



ПРИРОДА МЫСЛИ.

(Окончание).

8. Динамика познания и христианское подвижничество.

Итакъ, человѣчная истина можетъ реализоваться лишь въ истинной человѣчности. То безмѣрное разстояніи, которое существуетъ между Истиной и человѣкомъ, переносится въ самого человѣка и становится *внутреннимъ* фактомъ его бытія. Истина отстоитъ отъ человѣка ровно настолько, насколько его эмпирическое существо отстоитъ отъ его умопостигаемаго софійнаго лика. Все разстояніе становится *внутреннимъ* разстояніемъ между однимъ его „я“ и другимъ. Разстояніе внутреннее, въ противоположность внѣшнему, можетъ быть пройдено и преодолено. Въ самой возможности этой скрыта императивность, ибо истина, которая *можетъ* быть достигнута, есть истина, которая *должна* быть достигнута. Такимъ образомъ, разстояніе между однимъ „я“ и другимъ есть ничто иное, какъ *внутренній путь* человѣка, какъ непрерывное движеніе въ поискахъ своего утеряннаго и идеальнаго „мѣста во вселенной и въ Богѣ“. „Странникъ я на землѣ“¹⁾—вотъ глубочайшая и древнѣйшая характеристика человѣческаго духа. Человѣкъ осуществляетъ истину лишь въ странствіи, въ поискахъ, въ движеніи, въ становленіи. И странствуя въ поискахъ своей софійности, человѣкъ проходитъ множество странъ духа и каждой странѣ соотвѣтствуетъ особый аспектъ вселенной и каждой странѣ—своя земля и свое небо. „Града здѣшняго не им-

¹⁾ Пс. СХVIII, 19.

емь, грядущаго взыскуемъ“ эти слова сказаны тѣмъ же апостоломъ, которымъ провозглашена софійность внутренняго человѣка. Грядущій градъ Божій—это Вселенная въ ея завершительной красотѣ, встающая на зовъ божественнаго Жениха: „Встань возлюбленная моя, прекрасная моя выйди“ ¹⁾. Стремясь къ своему софійному лику, душа взыскуетъ тѣмъ самымъ Градъ Божій, и ликъ этотъ опознается какъ индивидуальное участіе въ универсальности Агнчаго брака. Такимъ образомъ путь отъ человѣка внѣшняго къ внутреннему, отъ перстнаго къ софійному—въ движеніи, становленіи, творествѣ и усиліи; т.-е. познаніе истины глубочайшимъ образомъ обусловлено *динамикой бытійнаго становленія*.

Если новая философія характеризуется полнымъ игнорированіемъ двойственности человѣческаго существа, то изъ этой черты вытекаетъ другая не менѣ важная черта: полное игнорированіе *динамической стороны познанія*. Новая философія съ абсолютной исключительностью занята *статикой* познанія. Субъектъ познанія для нея есть нѣчто неподвижное, разъ навсегда данное и готовое. Въ центрѣ всего безмѣрнаго мірозданія стоитъ человѣкъ, какъ субъектъ познанія, и всѣ міры опыта, съ землею, съ небесами, съ Самимъ Богомъ, становящимся проблематической Ding an sich, вращаются *вокругъ него*. Этотъ абсолютный, трансцендентальный *антропоцентризмъ* ²⁾ въ своей слѣпой притязательности безмѣрно превосходитъ наивный и простодушный геоцентризмъ древности, ибо земля древнихъ была населена богами, такъ что небеса—да и то не всѣ (было небо и *неподвижныхъ звѣздъ*)—вращались не столько вокругъ человѣка, сколько вокругъ боговъ. Изъ неподвижной центральности субъекта познанія вытекаетъ *фатальная замкнутость познанія опре-*

¹⁾ Пѣснь Пѣсен. II, 10.

²⁾ Это я назвалъ раньше „Птоломеевскимъ подвигомъ Канта“. *Борьба за Логосъ*, стр. 42. Теперь я встрѣтилъ то же мнѣніе у Джоберти: „Система Платона въ философіи есть то, что въ наукѣ о небесныхъ тѣлахъ ученіе Коперника. И мнѣніе Протогора, возведенное Кантомъ на степень теоріи, соотвѣтствуетъ древнему представленію о мірѣ: такъ что творецъ критической философіи, вмѣсто сравненія съ создателемъ современной астрономіи, долженъ быть скорѣе уподобленъ Птоломею“. *Introduzione allo studio della filosofia* t. III p. 147. Brusselle 1844.

дѣленными абсолютно, непреходимыми границами, а изъ личности этихъ границъ вытекаетъ *существенная неподвижность человеческой мысли*. Птолемеевскій „подвигъ“ Канта, воздвигшаго систему трансцендентальнаго антропоцентризма, былъ провозглашеніемъ идеальной стоячести человѣческой мысли и полной невозможности для нея двинуться впередъ. Въ самомъ дѣлѣ, познаніе движется впередъ лишь въ томъ случаѣ, если въ немъ усваивается Истина. Познаніе, не усваивающее Истины—есть абсолютная атопія. Если даже допустить, что система Канта есть истина, то изъ этой системы вытекаетъ, что истина эта предѣльна и окончательна, что философія Канта, есть *максимальная* истина и потому всякое увеличеніе истины впредь невозможно, другими словами познаніе человѣческое *достигло* своего апогея и далѣе ему двигаться некуда. Движеніе истинное, т.-е. такое, въ которомъ *растетъ* познаніе, подмѣняется движеніемъ мнимымъ, т.-е. такимъ, въ которомъ познаніе *не* растетъ. И мѣсто философіи, познающей истину, занимаютъ науки, которыя не могутъ выйти изъ предѣловъ феноменальности и потому, усиленно двигаясь, нисколько не продвигаются *впередъ*,—увеличивая „знаніе“, нисколько не увеличиваютъ *познанія*, или, говоря словами Пруткова, „несутся сидя“. Эта неподвижность человѣческой мысли, обусловленная неподвижностью познающаго субъекта, абсолютное выраженіе находитъ въ Гегелѣ. Его мысль, двигаясь съ низшихъ ступеней на высшія, пожираетъ сначала реальность чувственнаго міра, затѣмъ реальность человѣческихъ индивидуальностей, въ томъ числѣ и индивидуальность философствующаго субъекта и, такимъ образомъ поправши все, остается среди пустыни безпредѣльнаго небытія *единственной и абсолютной реальностью*. Этотъ процессъ пожирания реальности Гегель называетъ *феноменологіей души*. Мысль находится въ необыкновенномъ движеніи и въ эмпирическомъ становленіи. Діалектика работаетъ до изнеможенія. Но работа и движеніе не только феноменальны въ смыслѣ необычности, но и феноменальны въ смыслѣ призрачности. Вѣдь мысль пожирая реальности, пожираетъ ихъ *окончательно*, ибо Ding an sich Канта справедливо признается совершенной нелѣпостью; значить, отъ пожранной реальности въ познающей мысли *ничего* не остается, она вся и сполна переводится въ мысль, но познающая мысль, исторически прохо-

дя ступени, въ философіи Гегеля находитъ свое *абсолютное* выраженіе. Другими словами, процессъ безслѣднаго пожиранія внѣшней реальности достигаетъ своего предѣла и конца. Абсолютное знаніе Гегеля, какъ откровеніе абсолютнаго Духа,—стянуло въ себя и винтало абсолютно всю *реальность міра*. Оно одно реально, но оно не только уже реально, но и неподвижно—ибо *абсолютное осуществлено*, движенія *больше* быть не можетъ, п. ч. движеніе—лишь въ становленіи, которое съ достиженіемъ должно абсолютно прекратиться. Въ такомъ случаѣ, то движеніе вселенной и мысли, которое совершается *послѣ* реализаціи абсолютнаго знанія въ абсолютной философіи Гегеля, *мнимо и абсолютно нереально, ибо вся реальность напередъ пожрана*.

Если Кантъ хотѣлъ воздвигнуть преграду истинному движенію человѣческой мысли и навсегда остановить ее тормозомъ критицизма, то замыселъ Гегеля, если принимать во вниманіе лишь чистую логику его мысли, еще чудовищнѣе. Если бы философія Гегеля была истиной—во всемъ мірѣ не *осталось* бы абсолютно никакой реальности и никакого смысла. Какъ нетопырь, чудовище Гегелевой мысли хотѣло бы выпить теплую кровь реальности абсолютно изъ всего существующаго, но напившись оно само должно было бы сгинуть въ небытіе, ибо что такое въ смыслѣ реальности абсолютное знаніе Гегеля? Осуществляясь въ Гегелѣ, оно съ Гегелемъ и *погибаетъ*, ибо оно есть чистый *актъ*, лишенный какого бы то не было субстрата. Внѣ этого акта нѣтъ никакого бытія, но самъ этотъ актъ, осуществляющій реальность всего міра, стоитъ на тончайшихъ ножкахъ Гегелевой индивидуальности. Эта индивидуальность уничтожается смертью, и чистый актъ абсолютнаго знанія превращается въ небытіе вмѣстѣ со всею пожранной реальностью, ибо допустить безсмертіе для Гегеля значило бы признать ту потусторонность, которая совершенно не согласима съ абсолютной посюсторонностью его основной точки зрѣнія. Значитъ, остается *или* признать, что абсолютное знаніе есть нѣкоторое Ding an sich,—существуя и въ себѣ, а не только въ Гегелѣ, что опять вводитъ въ свои права потусторонность, или же, вопреки всякой логикѣ, чистымъ актомъ воли стоять на *своемъ*, такимъ образомъ насильственно *абсолютизировать* свое гуманистическое самоутвержденіе, т. е. утверждать *себя*, какъ абсолютное. Въ философіи Гегеля

гуманизмъ новой философіи вступаетъ въ новую и абсолютную фазу: онъ превращается въ *человѣкобожество*. Въ этомъ смыслѣ, философія Гегеля есть моментъ огромной, *вселенской важности*, ибо начинается новую ступень антирелигіознаго сознанія, въ которой уже заложены сѣмена перехода къ предѣльному и абсолютному воплощенію. Человѣческой антропологізмъ Фейербаха, вмѣстѣ со всѣмъ *человѣкобожествомъ* XIX вѣка есть необходимое развитіе основначалъ Гегелевой діалектики, и, что не менѣе важно, историческое выявленіе тоноса и паэоса Гегелевой мысли.

Въ гуманистическомъ самоутвержденіи, *человѣку некуда* двигаться, ибо съ отрывомъ отъ метафизическихъ и космическихъ сторонъ своего существа *человѣкъ* лишается *внутренняго пространства*. Движеніе его можетъ быть лишь *внѣшнимъ*, т. е. иллюзорнымъ и недѣйствительнымъ, *ибо самъ* *человѣкъ* *въ немъ не движется, а стоитъ*. Такъ какъ движенія внутренняго, т. е. подлиннаго, нѣтъ, то приходится его симулировать и создавать или миѣ позитивнаго Спенсеро-Конттовскаго процесса, или же, что еще радикальнѣе, абсолютизировать *человѣка* въ оторванности его посясторонней эмпириіи и тѣмъ одновременно объявить всякое движеніе внутреннее—невозможнымъ и потому иллюзорнымъ, а стояніе на мертвой точкѣ своего гуманистическаго самоутвержденія—истиннымъ движеніемъ, приводящимъ къ абсолютной законченности и завершенности. Тутъ ужъ кончается царство логики и начинается царство софистики. Переходъ изъ перваго во второе *неизбѣженъ*, ибо въ основѣ гуманистическаго самоутвержденія лежитъ тотъ самый принципъ, который лежалъ въ основѣ софистики древней: *человѣкъ въ своей эмпирической неопредѣленности есть мѣра вещей*. Но софистика есть конецъ и самоубійство логической мысли, движеніе прекращается, т. е. прекращается философія, и начинается та подлинная *Unphilosophie*, о которой не безъ остроумія писалъ Гегель въ своихъ раннихъ произведеніяхъ. Такъ гуманистическое *отрицаніе софійности* въ *человѣкѣ* фатально приводитъ къ *неизбѣжному утвержденію софистики* въ *человѣческой философіи*.

Въ противоположность этому, утверженіе софійности *человѣка* разрываетъ мнимые предѣлы и ограниченія, свойственные всѣмъ видамъ раціонализма, и открываетъ беско-

вечность и безпредѣльность во *внутреннемъ движеніи чловѣка къ истинѣ*. Познаніе, кромѣ статики, имѣетъ всю динамику, и динамика эта есть *абсолютное* условіе, безъ котораго познаніе невозможно, потому что безъ динамики невозможно движеніе и становленіе. Это хорошо сознавалъ Платонъ, въ геніальномъ ученіи объ Эросѣ давшій *свое* пониманіе динамической стороны познанія. Но Платонъ не зналъ софійности чловѣка, и его ученіе объ Эросѣ, остающееся вѣчно юнымъ и вѣчно чарующимъ въ своей символической *формѣ*,—должно быть признано частнымъ, ограниченнымъ и потому обветшавшимъ въ своемъ эмпирическомъ *содержаніи*. Провозглашеніе софійности чловѣка въ христіанствѣ открыло новые и безпредѣльные пути тамъ, гдѣ Платонъ пребывалъ въ натуралистической замкнутости, безмѣрно расширивъ сферу дѣйствія священнаго Эроса и углубивъ его пониманіе.

Въ понятіи Софіи, какъ умопостигаемаго чловѣчества и міра, какъ ихъ славнаго и божественнаго домірнаго состоянія, имманентно заложено понятіе священнаго Эроса. Христіанская проповѣдь приводитъ на память ниспадшему чловѣчеству его бывшее царственное бытіе въ лонѣ Отчемъ, его свѣтлую, божественную красоту, его младенчески-ясныя и легкія игры на умопостигаемомъ „земномъ кругу“. Сила напоминанія соразмѣрна безпредѣльной *любви*, явленной всемогущимъ Богомъ, уничтожившимся, смирившимся, принявшемъ зракъ раба и потерпѣвшимъ страданія и поруганіе крестной смерти. Въ этой безднѣ божественной любви христіанская мысль различаетъ не только любовь милующую, сострадающую, но и любовь ревнующую и пламенѣющую. Последнюю авторъ сочиненія „О божественныхъ именахъ“ называетъ Эросомъ первой причины и уподобляетъ его *невидимому кругу*, по которому происходитъ движеніе „благомъ, изъ благъ, въ благъ, и ко благу“. Эти невидимые, умопостигаемые циклы божественнаго пламенѣнія—въ Словѣ, во плоти явившемся, какъ бы нисходятъ въ чловѣчество, изнутри и существенно задѣваютъ его божественнымъ движеніемъ и приобщаютъ къ своему пламенѣнію. Чловѣчество, введенное въ сферу божественнаго Эроса, само начинаетъ пламенѣть и устремляться къ своему высшему благу, но его высшее благо есть его до-мірное состояніе въ Богѣ, его софійность, утерянная въ грѣхопаденіи. Божественная лю-

бовь, воплощеніемъ Сына Единороднаго, не только искупаеть и милуетъ и примиряеть съ Собою отторгнувшія человѣчество и ниспадшій міръ,—но и показываетъ человѣчеству и міру тотъ слѣпительный образъ, который хранитъ о человѣкѣ и мірѣ, не перестающій любить, незабывающій Богъ. Этотъ слѣпительный образъ, преображаясь въ который человѣкъ, по слову, Апостола восходитъ *отъ славы въ славу*, есть Софія, премудрость Божія и человѣчество, оживотворенное божественнымъ Эросомъ, начинаетъ любить священную любовь Софію и устремляется къ ней, выходя изъ всѣхъ эмпирическихъ условій и препобѣждая всю тяжесть мірового грѣха. Цитированный уже авторъ указываетъ, что священному Эросу учить *Библия*, говорящая о Божьей Премудрости устами Соломона: „я сталъ влюбленнымъ въ красоту ея—*Εραστής ἐγενόμην τοῦ κάλλους αὐτῆς*“ и настаиваетъ даже, что имя Эроса божественнѣ имени любви „*θειώτερον εἶναι τὸ τοῦ ἔρωτος ὄνομα τοῦ τῆς ἀγαπῆς*“.

Въ человѣчествѣ, охваченномъ благодатью божественной любви, рождается новая душа, какъ самостоятельная метафизическая единица, становится новымъ космическимъ центромъ, въ таинственномъ процессѣ собирая вокругъ себя возрожденное человѣчество и искупленный міръ. Если священный Эросъ въ своемъ индивидуальномъ явленіи есть любовь къ св. Софіи, какъ къ божественному первообразу человѣчества,—и къ Ней устремляется, какъ къ своей умопостигаемой родинѣ и къ своему идеальному мѣсту во вселенной и въ Богѣ; то новая душа человѣчества, Церковь, въ которой осуществляется восхождение человѣчества къ Богу, Церковь, которую стяжало Слово кровію Своею, становится носительницей новаго вида священнаго Эроса, коллективнаго Эроса міра и человѣчества, встающихъ и выходящихъ на зовъ божественнаго Жениха. Св. Григорій Нисскій въ произведеніи своемъ о „Пѣсни пѣсней“, представляющемъ изъ себя новую и обширную главу въ исторіи ученія объ Эросѣ, съ замѣчательной умозрительной глубиной и съ возвышенной окрыленностью созерцанія говоритъ о пламенѣющей любви между человѣчествомъ, Церковью, уневѣстившимся Слову, и самимъ Словомъ предвѣчнаго Бога. Онъ толкуеть Пѣснь Пѣсней, какъ пѣснь мистической любви между Церковью и Агнцемъ, и такъ выражаетъ свою общую

точку зрѣнія: „Много есть пѣсней въ боговдохновенномъ Писаніи, которыя учатъ высокими понятіямъ о Богѣ и которыя написаны великимъ Давидомъ, Исаіею, Моисеемъ и многими другими. Но насколько пѣсни святыхъ превосходятъ пѣсни внѣшней мудрости, настолько же ихъ самихъ превъшаетъ тайна, заключающаяся въ Пѣсни Пѣсней, въ сравненіи съ которой чего-либо большаго къ уразумѣнію не могутъ ни найти, ни вмѣстить ни слухъ ни естество человека“.

Въ священномъ Эросѣ христіанства, натурально-языческаго стихія Эроса, нашедшая свое высшее выраженіе въ Платонѣ, претворяется и пресуществляется подобно тому, какъ пресуществляется и освящается и весь античный гуманизмъ. Пресуществленіе же есть не отрицаніе, а абсолютное утвержденіе высшей и внутренне-скрытой природы пресуществляемаго. Пресуществляемый Эросъ становится таинственной основой всей динамики христіанства. И трепетная, духовная, почти умопостигаемая красота богослуженія, и пышное великолѣпіе византійскихъ мозаикъ, и утонченная сладость древняго русскаго иконописанія и страстная устремленность готики и культъ вѣчной женственности, вознесшій Данте на высоту перваго и величайшаго изъ поэтовъ, смиренная небесная живопись Чимабуэ, Ванъ-Эйковъ, Фра Беато, словомъ, все христіанское творчество суть явленія, священнаго, новаго христіанскаго Эроса. Но эти явленія, какъ бы ни была велика и безмѣрна ихъ значительность, не исчерпываютъ сущности христіанскаго Эроса. Эросъ христіанскій имѣетъ еще болѣе глубокія и болѣе подземныя теофаніи, и его динамичность, его зжидущая сила проявляется по преимуществу не въ богослуженіи, не въ іератическомъ искусствѣ, а въ *христіанскомъ подвижничествѣ*. Подобно тому какъ высшимъ носителемъ языческаго Эроса по Платону былъ Сократъ, этотъ *подвижникъ* и „христіанинъ до Христа“ (по выраженію св. Іустина Философа), а не поэты-художники, не Гомеръ, не Эсхиль и уже во всякомъ случаѣ не Анакреонъ и Сафо, такъ высшими носителями христіанскаго Эроса должны быть признаны *святые*, посвѣщенные божественнымъ Эросомъ не только въ своемъ чувствѣ и не только въ своемъ созерцаніи, т. е. въ сравнительно пассивныхъ сферахъ своего существа, но проникнутые имъ въ своей *волѣ*, въ самомъ ядрѣ и источникѣ своей индивидуальности, т. е. въ томъ, что

активно — аскетическимъ, напряженнымъ подвигомъ очищено ими самими и срастворено съ божественной волей и съ божественной любовью.

Христіанское подвижничество есть чистѣйшая и глубочайшая метафизика, небывалый въ исторіи видъ *энергетической онтологіи*. Гуманистическіе предразсудки историковъ обусловили столь широко распространенное непониманіе безмѣрной, философской идеи монашества. Основоположникъ пустынножителства св. Антоній Великій цѣлью христіанской аскезы провозглашаетъ *обоженіе чловѣка; θεώσις*, по-латыни—*deificatio*. Этимъ самымъ христіанское подвижничество *сиктезируетъ въ себя основныя и предѣльныя задачи всего античнаго философствованія*. Всѣ разсѣянные и многочисленные лучи эллинской мудрости, преломляющей силой Евангельскаго Слова, собираются въ единомъ пламенѣющемъ фокусѣ христіанскаго подвига и своею синтетической объединенностью прожигаютъ оковы и грани стараго чловѣчества. Начавшись въ Іоніи и Великой Греціи, главный потокъ великаго эллинскаго умозрѣнія протекаетъ черезъ Аѳины въ Александрію и *отсюда течетъ въ Оиваиду*. Скалы, пустыни-пещеры становятся центрами новаго теургическаго вида мудрости. Этотъ міровой отливъ совершенно обезсиливаетъ старую мудрость, которая съ этого времени влачить существованіе на задахъ исторіи. Многочисленные отцы Церкви всю свою гранціозную писательскую дѣятельность базируютъ на этомъ, уже совершившемся, Евангелиемъ предопредѣленномъ, культурно-историческимъ перемѣщеніи. Отнынѣ вся христіанская мудрость становится энергетической, цѣлостною, основанной на внутреннемъ опытѣ, руководящейся подвигомъ своихъ героев—святыхъ. Кто хочетъ воочию увидать таинственный путь философской мысли въ Оиваиду, тотъ пусть возьметъ исповѣдь Августина. Историческій моментъ застаётъ этого замѣчательнаго мыслителя въ окрестностяхъ Александріи, еще богатой, цвѣтущей. Но уже произошло таинственное міровое передвиженіе, и мысль Августина въ кровавой борьбѣ сама съ собою черезъ фантазмы манихеевъ, академиковъ, неоплатониковъ, слѣдуя внутренней логикѣ, перемѣщается существенно и окончательно—въ Оиваиду.

Христіанское подвижничество *хватаетъ быка за рога*, приступая къ самому трудному пункту античной философій.

Вся античная мысль борется съ *дуализмомъ*, но эта борьба только усугубляетъ и обостряетъ проблему. Въ Платонѣ—этой вершинѣ эллинской философіи—дуализмъ достигаетъ невѣроятныхъ размѣровъ. Между міромъ сущихъ идей и міромъ призрачнаго существованія разверзается бездонная, непереходимая пропасть. Попытки Аристотеля и стоиковъ перебросить мостъ оказывались недостаточными передъ судомъ самой же эллинской мысли; они были не выше, а ниже самосознанія Платона, и дуализмъ продолжаетъ вопрошать философскую мысль, какъ Фиванскій Сфинксъ. Последнее, александрійское звено эллинской философіи—неоплатонизмъ, дѣлаетъ громадныя усилія пробиться къ монизму и, вмѣсто этого, окончательно закрѣпляетъ дуализмъ, постулируя его въ самомъ абсолютномъ рядѣ неизбѣжныхъ, фатальныхъ эманатическихъ ниспаденій. Философская мысль, если она хотѣла оставаться на всемірно-исторической высотѣ самосознанія Платона—должна была рѣшить *эту* проблему, проблему дуализма, ибо всякое ухищленіе скрытаго въ ней острія черезъ забвеніе одного изъ полярныхъ членовъ антиноміи—означило ниспаденіе съ уже достигнутой высоты, регрессъ мысли и безсиліе мысли. Христіанское подвижничество подошло вплотную къ этой проблемѣ исконно античнаго дуализма и разрѣшило его радикально, по новому, неожиданно. Прежде всего оно углубило постановку вопроса, раздвинувъ натуралистическія границы и поставивъ сознание лицомъ къ лицу съ открывшейся тайной индивидуальности. Божественный свѣтъ Евангелія, прорѣзавъ живую гущу античныхъ загадокъ и античныхъ проблемъ, освѣтилъ скрытыя *верхи* и *низы* вопроса. Въ мірѣ платонической посюсторонности въ первомъ членѣ антиноміи, т. е. подѣ сознаниемъ человѣка, слово христіанскаго Откровенія обличило невидимую бездну первичнаго отпаденія, трагическую безмѣрность мірового грѣха. Въ мірѣ платонической потусторонности, во второмъ членѣ антиноміи, т. е. надѣ сознаниемъ человѣка, слово христіанскаго Откровенія обличило радостную тайну положительной безконечности человѣческаго духа, тайну софійности человѣка, тайну человѣчности Бога. Этимъ безстрашнымъ проведеніемъ *до конца* дуалистическаго принципа, дуализмъ радикально и навсегда былъ побѣжденъ и исчерпанъ, ибо найдено было до-мірное метафизическое *единство* обонхъ

членовъ антиноміи. Но этотъ новый безмѣрный метафизическій фактъ дарованнаго и обрѣтеннаго единства открывался для каждаго индивидуальнаго сознанія, какъ *безмѣрная задача*, какъ безмѣрный долгъ передъ Богомъ, какъ безмѣрное личное *дѣло*. Признанная возможность примиренія съ небывалою религиозно-моральною императивною сдѣлалась началомъ новой подвижнической *динамики*, которая становится явленіемъ всемірно историческаго значенія. Всѣ статическіе термины старой эллинской философіи превращаются въ динамическіе термины новой христіанской мудрости. Всѣ противорѣчія существующаго, созерцаемаго эллинскимъ умозрѣніемъ какъ бы *извнѣ*, становятся мучительно конкретными противорѣчіями внутри индивидуальности, и каждый фактъ внутренней жизни, каждое движеніе души пріобрѣтаетъ *онтологическій* характеръ. Нѣтъ больше *безразличной* области психическихъ переживаній. *Психологизмъ* совершенно и абсолютно изгоняется изъ сознанія. Мертвой схваткой въ сознаніи человѣка борется потустороннее, съ постороннимъ, Сущее съ не сущимъ, небо и адъ, царство не отъ міра сего и „княжество міра сего“, и потому каждый моментъ жизни человѣка пріобрѣтаетъ вѣчную значительность, пребываемость вѣчнаго спасенія и вѣчной гибели. Отвѣтъ на античную загадку о дуализмѣ дается прагматикой христіанской аскезы и единство „съ силой нудиться“ *подвига*мъ. Глубина и возвышенность созерцательнаго онтологизма эллинской мысли не только сохраняется, но и превосходится, ибо энергетическій онтологизмъ подвижничества открываетъ совершенно *новые и безмѣрные міры созерцанія*. Міръ Сущаго, открывшійся эллинской мудрости въ своей универсальной общности и въ своихъ первыхъ отвлеченныхъ опредѣленіяхъ, завоевывается христіанскими подвижниками въ своей конкретной безмѣрности и въ своихъ безчисленныхъ аспектахъ. У представителей новой мудрости, платоновскія крылья, уже нетлѣнныя и не могущія отпасть, растутъ подъ вліяніемъ жара новой безмѣрной любви, и каждый взлетъ къ новымъ высотамъ и къ новымъ тайнамъ творчески зарождается въ серафическомъ пламени подвига. Небо и земля, отъ младенческаго и натурального единства которыхъ исходила греческая мысль, и непобѣдимый дуализмъ которыхъ утвердила въ своемъ высшемъ пунктѣ—платонизмъ, снова обрѣтаются въ новомъ,

супра-натуральномъ единствѣ. Небо и земля *примиряются*—этотъ новый духовный фактъ становится основой того таинственного періода въ жизни человѣчества, который называется Средними Вѣками. Этотъ миръ, отвергаемый ослѣпленными гуманистическими историками, документально доказывается мозаиками, готикой, Беато Анджелико и всѣми чудесами средневѣковаго искусства. Совершенно небывалый синтезъ Земли и Неба, немислимый въ наше гуманистическія времена, былъ явленъ Данте, который питается Оивандой, благоговѣнно признаетъ Оиванду и самую древность видить опрозраченной, духовно улегченной—изъ Оиванды.

И такъ съ христіанскимъ подвижничествомъ стрѣлка историческаго дня перемѣщается въ Оиванду. Главный потокъ всемірно исторической философской мысли изъ перваго періода первоначальныхъ эллинскихъ содержательныхъ откровеній и уразумѣній вступаетъ во второй, зрѣлый и углубленный, періодъ христіанской динамики. Во всѣ средніе вѣка Оиванда была центральнымъ и основнымъ фактомъ духовной жизни. Но вотъ наступаетъ моментъ, когда остатки языческой мудрости, отгѣсненные на второй планъ, начинаютъ расти и множиться. Отвѣчая потребности и какому-то новому умопостигаемому рѣшенію европейскаго человѣчества, старая мудрость вдругъ выходитъ изъ задворковъ исторіи, занимаетъ первыя мѣста, ширится и въ страстномъ броженіи порождаетъ изъ себя новую философію, которая начинается съ формальнаго разрыва съ Оивандой. Такъ подымается многовѣковый, все разрастающійся мятежь новой философской мысли противъ сущей Истины, и воцаряется во всей своей безпринципности универсальный психологизмъ. Неосмысленнымъ актомъ гуманистическаго самоутвержденія, новая философская мысль насильственно *прерываетъ линію міровой философской традиціи* и, ниспадая съ высотъ, обрекаетъ себя на вѣчную *скудость содержанія*. Въ другомъ мѣстѣ мы будемъ еще имѣть возможность остановиться детально на характерѣ и значеніи катастрофы, характеризующей переходъ отъ Среднихъ Вѣковъ къ Новому Времени. Теперь же скажемъ только, что эта катастрофа свершается въ *католической Церкви и сначала выходитъ за предѣлы западно-европейскаго человѣчества*. Христіанскій Востокъ совершенно не участвуетъ въ новомъ историческомъ сдвигѣ.

Христіанскій Востокъ, въ которомъ съ этого времени начинаетъ занимать первенствующее мѣсто Россія, продолжаетъ жить въ вѣрности православной святыни, которая высшее выраженіе свое находитъ въ Фивайдѣ. Фиваида остается таинственной основой жизни Востока и духовный центръ новой Восточной Европы по прежнему занимаютъ *святыя*. Когда, въ срединѣ XVIII столѣтія, въ лицѣ Сковороды совершается творческое и совершенно не зависимое отъ Запада *рожденіе философскаго разума въ Россіи* ¹⁾, мы видимъ, что разумъ этотъ занимаетъ существенно новую позицію по отношенію къ церковной святыни. Фиваида продолжаетъ быть умопостигаемымъ центромъ не только русской народной жизни и русской души, но и становится скрытою основой всего русскаго философствованія. Между философскимъ разумомъ западно-европейскаго человѣчества и философскимъ разумомъ Россіи, которая волей исторіи становится представительницей Восточной Европы, — обнаруживается рѣзкій антагонизмъ. Разумъ западнаго человѣчества въ отрывѣ отъ Фиваиды, въ человѣкобожескомъ мятежѣ противъ церковной святыни, создаетъ пышный расцвѣтъ механической и механизующей цивилизаціи, которая, въ историческомъ сплавѣ съ остатками подлинной культуры—средневѣковой и античной, съ XVII столѣтія свершаетъ нашествіе на Россію. Разумъ Россіи, благодаря единенію съ Фивайдой съ самаго своего рожденія, продолжаетъ линію міровой философской традиціи и потому его столкновение съ западной мыслью, которымъ полна наша исторія, принимаетъ характеръ необычайной значительности, какъ встрѣча двухъ міровыхъ силъ—потока эллинико-христіанской философій, съ которой русская мысль связана единствомъ всемірно-историческаго философскаго преемства, и потока ново-европейской философій, въ своихъ принципахъ мятежно оторвавшейся отъ этого преемства и развивающейся *per conto suo*...

Сдѣлаемъ теперь краткое заключеніе. Въ самомъ началѣ статьи мы установили границу между логическомъ и психо-

¹⁾ Ср. XII главу второй части моей книги *Г. С. Сковорода. Жизнь и ученіе*. М. 1912.

логическомъ въ мысли. Мы нашли, что черта естественно раздѣляющая истинную природу мысли отъ всего чуждаго ипороднаго проводится понятіемъ истины. Вслѣдствіе этого, опредѣленіе основныхъ признаковъ понятія истины стало необходимымъ и отождествилось для насъ съ опредѣленіемъ природы мысли. Изъ двухъ признаковъ логической мысли—ея свободы и сверхъ-эмпиричности—мы перешли къ существенному опредѣленію понятія истины и нашли его въ *онтологическомъ*, т. е. бытіиномъ характерѣ, истины. Изъ этого опредѣленія мы вывели: 1) прерывность логической мысли и вытекающія изъ нея абсолютныя права интуитивной формы мысли наряду съ дискурсивной; 2) человѣчность истины и вытекающую изъ нея софійность человѣка. Благодаря этимъ выводамъ, онтологическое опредѣленіе истины получило дальнѣйшее развитіе и понятіе истины пополнилось новымъ и чрезвычайно важнымъ моментомъ *динамичности*. Эти основныя черты понятія истины характеризуютъ существенно природу логической мысли, и, отвергая искусственную скудость и философскую пустоту новоевропейскаго психологизма, возвращаютъ насъ къ живой и живящей полнотѣ антично-христіанской концепціи Логоса. Въ дальнѣйшихъ статьяхъ намъ предстоитъ рядомъ болѣе частныхъ изслѣдованій развить и детализировать основные результаты этого общаго и предварительнаго очерка и показать, какіе выводы изъ нихъ вытекаютъ для разрѣшенія основныхъ проблемъ философіи.

В. Эрнъ.
