысли, есть не что иное, какъ обнаруженіе въ сознаніи тѣхъ умопостигаемыхъ усилий и тѣхъ глубинныхъ передвиженій, которыя дѣлаетъ душа человѣческая въ поискахъ своей утерянной софійности. Всякое творческое постиженіе жизни, всякое усмотрѣніе новаго аспекта міра, всякое воспріятіе новыхъ оттѣнковъ истины—родится въ человѣкѣ изъ цѣлостныхъ актовъ овладѣнія своею божественною и вѣчною сущностью. Раньше мы поставили въ связь логику человѣческаго мышленія съ божественнымъ Логосомъ. Теперь процессъ усвоенія истины мы характеризуемъ метафизически, какъ возвращеніе ниспадшей индивидуальности въ свое софійное состояніе. Логосъ и Софія ставятся, такимъ образомъ, въ неразрывную связь, и это вѣчное единство ихъ, на которомъ базируется возможность познанія истины для человѣка, можно охарактеризовать формулой: *Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος καὶ ἐν Λόγῳ ἦν ἡ Σοφία.*

Отвлеченный гуманизмъ новой философіи, порывая съ ноуменальной антропологіей христіанства—съ точки зрѣнія глубины и значительности метафизическаго самосознанія

¹⁾ Не могу не сказать о томъ, что онтологическое пониманіе истины устраняетъ радикально то странное самовозвышеніе философа надъ народомъ, которое неизбежно въ раціонализмъ. Всякій философъ раціоналистъ безъ народа, анти-народецъ, ибо онъ знаетъ больше и лучше простаго народа; онъ *выше* народа, потому что ближе къ истинѣ и больше владѣетъ ею. Изъ нашего же основоположенія вытекаетъ *смиреніе*. Быть ближе къ истинѣ и потому лучше знать ее, чѣмъ самый возвышенный философъ,—можетъ невѣжественный, безграмотный мужикъ, который во внутреннемъ и духовномъ бытіи своемъ *осуществляетъ* истину, даже не говоря о ней и часто даже *не умѣя* сказать. Въ этомъ пунктѣ развивается адсь философія прямо и въ плотную примыкаетъ къ величайшимъ художественнымъ усмотрѣніямъ Достоевскаго, Тютчева и отчасти Толстого.

человѣка, долженъ быть оцѣниваемъ какъ несомнѣнное ниспаденіе и деградированіе. Какъ блудный сынъ евангельской притчи, человекъ новаго времени, утверждаясь въ своей посясторонности, расточаетъ метафизическія и религіозныя сокровища Небеснаго Отца и, постепенно нищая и попадая въ рабство, стихіямъ міра сего, доходитъ до крайняго состоянія логическаго голода и неудовлетворенности. Сверхъ этотъ актъ ухожденія въ страну далече, „новое человекство не можетъ осознать всемірно-исторической значительности своего дѣянія, потому что домъ отца *забывается*, софійность человекъ превращается въ сказку, и такимъ образомъ не остается критерія, которымъ можно было бы измѣрить всю глубину ниспаденія. Для насъ же исторія новой философіи, какъ исторія самосознанія новаго человекства, есть глубочайшая *трагедія* духа, имѣющая вселенское значеніе и составляющая необходимый моментъ (его необходимость обусловлено свободой этого процесса) въ возвращеніи человекства, какъ цѣлаго, и единой Вселенной къ Богу, т. е. въ свое софійное состояніе. Намъ кажется, что прошло время, когда блудный сынъ, изголодавшись и исполнивъ мѣру своего блужданія долженъ *вспомнить* забытый домъ отчій, царственное изобиліе своего былого состоянія и начать свой покаянный возвратъ. И мы увѣрены, что въ *цѣломъ* міровой мысли, которая въ новое время проникнута *пафосомъ* ухожденія, занимаетъ особое мѣсто и должна быть опознана въ своей значительности русская философская мысль, которая съ самого основателя своего (Сквороды)—характеризуется тревожнымъ метафизическимъ стремленіемъ къ „дому Отчему“ и пафосу ухожденія противопоставляетъ съ огромной силой и съ все растущей философской сознательностью *пафосъ* возврата.

Вл. Эрнъ.

(Окончаніе слѣдуетъ).