Трагедия философии

Художественная литература 2026

Трагедия философии

От автора

Работа, предлагаемая вниманию читателя, написана около пяти лет тому назад (1920-21 г.) на юге России. Хотя по содержанию она является для меня некоторым подведением итогов в области философии, но в выполнении на ней лежит печать внешних условий (о которых можно было бы многое рассказать, если бы это было здесь уместно), и особенно отразилась недостаточность литературы. Тем не менее оставляю ее в первоначальном виде, с внешней лишь корректурой. Внутренняя тема ее - общая и с более ранними моими работами (в частности, "Свет Невечерний") - о природе отношений между философией и религией, или о религиозно-интуитивных основах *всякого* философствования. Эта связь, которая для меня и ранее неизменно намечалась в общих очертаниях, здесь раскрывается более конкретно, и история новейшей философии предстает в своем подлинном религиозном естестве, как христианская ересеология, а постольку и как трагедия мысли, не находящей для себя исхода. Различаясь по материалу и форме, как относящаяся к другой исторической эпохе, настоящая работа в сущности посвящена тому же самому предмету и примыкает к тому же ряду, что и св. Иринея, еп. Лионского "Против ересей", св. Афанасия Александрийского "Против язычников" и под. Догмат христианский как не только критерий, но и *мера* истинности философских построений - таков имманентный суд над философией, которым она сама себя судит в своей истории и в свете которого, по слову Гегеля, die Weltgeschichte ist Weltgericht[1].

Автор.

Прага. Март 1925 года.

Очерк первый. Типы философских построений

Глава первая. О природе мысли

Существует естественная проблематика для философской мысли, вместе с неизбежными для нее апориями, из которых она выходит ценою тяжелых жертв, впадая в односторонность "отвлеченных начал", философской ереси (если под ересью, αἵρησις, разуметь произвольное избрание чего-то одного, части вместо целого, т. е. именно односторонность). Это избрание, - ересь, определяет мотив и характер философской системы, делает ее как тезисом, так и антитезисом по отношению к другим системам и тем включает в цепь диалектики мысли, в каковую сделал попытку - и притом не неосновательную - вместить всю историю философии Гегель. Все философские системы, которые только знает история философии, представляют собой такие "ереси"; сознательные и заведомые односторонности, причем во всех них одна сторона хочет стать всем, распространиться на все. Можно дать предварительный ответ на вопрос, чем вызывается такая их односторонность, или одномотивность, из которой потом приходится выводить и развивать многообразие всего. Причину этому указать не трудно: она налицо. Это дух *системы* и пафос системы, а система есть не что иное, как сведение многого и всего к одному и, обратно, выведение этого всего или многого из одного. Логическая непрерывность или, что то же, непрерывное логическое выведение всего из одного, которое делает всю систему кругом около одного центра, непрерывно проходимым во всех направлениях и не знающим никаких hiatus'ов или перерывов, вот задание, к которому естественно и неизбежно стремится человеческая мысль, не останавливаясь пред насилием и самообманом, обходами и иллюзиями. Логический монизм, являющийся естественной

потребностью разума - ratio - и уже подразумевающий возможность адекватного, непротиворечивого миропознания, составляет неустранимую черту всякой философской системы, которая смутно или отчетливо, инстинктивно или сознательно, робко или воинствующе притязает быть абсолютной философией и свой эскиз бытия рассматривает как систему мира.

И прежде всего возникает вопрос: возможна ли вообще такая монистическая система мира? Возможна ли абсолютная философия? И на чем основана такая вера разума и в свои силы, и в правильность самой своей задачи? На этот вопрос чаще всего отвечают в духе скептицизма, релятивизма, беспардонного остроумничанья à la Пилат Понтийский: что есть истина? Но не говоря уже о том, что и скептицизм есть также своего рода абсолютная философия, на весьма многое притязающая, он противоречит самосознанию разума, его серьезности, настойчивости и неотступности, или, лучше скажем, его неизбежной проблематике. Разум не может быть поражен скептическим гниением, ибо свои силы и свои стремления он сознает. Так велика его серьезность, что к ней не может найти доступа скептическое легкомыслие, и настоящий сознательный скептицизм есть вообще редкое явление в истории. Обычно же с ним смешивается разных оттенков релятивизм, т. е. первобытный, грубый научный догматизм, как нельзя более далекий от скептицизма (таков современный научный позитивизм). Разум пытает и не может не пытать новых взлетов, и, однако, каждый такой взлет неизбежно сопровождается и падением, и история философии есть не только рассказ об этих взлетах, но и скорбная повесть о неизбежных падениях и роковых неудачах. Пусть даже этих неудач не замечают сами творцы философских систем, себя истощившие на это усилие, остающиеся до конца жизни влюбленными в свою систему, как Шопенгауэр, и воображающие, что постигли самое Истину, как Гегель. Тем хуже для них, потому что история вдвойне клеймит эту их слепоту и обличает иллюзии. Да и как устоять пред лицом множественности систем, в то же время утверждая абсолютную ценность своей собственной? Клеймить ли соперников как идиотов и мошенников, что делал, например, Шопенгауэр? Но это слишком дешево и обличает разве только дурной вкус и злой характер. Или же истолковывать их как своих собственных предшественников, диалектически закономерных, но совершенно поглощающихся в абсолютной системе, как у Гегеля, так что вся история философии, в сущности, оказывается историей собственной философии Гегеля, диалектически развертывающейся? Это означает, без сомнения, снятие самого вопроса, но и над этим притязанием смеется дальнейшая история мысли. Каждая такая система хочет быть концом мира и завершением истории, которая, однако, все продолжается. Или нелепица, или недоношенность - таков приговор истории философии, начертываемый ею самою над всеми усилиями разума, подобно Хроносу, пожирающему своих детей. Зрелище безутешное! От него спасает разве только ученый педантизм, находящий вкус в коллекционировании и превращающий историю философии в музей, где собраны предметы редкости и умственного изящества. Однако, если мы вспомним, что в этой кунсткамере собраны не раковины и побрякушки, но достижения высших напряжений человеческого разума, то музейная точка зрения представится нам во всей своей неуместности и даже кощунственности.

История философии есть трагедия. Это - повесть о повторяющихся падениях Икара и о новых его взлетах. Эту трагическую сторону философии, которая есть и удел каждого мыслителя, остро чувствовали некоторые умы, как Гераклит и Платон. Кант подошел к самому краю бездны в своем учении об антиномиях и остановился. Сущность трагедии состоит в том, что человек страждет здесь не индивидуальной виной, и, даже будучи прав индивидуально и подчиняясь в своих требованиях велениям свыше, он в то же время закономерно гибнет. Философ не может не лететь, он должен подняться в эфир, но его крылья неизбежно растаивают от солнечной жары, и он падает и разбивается. Однако при этом взлете он нечто видит и об этом видении и рассказывает в своей философии. Настоящий мыслитель, так же как

и настоящий поэт (что в конечном смысле одно и то же), никогда не врет, не сочиняет, он совершенно искренен и правдив, и, однако, удел его - падение. Ибо он *восхотел системы:* другими словами, он захотел создать (логически) мир из себя, из своего собственного принципа - "будете как боги" - но эта логическая дедукция мира невозможна для человека. И прежде всего по причинам, вне человеческой воли и способностей разума лежащим: мир неразумен в таком смысле, в каком хочет его постигать "дедуцирующая" философия, философская система как таковая, классическое и предельное выражение имеющая в Гегеле. Точнее, хотя в мире и царит разум, но нельзя сказать, что все действительное разумно, как думал это Гегель. Это не значит, что оно неразумно, а тем более противоразумно: действительное не только разумно, но и внеразумно, и разум вовсе не есть единственный, исчерпывающий и всесильный строитель мира, каковым его невольно исповедует всякая философская система, построяющая мир. В известном смысле разум имеет лишь рефлексию о мире, но он не есть его первоначало. Поэтому в постижении мира разум зависит от показаний бытия, от некоторого мистического и метафизического опыта, от чего, впрочем, в действительности и не отказывается философия, всегда ищущая обретения первоначала в созерцании, узрения его, открытия. И это открытие отнюдь не есть акт мысли, оно дается не мыслительным усилием, не цепью умозаключений, оно есть откровение самого мира в человеческом сознании, некое знание.

И немедленно возникает новый вопрос: знание сущего, как его самооткровение, загорается в разуме, но в состоянии ли разум освоить открывающееся и себе ассимилировать, связать его в единство, в систему? Что он это делает и не может этого не делать, это ясно само собою, такова его природа, "архитектонический его идеал", выражаясь языком Канта. Но если разум сам пуст и бессилен творить собою и из себя, то достаточно ли он силен, чтобы свести к единству, т. е. системе, все ему открывающееся? Очевидно, что, если мир, действительность, есть не одно только разумное бытие, хотя и открывающееся разуму, оно не может раскрыться до конца, оно остается навсегда только раскрывающимся, по существу будучи тайной, содержащей в себе источник нового познания и откровения, и внести свет разума во все тайники вселенной, упразднить всякую тайну, сделать ее прозрачной разуму, как мнил это Гегель, а в лице его и вся философия, невозможно. Единственный отсюда вывод - своеобразный эмпиризм, освобожденный от ограниченного и опошляющего истолкования, но взятый во всю глубину жизненного и мистического опыта. Эмпиризм есть настоящая гносеология жизни, откровения тайн, каковым всегда является познание действительности и мышление о ней. В то же время философия никогда не может оставаться голым эмпиризмом, который, впрочем, и не возможен, потому что разум постигает связь всего со всем, приводя множественность к единству, и наоборот. Итак, разум не может сам из себя начинаться и сам из себя порождать мысль, ибо она рождается тоже в сущем и относительно сущего, в самооткровении последнего; и в то же время он самоотчетен и самозаконен в своем пути и в своем деле.

Если разум есть не первое, а второе, не изначальное и не самопорождающееся, но возникающее и рождающееся в том, что онтологически первее разума, то и сила его соотносительна тому, в чем он рождается, что служит для него объектом его познания. Состояние разума, как и состояние мыслящего человека, может быть различно, имеет разные ступени. Ведь если в философии различается здравый смысл или обычный практический ум, далее рассудок и, наконец, разум (с особенной ясностью это различение сделано у Гегеля), то оказывается, что в самом разуме есть степени, и есть более и менее разумный разум: рассудок есть неразумный разум, мудрость которого является ограниченностью перед лицом разума, а в то же время он есть все-таки сила мысли, ума, одна и та же разумная стихия осуществляет себя и в разуме и в рассудке. Почему же не допустить еще и дальнейшего восхождения в заумные области, хотя бы теперь для него еще недостижимые и, однако, принципиально возможные и сверх того, по свидетельству христианских подвижников, им не недоступные?

Иначе говоря, болезнь, порча, искажение всего человеческого существа, которым явился первородный грех, поражает и разум и делает для него невозможным, закрывая пламенным мечом Херувима - антиномиями, доступ к древу райского познания. И, во всяком случае, сама мудрость требует от разума самопознания, однако не в кантовском только смысле - разборки машины на отдельные части, чтобы их перечистить и снова собрать, но в смысле постижения реальных границ разума, которые должны быть осознаны, хотя бы разум и упирался в антиномии. Отсюда следует, что самое основное стремление разума - к логическому монизму, т. е. к логически связному и непрерывному истолкованию мира из одного начала, оказывается неосуществимым и абсолютная система философии невозможной. Это, конечно, не мешает тому, что если невозможна философия, то вполне возможно и необходимо философствование, и рефлектирующая, осмысливающая работа разума сохраняет отнюдь не меньшее значение, нежели в неверной и, преувеличенной его самооценке.

Разум, стремясь к монизму, к логическому созиданию мира из себя, фактически совершает акт произвола, избирая из доступных для него опытных начал то или иное и, таким образом, вступая на путь философской ереси (в вышеразъясненном смысле). Откровение о мире есть откровение Бога о себе самом. Религиозные догматы, "мифы" в смысле гносеологическом[2], являются, вместе с тем, и проблемами для разума, которые он осваивает и осмысливает. Религиозная основа философствования есть факт, не подлежащий даже оспариванию, все равно, сознается он ею или не сознается. И в этом смысле история философии может быть показана и истолкована как религиозная ересеология. Философская характеристика ереси в истории христианского богословия состоит именно в том, что сложное, многомотивное, антиномическое для разума учение упрощается, приспособляется к постижению разума, рационализируется и тем самым извращается. Все основные ереси представляют собою подобный рационализм в применении к догматам. Рационализм, как такое злоупотребление разумом, имеет источником гордость разума, понимаемую не в смысле личной горделивости отдельных философов-ересеологов, но в объективном смысле - незнания им своей собственной природы, границ и состояния. Следовательно, на языке современной философии можно сказать, что философствующие ересеологи повинны в догматизме, в отсутствии критического осознания границ разума.

Есть три основных самоопределения мысли, образующих для нее исход и определяющих ее ориентацию, по этим трем рубежам разделяются все философские системы с их основными началами: 1) ипостась или личность; 2) идея ее или идеальный образ, логос, смысл; 3) субстанциальное бытие как единство всех моментов или положений бытия, как реализующееся все. *Я есмь Нечто* (потенциально все) - эта формула, выражающая суждение, содержит в себе в сокращенном виде не только схему сущего, но потому и схему истории философии. Эту трехчленную формулу, содержащую в себе логическое триединство и тройственность моментов связывающую в нераздельность и несекомость, непрестанно в разных направлениях рассекает философствующая и в произвольности этого рассечения и избрания отдельных начал еретичествующая мысль, и способом этого рассечения определяется стиль философствования. В основе самосознания, так же как и всякого акта мысли, его запечатлевающего, лежит тройственность моментов, триединство, которое имеет выражение в простом суждения: *я есмь А*. Обобщая это в терминах логически-грамматических: подлежащее, сказуемое и связка, - можно сказать, что в основе самосознания лежит предложение. Дух есть живое, непрестанно реализующее себя предложение. Всякое подлежащее, "имя существительное" или заменяющее его слово, существует по образу и подобию местоимения первого лица, подлежащего (субъекта) по преимуществу: оно дробится и множится в бесчисленных зеркальных повторениях[3]. Местоимение первого лица, словесный мистический жест, имеет совершенно единственную в своем роде природу и является основой всякой вещи как имени существительного. Каждое предложение можно привести к типу соединения Я с его

сказуемым, даже можно сказать, что оно, имея истинным подлежащим Я, является, все целиком, сказуемым этого Я, ибо по отношению к Я все, весь смысл есть сказуемое, и каждое суждение есть новое и новое самоопределение Я если не по форме, то по существу. Каждое суждение онтологически приводится к общему отношению субъекта и объекта, которые суть не что иное, как я, ипостась, и его природа, раскрывающая его содержание, его сказуемое, оно же приводится в связь с подлежащим связкою бытия. В форме суждения тайна и природа мысли, ключ к уразумению философских построений. Я, самозамкнутое, находящееся на неприступном острове, к которому не досягает никакое мышление или бытие, находит в себе некоторый образ бытия, высказывается в "сказуемом" и этот образ познает как свое собственное порождение, самораскрытие, каковое и есть связка. В этом смысле вся наша жизнь, а потому и все наше мышление является непрерывно осуществляющимся предложением, есть предложение, состоящее из подлежащего, сказуемого и связки. Но именно потому на предложении, или суждении как всеобщей и само собою подразумевающейся форме мысли, менее всего останавливалась философия (и только по-своему, в ограниченной постановке вопроса, останавливались логика и грамматика). Не заметила суждения-предложения и его универсального значения и критика Канта. В предложении заключена сущность и образ бытия, предложение несет в себе его тайну, ибо в нем сокрыт образ троичности. По свидетельству предложения, сущностное отношение противится всякому монизму, философии тожества, которое стремится растворить все три его члена, сведя их к одному: либо к подлежащему, либо к сказуемому, либо к связке. Таким стремлением руководится всякая философская система, поскольку она есть философия тожества: либо подлежащее, либо связку, либо сказуемое объявляет она единственным началом и из него все выводит или к нему все приводит. Такая "дедукция" либо подлежащего из сказуемого, либо наоборот, либо того и другого из связки фактически и представляет собой главную задачу, а вместе и неразрешимую трудность для философствующей мысли, которая стремится к монизму, к сведению всего во что бы то ни стало к первоединству. Изначальное и исходное единство, отрицающее тройственную природу предложения, таков корень всякой философской системы и ее трагедии. Это единство есть не только постулат, но и исходная аксиома для мысли, и эта аксиома лежит в основе всей истории философии.

Между тем *эта аксиома неверна,* а потому и все усилия философии тщетны и не могут не представлять собою ряда трагических неудач, притом типического характера: солнечный жар неизбежно растопляет склеенные воском крылья Икара, в каком бы направлении он ни летел. Ибо, как свидетельствует форма предложения-суждения, отражающая на себе самое строение сущего, основа сущего не единична, но тройственна во единстве, триедина, и ложный монизм, притязание философии тожества, есть заблуждение, πρῶτον ψεῦδος[4] философии. Субстанция едина, но тройственна, и этой сопряженности единства и множества ее моментов ничто не может преодолеть, а потому и не должно к тому стремиться. Ипостась, лицо, я, существует, имея свою природу, т. е. постоянно сказуемое и никогда до конца не изрекаемое свое откровение, которое она и осуществляет как свое собственное бытие (в разных его оттенках или модальностях). "Субстанция" существует не только "по себе", как подлежащее, но и "для себя", как сказуемое, и притом "по себе и для себя", в связке, как бытие. И эти три начала вовсе не суть лишь диалектические моменты одного, друг друга снимающие и упраздняющиеся в синтезе, нет, это суть три одновременно и равноправно существующие, как бы корни бытия, в своей совокупности являющие жизнь субстанции.

Ипостасное я неопределимо по самому своему существу. Будучи я, ипостасью, каждый знает, о чем идет речь, хотя это и неизреченно (а только изрекаемо). Именно самая сущность ипостаси состоит в том, что она неопределима, неописуема, стоит за пределами слова и понятия, а потому и не может быть выражена в них, хотя и постоянно в них раскрывается. Пред лицом Ипостаси приличествует молчание, возможен только немой мистический жест, который уже

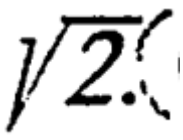
вторичным, рефлективным актом - не именуется, но "вместо имени" обозначается "местоимением", я[5]. Неопределимость эта не есть, однако, пустота, логический нуль, напротив, ипостась есть предпосылка логического, субъект мысли. Ошибочно думать, что мысль стоит на своих ногах, держится на себе самой: она возникает и существует в том, что не есть мысль, но вместе с тем не является чуждым, иноприродным мысли, в чем рождается мысль и что она непрерывно собой обвивает. Если где уместно и применимо кантовское различение ноуменов и феноменов, то именно здесь, при характеристике взаимных отношений ипостаси и ее природы, субъекта и объекта, подлежащего и сказуемого. Ибо *я,* ипостась, есть поистине вещь в себе, ноумен, и она, т. е. сам дух, навеки остается трансцендентна мысли по своей природе, положению и отношению к ней. Но трансцендентное всегда и неразрывно связано с имманентным, имманентируется; подлежащее, ипостась, всегда открывается, высказывается в сказуемом. Само собою разумеется, ипостась в этом смысле не есть психологическое я, психологическая субъективность, которая является уже определением ипостаси, сказуемым, а не подлежащим: дух не психологичен, и ипостась ни в каком смысле не является психологизмом. Ипостась не есть даже и то гносеологическое *я,* которое знает Кант как единство трансцендентальной апперцепции. И это есть лишь оболочка я, его "трансцендентальное" сказуемое, и ошибочно думать, чтобы неизмеримая глубина ипостасного духа сводилась к этой световой точке, к факелу познающего сознания. Об этом свидетельствует уже одно то, Кантом за всеми его критиками просмотренное обстоятельство, что я ипостасное, ноуменальное, есть неразложимое единство, осуществляющееся не только в познании, но и воле, чувстве, действии, во всей жизни. Оно связует собой "чистый", "практический" и эстетизирующий (оценивающий) разум. Ипостасное я есть живой дух (что есть, впрочем, синоним), и его сила жизни неисчерпаема ни в каком определении. Он являет себя во времени, но сам не только превыше времени, но и самой временности. Для ипостаси не существует возникновения и гибели, начала или конца. Вневременная, она вместе и сверхвременна, ей принадлежит вечность, она вечна так же и в том же смысле, как вечен Бог, который Сам вдунул, из Себя, Дух Свой в человека при его создании. Человек есть сын Божий и тварный бог, и образ вечности присущ ему неотъемлемо и неотторжимо. Поэтому человек не может ни помыслить, ни пожелать своего уничтожения, т. е. угашения я (и все попытки самоубийства представляют собой род философского недоразумения и относятся не к самому я, но лишь к образу его существования, не к подлежащему, но к сказуемому). Ипостасное Я есть Субъект, Подлежащее всяких сказуемых, его жизнь есть это сказуемое, бесконечное и в ширину и в глубину.

Но не вводится ли здесь в метафизику, в качестве начала основоположного, то, что не может быть никак определено, являясь принципиально трансцендентным для мысли, не содержится ли здесь недоразумения, ошибки, нелепости? Как мыслить немыслимое? Как высказывать неизреченное? Разве словесно-мистический жест местоимения есть слово? Или разве я есть понятие, когда оно своей единственностью и единичностью уничтожает всякое понятие, т. е. общее, идею? Вообще, не встречаемся ли здесь с таким строгим критическим *veto,* которого может не устрашиться разве только полная философская наивность?

Такие страхи суть порождения запуганного гносеологического воображения. Они связаны с предубеждением, будто мысль имеет в себе самопорождающую силу, имеет предметом себе имманентное, т. е. самое себя: мышление, само себя мыслящее, зараз и подлежащее и сказуемое. В действительности же мысль рождается в субъекте, ее имеет ипостась и в ней постоянно себя раскрывает. Только то является запредельно мысли и, как вполне ей трансцендентное, есть нуль для мысли, т. е. вовсе не существует, что вполне и всецело трансцендентно. Но такая трансцендентность есть не более как математический предел, никогда не реализуемый мыслью, и *Ding an sich*,вещь в себе, есть все-таки τὸ νοούμενον, мыслимость. То, что мыслью мыслится как трансцендентное, есть именно то, что - *не-мысль* и в

этом смысле является ей иноприродно, а, однако, вместе с тем и родственно, доступно, раскрывается в ней. Вообще трансцендентность есть понятие, соотносительное имманентности, и в этом смысле можно считать трансцендентным тот предмет мысли, которым и является ее субъект, ипостась, подлежащее. Трансцендентно мысли не то, что немыслимо, как противоречащее ей, ее разрывающее и уничтожающее (да это и не существует для мысли, есть для нее "тьма кромешняя", чистый нуль), но то, что есть не-мысль, точнее, не только мысль, и однако реализуется мыслью. В этой проблеме трансцендентности заключается, как мы видим, вообще проблема мыслимости предмета мысли. Можно как угодно расширять область категориального синтеза и видеть в вещах категории мысли, но этот основной вопрос о мыслимости того, что не есть мысль или не есть только мысль, сохраняет всю свою силу и лишь перемещается в другое место.

Ясно, что своими силами мысль не может дать ответа на вопрос о том, каким образом трансцендентное мыслится, и то, что *не-мысль,* входит в мысль, становится мыслимым, каким образом свет логоса разливается в области, доселе совершенно чуждые света, и сетью логики, категориальными синтезами уловляется материя мысли. Здесь имеет место некоторое до-логическое констатирование, проходит межа мысли, отделяющая ее от того, что не-мысль. Итак, в основе мысли лежит жизненный акт, свидетельствуемый живым образом мысли, т. е. предложением, и этот акт имеет три момента, взаимно связанных, но один к другому не сводимых. Моменты эти: чистая ипостасность *я,* субъект, подлежащее; природа я, раскрывающая себя в нем и пред ним, - сказуемое; и самопознание, самоотнесение себя к своей собственной природе, акт реализации себя в своей собственной природе, бытие или связка, жизненное самопознание и самоутверждение *я.* Вечное я имеет своим сказуемым (потенциальное) все или мир, и в акте этого сознания живет, сознает свое бытие. Ипостась, мыслительный образ, бытие (природа) - таково триединство субстанции, ее статика и динамика, а мысль в этом триединстве есть сказуемое и только сказуемое. Все три члена взаимно нерасторжимы, ибо ипостась не мыслима в отрыве от своей природы, как и всякая субстанциальная природа не существует вне обладающей ею ипостаси, а это обладание, ее раскрытие, есть акт бытия, есть вообще бытие, жизнь, каковая поэтому отнюдь не является понятием или логическим определением, хотя и вплотную соприкасается с логическим. Поэтому сущее есть prius, стоит прежде бытия или существующего; существование есть постоянно совершающийся синтез ипостаси с ее собственной природой, самораскрытие в акте бытия. Определения субстанции искала всегда философская мысль и не находила - это потому, что (если не считать христианской догматики с ее учением о троичности) она искала дурного, отвлеченного единства - простую и единую субстанциальность. Все усилия логического монизма, который определяет собой задание для философских систем и есть всеобщая подразумеваемая их аксиома, сводятся к сведению тройственности моментов, триединства субстанции, к единству, мысль стремится ассимилировать себе то, что лежит в основе мысли и, однако, недомыслимо или, на логическом языке, иррационально, есть в своем роде

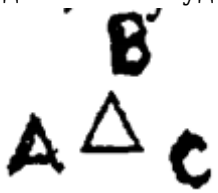


.

Основным "законом", самоопределением и самосознанием мысли является закон тожества (обратная форма - закон противоречия), гарантирующий непрерывность мысли, охраняющий ее имманентное русло от скачков и зияний. И, однако, тот закон, точнее, постулат тожества, применяемый на протяжении всего мышления в его собственных пределах, совершенно не применим к его истокам. Он нарушается в основной форме мысли, суждении-предложении. Кант установил совершенно произвольное и неверное различие между суждениями аналитическими и синтетическими, которое имеет столь большое значение для его системы. В

действительности (как это, впрочем, отмечено и Гегелем в "Науке логики") все суждения являются и синтетическими, и аналитическими по форме, они под видом известного и само собою понятного (аналитического) представляют собой скачок над непроходимой пропастью и соединяют оба ее конца (синтез). Я есмь А, эта ячейка мысли означает собой основное и изначальное отрицание закона тожества. Этот последний мог бы, самое большее, привести к тожесловию: Я - Я - Я - Я... - Я и т. д., бесплодное самоповторение или же самопожирание я. Впрочем, надо сказать, что *я* второе, сказуемое, в предложении я - я уже не есть то самое неизреченное, ипостасное я, которое является субъектом или подлежащим, оно содержит в себе идею, как сказуемое (и в этом смысле, в отношении к ипостасному я подлежащего, оно является уже *не-я*).

Подлежащее и сказуемое представляют собой - и в этом все дело - отнюдь не логический анализ, дедукцию, силлогизм, доказательство (что возможно лишь относительно соединений уже существующих предложений), но совершенно нелогический, точнее, внелогический синтез. Я есть не-Я, Я = не-Я, я открывается в не-я и через не-я, которое через то становится я. Предложение содержит всегда синтез *я* и *не-я.* Каким образом подлежащее может определиться чрез сказуемое, я в не-я? На это не может быть логического ответа, хотя это определение имеет силу основного логического факта, силою которого вообще возможна мысль. Сознательная, самоотчетная мысль, имманентная и непрерывная в своем развитии и движении, не может себя понять в своем рождении, в первоклетке. Отношение между подлежащим и сказуемым не может быть определено как необходимое и непрерывное мышление, но лишь как саморождение: как слово рождается в том, что не есть еще слово, так и мысль рождается там, где еще нет места логической связи, где она только возникает. Это-то отношение наивным лепетом выражает философский эмпиризм или позитивизм, который совершенно справедливо чувствует неизреченность сущего и бессилие логики из себя обосновать конкретное знание. Здесь, конечно, возникает вопрос, правомерно ли сводится всякое суждение типа *А есть В* (со всеми его модальностями) к типу *Я есмь А.* Не суть ли это совершенно различные виды? Однако, хотя по содержанию они, конечно, различны, но по строению тожественны. Гносеологически (и антропологически) исходным и типическим является, несомненно, *Я есмь А.* Из я развивается местоимение второго и третьего лица, а из последнего путем персонификации понятия развивается и всякая форма суждения. Вместе с тем можно сказать, что всякое суждение предметного содержания можно рассматривать как сказуемое к я, как его самоопределение: хотя самостоятельное подлежащее ("этот стол черен") и дает ему подобие ипостасности, которое в бесчисленных зеркальных повторениях непрестанно творится нашим я, однако по существу (гносеологически и метафизически) все предложения этого типа суть лишь сказуемое к я: я вижу, мыслю, ощущаю этот стол черным. Это суждение вкратце выражается в констатировании бытия стола по себе и для себя, *подобно я:* этот стол черен. Первоисток мысли, во всяком случае, не здесь, не в этих предметных подлежащих, но в исходной формуле: я есмь нечто, я - не-я (как это с исключительной проницательностью было подмечено Фихте). Я как ипостась самозамкнуто и недоступно, оно в себе самом, в своих собственных недрах, в своей природе должно породить свое собственное откровение, которое было бы уже иным относительно я, и в этом смысле не-я, но вместе с тем являлось бы откровением я. Об этом-то и свидетельствует и возвещает связка *есть* (столь привычный и безобидный в грамматике и столь таинственный и значительный в философии "вспомогательный глагол"). Это ЕСТЬ, которое есть главное орудие мысли в ее операциях, также совершенно непостижимо логически, ибо оно соединяет в качестве равного и тожественного различное и инаковое. *А есть А* есть либо бессмыслица, тожесловие, лишение слов их определенного содержания и оперативного значения для мысли, либо синтез разного как равного, иного как тожественного. Всякое *есть* имеет в первоистоке не грамматический и логический, но онтологический смысл: в нем осуществляется самооткровение ипостаси, оно есть мост над бездной, соединяющий сущее и бытие, подлежащее и сказуемое, им

утверждается действительность, существование. Им в бытии полагается образ сущего, животворится, живет. Связка ЕСТЬ есть жизнь сущего. Итак, субстанция, т. е. дух, есть существующее *actu* триединство субъекта, объекта и связи между ними, их бытия, причем все три момента полагаются нераздельно и неслиянно. Не существует ипостаси без природы, представляющей собой основу объектности, и нет бытия без подлежащего, без сущего и без его сказуемого, природы. Сущее полагает существование, бытие есть актуальность сущего, которое в своей самобытности остается выше бытия. Нераздельность этих моментов ясна, по-видимому, сама собою, но столь же должна быть ясна и их неслиянность. Философия погрешает и в ту и другую сторону, отрекаясь от триединства ради единства. Мало того, каждый из этих трех моментов в себе несет и актуально содержит и оба остальные. Чистая ипостасность не сможет сделаться предметом мысли без определения по бытию, т. е. без сказуемого и вне контекста бытия. Голая ипостасность, беспредметная и внебытийная, есть чистый нуль абстракции, который мы можем реализовать только отвлекающей мыслью в качестве остатка после удаления из мысли всякого содержания. Связка *быть,* которою соединяется ипостась, подлежащее, со сказуемым, настолько прочна, что никакие силы неба, земли и преисподней не в состоянии ее разорвать. И эта связка соединяет в жизненном, бытийном акте ипостась и ее природу, они смотрятся друг в друга, соотносительны в такой мере, что каждый приводит другой помощью связки. Ипостась не есть даже ипостась без объекта или без сказуемого, она есть необходимо ипостась чего-либо или к чему-либо, равным образом не существует никакого определения или сказуемого, которое было бы res nullius[6], не имело бы своего ипостасного лика. И ясно само собою, что бытие, или связка, необходимо имеет связуемые члены, подлежащее и сказуемое, есть бытие кого-нибудь и чем-нибудь. Таким образом, субстанция есть как бы равносторонний треугольник 

углы которого могут быть пройдены в любом порядке, но каждый из трех необходимо предполагает и оба другие.

Итак, субстанция есть метафизическое триединство, находящее выражение в предложении. Это триединство следует строго отличать от (мнимо) диалектической триады Гегеля, в которой ее моменты представляют собой или простое расчленение мысли, излагаемой синтетически, или же моменты одной простой мысли, из которых каждый предыдущий поглощается или снимается последующим, и в конце концов тезис и антитезис утрачивают свой самостоятельный смысл и бытие, живут в синтезе. Несмотря на намеренно и преувеличенно заостряемую диалектику, ее противоречия вполне снимаются и разъясняются в своей относительности, оказываются или моментами развития понятия, или недоразумениями. Напротив, то триединство субстанции, о котором здесь идет речь, вовсе не диалектично, в нем не совершается никакого развития никакого понятия, в нем нет тезиса, антитезиса, синтеза. Правда, и в нем есть последование, порядок, связь моментов, вытекающая из их внутреннего соотношения. Подлежащее, ипостась, есть первое; сказуемое, εἰδος, второе; связка, бытие, φύσις, третье. Но никоим образом и ни в каком смысле нельзя сказать, чтобы третье в силу этого было синтезом первого и второго или первое являлось тезисом к антитезису второму. Вообще эти три момента отнюдь не имеют логической природы, какую необходимо имеют диалектические противоречия. Напротив, они выражают собой онтологические отношения, которые даны для логики и ею не могут быть преодолены, хотя бы делали для нее великие затруднения. Разрешить субстанциальное триединство в диалектическое означало бы его логически преодолеть и тем дать победу логическому монизму, т. е. абсолютной философии, имеющей единый центр системе. Но это невозможно. Невозможно обломать или притупить углы субстанциального триединства, которое лежит в основе всякой мысли, составляет ее

исход. Это триединство логически для мысли даже неприемлемо, потому что она ищет одного начала и может строить только из одного. Изойти из трех начал она не может, если хочет остаться самодовлеющей и имманентной и если, вслед за древним Парменидом, исповедует: "Одно и то же есть мысль и то, о чем она мыслит, - без сущего мысль не найти, она изрекается в сущем. Иного, кроме бытия (т. е. в данном случае логического первоначала) нет и не будет"[7]. Сверх- или внелогический исход, мысли оказывается и антилогическим, иначе можно [это] сказать, что предмет мысли - субстанция, сущее - не имманентен мысли, как хочет и притязает неизменно философия устами Парменида, но ей трансцендентен, представляет в отношении к мысли заумную тайну, которую нащупывает и сам разум, ориентируясь в своих же собственных основах. Разум закономерно упирается в антиномии, определяющие его собственное строение и задачи. Он не лишается возможности чрез это созерцать сущее и философствовать о смысле и значении этих созерцаний, но он привязан к этим созерцаниям, мысль имеет эмпирические корни. А это означает, что разум отправляется не от пустого места и не начинает свою нить из самого себя, как паук, но исходит из мистических фактов и метафизических данностей. Иначе говоря, всякая философия есть философия откровения - откровения Божества в мире. Аксиомы философии не дедуцируются, но лишь формулируются, и автономная, чистая философия или невозможна, или же роковым, неустранимым образом обречена на апорию, приводит к трагедии безысходности. В этих словах менее всего можно слышать голос скептицизма: совсем напротив, вера в истину, которая глубже разума и ему запредельна, отнюдь не ослабляет и не парализует взлетов к этой истине. Нельзя видеть здесь и уничтожения философии, которая утверждает свое собственное, принадлежащее ей место, освобождаясь от ложных притязаний. Здесь оспариваются и отвергаются лишь притязания рационализма на построение единой, абсолютной, насквозь прозрачной системы мира, т. е. то именно притязание, которое составляло и составляет - то в воинствующих и самоуверенных, то в подавленных и меланхолических тонах - душу всей новой философии от Декарта, а предельное и классическое выражение получило в Гегеле. Последний вполне откровенно и последовательно ставил философию выше религии, при одновременном признании тожества их предмета, однако при различии в способах усвоения. Мы ставим наоборот: религия, как откровение, как учение не рационалистическое, но догматическое или мифотворческое, предшествует философии и постольку стоит выше нее. В этом смысле всякая философия, как учение о мире, обо всем, есть необходимо и богословствование. Если бы человек мог порождать мир *логически,* т. е. сплошь постигать его бытие разумом, в таком случае он сам был бы богом или вполне сливался бы с Богом, творящим мир (на это и притязал по существу Гегель). Тогда его философия становится тоже, конечно, и богословием, достигшим высшей ступени сознательности. Но и доступная человеку философия является естественным богословием ввиду того, что тайны мира и Бога здесь раскрываются логически, через развитие мысли. Однако мы разумеем здесь не самосознание имманентной мысли, которая ни в чем не нуждается, ибо самопорождением создает свое собственное содержание. Мы разумеем элементы, потусторонние мысли и для нее неприемлемые и, однако, оказывающиеся в самой ее основе. Раздирающие разум антиномии - они же его строят и определяют.

"Критический антиномизм" в метафизике и гносеологии становится таким образом на место догматического рационализма. Последний представляет собой самоопьянение разума, упоение своими силами и желание произвести ставку на разум до конца, произвести эксперимент разумного истолкования всего мира. Такой эксперимент в самой грандиозной форме произвел, конечно, тот же Гегель. Критицизм состоит именно в выяснении строения разума и его основ не в целях развенчания разума, напротив, в целях его укрепления. И в свете этой критики история философии именно и представляется как трагическая ересеология.

Глава вторая. К характеристике истории новейшей философии

Три нераздельные и неслиянные момента субстанции и субстанциального отношения: ипостась-подлежащее, определение-природа-сказуемое и бытие-реальность-связка, - в своем своеобразном соединении исчерпывающих и определяющих субстанциальность, в истории философии всегда и неизменно либо разъединялись, либо сливались между собою; впрочем, одно обычно сопутствовало другому. Системы философии исходили из любого из этих моментов, а затем из одного дедуцировались все остальные, - получался своеобразный философский модализм, савеллианство[8]. В этом смысле философские системы, вместо того чтобы быть философской транскрипцией или, если угодно, схематической разработкой мотивов триединства, оказываются вариантами философии тожества, или, что то же, монизма, причем в качестве вторичной, добавочной характеристики значение получает и то, какой из моментов берется за исходный. Таким образом намечается троякая возможность философствующей ересеологии, монистического модализма, и, очевидно, системы философии могут естественно распределиться между тремя обширными группами: а) системы, исходящие из подлежащего или субъекта, Я, или системы *идеалистические;* б) системы, исходящие из сказуемого, *панлогистические;* в) системы, исходящие из связки, т. е. из безличного бытия, *реалистические,* причем реализм этот может иметь различный характер: мистико-созерцательный, эмпирический, материалистический. Остановимся ближе на этих типах.

А. Системы идеалистические

Здесь философствующую мысль более всего поражает, "удивляет" философским удивлением то непререкаемое свидетельство нашего самосознания, что все сущее существует в я, пред я и для я: мир есть зрелище для некоего созерцателя, или представление некоего субъекта. Мир субъективен, он есть субъективное представление, вне субъекта, без субъекта ничего не существует. Скажем словами Шопенгауэра, который, как известно, положил эту мысль в основание своего учения о мире как представлении[9]:

Субъект (ипостась) и объект познания: "нет истины более несомненной, более независимой от всех других, менее нуждающейся в доказательстве, чем та, что все существующее для познания, т. е. весь этот мир, является только объектом по отношению к субъекту, воззрением для взирающего - короче говоря, представлением (?!). Естественно, это относится и к настоящему, и ко всякому прошлому, и ко всякому будущему, относится и к самому отдаленному и к близкому: ибо это распространяется на самое время и пространство, в которых и находятся все такие различия. Все, что принадлежит и может принадлежать миру, неизбежно обречено обусловленности субъектом и существует только для субъекта. Мир - представление (?!)... То, что познает и никем не познается, - это субъект. Он, следовательно, носитель мира, общее и всегда предполагаемое условие всех явлений, всякого объекта: ибо только для субъекта существует все, что существует. Таким субъектом каждый находит самого себя, но лишь поскольку он познает, а не поскольку он объект познания. Однако объектом является уже его тело, которое поэтому само с этой точки зрения мы называем представлением. Ибо тело - объект среди объектов и подчинено их законам... оно лежит в формах всякого познания, во времени и пространстве, благодаря которым существует множественность. Субъект же, познающее, никогда не познаваемое, не находится в этих формах, - напротив, он сам всегда уже предполагается ими и, таким образом, ему не надлежит ни множественность, ни ее противоположность - единство. Мы его никогда не познаем; между тем как он именно то, что познает, где только есть познание. Итак, мир как представление... имеет две существенные, необходимые и неотделимые половины. Первая из них - объект: его формой служит пространство и время, а чрез них множественность; другая же половина - субъект, лежит вне пространства и времени: ибо она вполне и нераздельно находится в каждом

представляющем существе. Поэтому единое из последних так же всецело, как и существующие миллионы их, восполняет объектом мир как представление; но если бы исчезло и это единственное существо, то мир как представление перестал бы существовать".

Эта *субъектность* мира, то, что мир есть сказуемое для подлежащего или что бытие по себе есть и бытие для себя, весьма часто истолковывается и как *субъективность* мира, а это, в свою очередь, - как иллюзорность, призрачность, обманчивость. Это есть мотив, весьма распространенный в индийской философии, где мир рассматривается как сновидение перед зрителем, атманом. По каким-то причинам, здесь ближе не подлежащим исследованию, этот субъективный иллюзионизм, утвердившись там, оттуда просочился и в Европу. В Греции он сделался ощутим в эпоху индивидуалистического разложения, в скепсисе софистов с их субъективистическим релятивизмом (протагоровское "человек - мера вещей"). Если в Индии он имеет мистический и созерцательный характер и означает призыв и углубление в темные, подсознательные, незримые и неизреченные корни бытия, творческое stirb und werde[10], погружение во вселенское ничто нирваны с надеждой: in deinem Nichts hoffe ich alles finden[11], то в Греции он есть явление упадочничества, поверхностного отношения к жизни, вошедшего в правило. Христианство победило этот субъективизм, не теоретически, но жизненно, ибо принесенная им новая жизнь в Боге, углубленное чувство реальности само собою погасило и обессилило упадочнический субъективизм. Из христианства родилось, после мощного подъема мысли эпохи вселенских соборов, христианское богословие Востока и Запада (схоластика), в котором не было места субъективному идеализму, напротив, господствовал безраздельно религиозный реализм, получивший лишь разное философское выражение. Правда, при свете дальнейшего исторического развития можно находить даже в массивах патриотического богословия (тем более в схоластике) прослойки рационализма, угрожающего в будущем оказаться руслом для субъективного идеализма. Однако, чтобы это выявилось, необходимо было, чтобы произошло значительное выветривание основных пород. Совершилось духовное землетрясение в самом христианстве, - в протестантизме подняло голову индивидуалистическое начало, которое не замедлило обнаружиться и в философствовании. Ранее всего оно проявилось в Англии, в учениях Коллиера и Беркли, которые попробовали сделать я, ипостась, оторвав ее от реальности бытия, единственным и универсальным принципом философствования. При этом сразу раскрылась и бездна солипсизма, подстерегающая идеализм. Если мир есть деяние я, положение я или его представление, то существует ли вообще что-либо вне я, за его пределами, есть ли выход за я и из я, или же оно остается в единственном числе, solus ipse[12], охваченное нерасторжимым кольцом? Есть ли какое-нибудь другое *я,* есть ли *ты,* и есть ли что-либо по себе, помимо представляющей силы я? Достаточно совершить еретическое рассечение триединства духа, отмыслить ипостась от других моментов жизни духа и сделать ее единственным, моно-ипостасным моментом, из себя полагающим остальные, как тотчас обнаруживается, что я в отрыве от реальности или природы как своего сказуемого оказывается отрезано от всех истоков жизни, изнемогает на необитаемом острове, просто не существует. И титаническая претензия сменяется растерянностью и испугом. Я пытается спасти и втянуть в себя что можно из утраченной полноты жизни, и над бездной воздвигается идеалистический мост esse-percipi[13], принцип имманентной философии, согласно которой бытие вполне имманентно сознанию я, т. е. его существование по себе сливается с его существованием для себя или для субъекта. Субъект уже не отделен от всякой реальности, он не пуст, он не есть отвлеченная точка, не занимающая никакого места в реальном пространстве, он соединился с реальностью, ибо приписал своей грезе, своей мысли непосредственно творческую силу - созидать реальность, творить бытие. Однако призрак солипсизма не удалился, а только переместился в другое место: вместо вопроса о преодолении солипсизма возник вопрос о преодолении субъективизма, о природе и реальности, которой вовсе еще не достигает принцип esse-percipi, т. е. то основоположение идеалистической гносеологии, для которой бытие равносильно сознанию как

мысли, логическому различению. Каждый, знакомый с судьбами философии, знает, каким проклятием является этот вопрос об объективности, "предмете" знания, реальности и т. п. для всей идеалистической философии. Благочестивый Беркли признал всю неразрешимость этого вопроса, откровенно призвав на помощь непрестанное чудо вмешательства Божия, которое наши мысли приводит в соответствие нашим нуждам, внушает нам связь идей-вещей как бы некоторым гипнотическим воздействием. Беркли в своем идеализме разрушил мир, превратив его в идеи, и поставил человека непосредственно лицом к Богу, восполняя этим для него реальность мира. Но и Бог может открывать человеку Свое бытие лишь через его природу. В человеке же расчеловечивающемся, сохранившем только я, монаду, без природы, как может совершиться такое божественное воздействие? Во всяком случае ясно, что Беркли на философский вопрос, им поставленный, дает вовсе не философский ответ, который поэтому ни для кого и не оказался убедительным, быв оставлен без внимания, а идея берклеевского радикального идеализма была воспринята и произвела огромное впечатление. Достаточно вспомнить, что Кант все время борется и отгораживается от опасного союзника и единомышленника, всячески оправдываясь и защищаясь от подозрений в берклианстве.

Родоначальник новейшей философии Декарт в исходном пункте (хотя и не в дальнейшем развитии) своего учения является также представителем субъективного идеализма. Именно в своем методологическом сомнении, не останавливающемся ни перед чем[14], он считает возможным допустить, что "нет никакого Бога, никакого неба", "никаких тел" и т. д., он останавливается лишь пред cogito ergo sum, или sum cogitans. У Декарта здесь не умозаключения[15], не силлогизм, как может показаться, а констатирование факта - наличности самосознания. Я, ипостасность, берется как единственная точка ориентирования, факелом сознания озаряющая непроглядную ночь сомнения. Рационалистическое сомнение, требующее логических доказательств тому, для чего совершенно бессильна логика с ее доказательствами, т. е. не только частным видам бытия; но и бытию вообще, преклоняет свою голову пред фактом бытия я в сознании, хотя, в сущности говоря, это бытие я само по себе не более, хотя и не менее самоочевидно, чем его определения - сказуемость и бытие. Его особенность и преимущество есть его ипостасная форма, вследствие которой оно является только подлежащим и никогда не может быть сказуемым. Впрочем, учение Декарта настолько многосмысленно и неясно, что оно представляет для нас интерес по преимуществу исторический, по силе того толчка, который он дал европейской мысли, двинувшейся более или менее решительно по руслу идеализма и имманентизма.

Однако истинным отцом философского идеализма, представляющего собою и наиболее разработанную и излюбленную философскую ересь наших дней, является, конечно. Кант. Как и Декарт, Кант исходит из скепсиса, подсказанного ему Юмом, который оказывает таким образом все время косвенное влияние на Канта, учение последнего есть анти-юмовская доктрина, и, разумеется, Кант был прав, поднимаясь в поход против этого ядовитого и бесплодного скепсиса. Его побудительным мотивом была защита прав разума, коего адвокатом против скепсиса он хотел выступить. Им владеет пафос Просвещения; то же декартовское искание твердого места в трясине сомнения, куда можно поставить уверенно ногу, руководило и Кантом. Известно, как сложно, многосмысленно и противоречиво учение Канта, почему всякое его изложение является уже вместе с тем определенным истолкованием и стилизацией. История философии восприняла и выделила в нем по преимуществу одну главную струю, именно идеализм, притом в гносеологической оправе. Для большинства читателей Канта все дело и сводится к этой оправе, для нас же важно выделить центральный нерв его философствования, хотя бы он был прикрыт и недостаточно выделен даже самим Кантом. Схематический чертеж "Критики чистого разума" будет таков. В своем стремлении очертить объективные условия познания или, что то же, формальные признаки истины Кант подвергает исследованию его формы, начиная с форм чувственного восприятия, "трансцендентальной

эстетики". Таковыми оказываются пространство и время как всеобщие формы, в которых воспринимается предмет - "явление". Следующей стадией является выявление форм не чувственных уже явлений, но логических понятий, образуемых на основании этих явлений также в определенных формах или категориях, "трансцендентальная логика", в частности "трансцендентальная аналитика", за которой следует "трансцендентальная диалектика", вскрывающая уже скелет самого разума. Кант при этом поступает таким образом. Он берет предметный мир совершенно статически, так, как он представляется наблюдателю. Делая из него логический препарат, он снимает с него формы, раскладывает их, пересматривает и затем из этих форм и материалов чувственного восприятия снова складывает и мир и разум, а то, в чем оказывается недохватка, объясняется в диалектике антиномиями. Таким образом, сначала кажется, что у Канта царит чистая предметность и совсем нет места идеализму, а тем более отвлеченной ипостасности Ich-Philosophie[16]. У Канта все делается по мерке предмета, объекта, а не субъекта, даже и самый субъект. Поэтому легко Канта в качестве гносеолога отнести к числу представителей философии сказуемости, т. е. приблизить его, с одной стороны, к Гегелю, а с другой - к позитивистам-эмпирикам, что и делают некоторые из современных неокантианцев. Мы не отрицаем, что для всего этого найдется достаточное основание. Однако если поискать онтологических корней его системы, которые и были обнажены его ближайшими продолжателями (и более всего Фихте), то их нужно видеть в моменте отвлеченной и отрешенной от своей природы ипостасности. Формы познания, сначала пространство и время, далее разные категории лежат перед Кантом в разобранном виде и угнетают своей множественностью. Кто соберет их, даст им жизнь? Очевидно, что хотя эти формы и определяют объект, но сделать это может только субъект, я, ипостась. Все эти формы суть пучок нервов этого я, его самоопределения. Им они связываются и приводятся в движение, можно сказать, что они суть я в гносеологическом его образе, гносеологический субъект - понятие, зародившееся в самых недрах кантовской философии и играющее такую роль в неокантианстве. У самого Канта это находит свое выражение в значительнейшем и, можно сказать, центральном его учении о "трансцендентальной апперцепции". "Синтез" отдельных признаков в предмет, предметность, предполагает по Канту наличность объединяющей функции *я*, которое, собственно, и есть синтезирующее начало. Оно есть, если можно так выразиться, всевидящее око, которое смотрит чрез познавательные формы и видит в них. Без этого я нет синтеза, нет предмета, нет познания. Кант употребляет величайшие усилия для того, чтобы свести это я к чисто логической функции, сделать его только гносеологическим субъектом, и в том статическом состоянии, в котором он берет познание, это еще возможно, но уже сам он изменяет себе, как только переходит в область практического разума, где я есть уже воля, "практический разум", личность. Недостающий центр в гносеологии Канта, который так остро чувствовали его продолжатели, лежит именно здесь. "Трансцендентальная апперцепция", единство я, лежит в основе всех актов познания, и одинаково имеет силу и в трансцендентальной эстетике, и в логике, и для чувственности, и для мысли. (Ср. экскурс о Канте: учение о трансцендентальной апперцепции.) Канту не удалось доказать или показать, что я может быть взято только как "единство трансцендентальной апперцепции", как логическая функция, вне отношения к онтологическому центру, хотя бы к декартовскому cogito ergo sum = sum cogitans = sum. Он путается в неясностях и противоречиях. Мысль Канта о том, что я, субъект, имеет только гносеологическое значение, безо всякого другого, им практически оставляется в "Критике практического разума" и дальнейших критиках. Для нас отнюдь и не обязательно это разделение мысли на департаменты, без перехода из одного в другой. Возникает большой и важный вопрос: выражает ли я гносеологическое, "единство трансцендентальной апперцепции", природу я, или, что то же, может ли существовать только гносеологическое я, за которое так ратует Кант? Он утверждает, что в самом содержании сознания нет ничего, что содержало бы познание об я (разумеется, если речь идет не об области внутреннего опыта, т. е. психологического я, относящегося к эмпирической действительности). Но возможно ли познание вообще, как и

отдельные его акты, вне актуальности я? Я онтологическое делает себя в познании и гносеологическим, но чрез его прозрачную пленку просвечивает бездонная глубина сущего. И если гносеология есть только прозрачная пленка, то почему же Кант не хочет видеть и в ней и за ней ничего, кроме только прозрачности?

Тем не менее в этом учении об "единстве трансцендентальной апперцепции" у Канта заключается центральное, можно сказать, озарение Канта. Кант настойчиво подчеркивает чисто логическое значение этого я и противопоставляет его в этом отношении я психологическому, познаваемому лишь на основании "явлений" и относящемуся к области только внутреннего опыта. "Должна существовать возможность того, чтобы "я мыслю" сопровождало все мои представления" (Кант. Критика чистого разума. Перевод Н. Лосского, стр. 90; 132), каковое представление "не может рассматриваться как принадлежащее к чувственности" и должно быть тожественным во всяком сознании" (ib.). Это представление вносит единство в первоначальные представления, и без этого они не были бы моими представлениями[17]. Оно есть, мы выразились бы, всеобщее, универсальное, безусловное подлежащее ко всякому содержанию сознания и ко всякому акту познания, все равно, выражается ли он от первого лица или от третьего. О суждении, в котором осуществляется познание, можно сказать: "суждение есть не что иное, как способ приводить данные знания к объективному, единству апперцепции" (103; 142), т. е. к я. "Относительное словечко *есть* в суждении имеет целью именно отличить объективное единство данных представлений от субъективного. Им обозначается отношение представлений к первоначальной апперцепции и необходимое единство их, хотя бы само суждение и было эмпирическим, следовательно, случайным, например, "тела тяжелы". Этим я не хочу сказать, что эти представления необходимо принадлежат друг к другу в эмпирическом наглядном представлении, но хочу указать, что они принадлежат друг к другу благодаря необходимому единству апперцепции в синтезе наглядных представлений, т. е. согласно принципам объективного определения всех представлений, поскольку из них может возникнуть знание, а все эти принципы вытекают из основоположения трансцендентального единства апперцепции" (103; 142). Иначе говоря, Кант приурочивает к единству сознания всякий момент объективности в познании, превращающий простую ассоциацию представлений (в данном примере тел и тяжести) в суждение. Однако эта мысль может быть истолкована не только в этом, гносеологическом, специфически кантовском и весьма спорном значении, но и в более общем смысле, что всякое содержание познания есть сказуемое к я, т. е. кроме своего частного подлежащего, предмета, гипостазированного по образу и подобию я (тела тяжелы), имеет еще и второе, общее подлежащее, неизменно первого лица, я. - Я мыслю: тела тяжелы, Я раскрываюсь, осуществляюсь в суждении "А суть В". Если не замыкаться, подобно Канту, в гносеологии (что и сам он делает лишь в пределах "Критики чистого разума", не пытаясь, впрочем, связать именно этого учения об единстве трансцендентальной апперцепции с учением остальных критик), если брать конкретное я, осуществляющее себя не только в мысли, но и в волении, и в творческом созерцании, то можно вообще сказать, что всякий жизненный акт, всякое жизненное содержание относится к "единству трансцендентальной апперцепции". Вся жизнь возглавляется я, есть сказуемое к я, и весь мир есть такое жизненное предложение, есть раскрывающееся я, его сказуемое.

И в то же время это я, как Кант указал совершенно правильно, не есть наше эмоционально-изменчивое, текучее, из опыта нами познаваемое я, психея, душа, "связка представлений", "психологический субъект", живущий в теле, телесный организм и проч. В отношении к "трансцендентальному единству апперцепции", которым обозначается это абсолютное я, я психологическое находится в одной области со всем миром явлений, по ту сторону его, есть сказуемое в такой же мере, как этот последний. Оно есть только подлежащее и никогда не сказуемое, субъект, который никогда не становится объектом. Эту своеобразную природу я как абсолютного субъекта, подлежащего, Кант весьма неточно, притом вопреки своему

обыкновению, без дальнейших пояснений и определений, выражает как "мышление": "в синтетическом первоначальном единстве апперцепции я не сознаю себя, как я являюсь себе или как я существую сам по себе, а сознаю только, что я есмь. Этот акт есть мышление, а не созерцание" (110; 157, § 25)[18]. Поэтому "я познаю себя только так, как я себе являюсь, а не так, как я есмь... Я существую как интеллигенция, которая сознает только свою способность соединения" (111; 158-159)[19]. Даже такое выражение встречается об этом я у Канта: "В сознании своего я, в чистом мышлении я есмь *само существо,* но для мышления об этом существе мне, конечно, таким путем ничего не дано" (253; 429). В то же время даже декартовское cogito ergo sum = sum cogitans Кант считает или бессодержательным тожесловием (228; 355) ("аналитическим суждением"), или же ложным заключением, как он выражается по другому поводу, "подтасовкой гипостазированного сознания".

Итак, с одной стороны, трансцендентальное единство апперцепции у Канта, *я* как логическая функция, отнюдь не есть чистый нуль, ибо в каком-то неопределимом смысле он сам принужден приписывать ему некоторое существование, да и немудрено, потому что это *я* ведь есть мировое солнце, около которого движется все мироздание нового Коперника, им скрепляются все категории, в которых он создает и утверждает мир, и с устранением этого я все пойдет кувырком и закружится в дикой пляске. А в то же время строгий закон категорий не позволяет ничего высказать, ничего познать об этом я, оно может познавать все другое (в числе этого другого и свое собственное бренное психологическое я), но только не оглядываться на самого себя, оно не может повернуть на себя головы. Это есть "простое и само по себе по содержанию совершенно пустое представление: я нельзя даже назвать понятием, так как оно есть лишь сопровождающее все понятия сознание. Посредством этого *я,* или *он,* или *оно* (вещь), которое мыслит, представляется не что иное, как трансцендентальный субъект всякой мысли - X, субъект, который познается только посредством мыслей, являющихся предикатами его, и о котором мы, отвлекшись от этих предикатов, не можем иметь ни малейшего понятия" (224; 404). Эта мысль подробно и утомительно повторяется, хотя и нисколько не проясняется, в его разборе "психологических паралогизмов", где тот же самый вопрос о трансцендентальном единстве я возбуждается по поводу учений рациональной психологии о субстанциальности души, простоте и проч. И здесь главной опорой для Канта является своеобразный агностицизм, по смыслу которого об *я* не может быть никакого акта познания, причем в первом издании, более неприкровенном. Кант прибегает иногда к совершенно странным аргументам в этом духе, например: "хотя я и находится во всяком мышлении", тем не менее "устойчивость этого субъекта мы не могли бы доказать надежными наблюдениями", "хотя мы и воспринимаем, что представление я сопутствует всякому мышлению, мы не замечаем, однако, чтобы оно было устойчивым и постоянным наглядным представлением, в котором мысли сменяются как изменчивые" (226; 350). Не то всерьез, не то иронически Кант соглашается здесь признать "постоянный логический предмет мысли" за субстанцию "в идее, а не в реальности" (ib.). Все это нагромождение недоразумений не подвигает нас в ответе на вопрос: как же действительно нужно понимать этот гносеологический рычаг, который удерживает собой все кантовское мироздание, т. е. "мир явлений"? Не нуль, но и не существует; не есть индивидуальное я, ибо решительно противопоставляется я как внутреннему опыту, имеющему свои Anschauungen[20], но не есть и сверхиндивидуальное я. Я, ибо о таковом также не идет речи. Есть ли это единственное в своем роде или только единичное я? По-видимому, нет никакого пути и способа *повторить* логическую функцию, т. е. из своего я, своим "единством трансцендентальной апперцепции", увидать ту же логическую функцию в другом сознании, ибо это будет уже Anschauung, уже "опыт". Следовательно, нет как будто преодоления гносеологического солипсизма и выхода из его splendid isolation[21]. Правда, Кант мимоходом, хоть и крайне неудачно, говорит о трансцендентальном сознании с точки зрения другого (232; 363), но делает это без всякого основания к тому, и можно сказать, что вместе с

"паралогизмами" рациональной психологии он сокрушает и гносеологическую возможность признания или познания других гносеологических субъектов, которое необходимо ему самому как критерий объективности познания. Многоипостасность гносеологического Я несовместима с моноипостасностью я как логической функции, которая вообще и недоступна идее множественности или повторения, от я к ты нет гносеологического моста, ибо психологическое касание вопроса не разрешает. Ты, т. е. другое я, иное и вместе тожественное, гносеологическая точка зрения вне меня, а вместе и внутри меня, здесь невозможно. Это, разумеется, не есть само по себе возражение, но им констатируется противоречие в учении Канта и явная недостаточность его начал.

Кант сам запутался здесь в своей собственной паутине и сделался жертвой догматического предрассудка о том, что вне "чувственности", притом узко и неверно понятой, нет познания, между тем как сам же он говорит о "мышлении" как деятельности "гносеологического я". Но если это я видит, мыслит и знает все, неужели же оно лишено возможности посмотреть и на самого себя? А что же такое, как не это сознание я чрез я же, представляют собственные рассуждения Канта, который, подобно древнему мудрецу, начавшему ходить перед опровергавшим движение, самым делом показывает познаваемость я своим учением об относительной его непознаваемости? Иначе говоря, он все же ставит проблему я и ее разрешает. Против подобного гиперкритицизма, который приводит лишь к самообману и иллюзии, сохраняет силу приглашение Гегеля броситься в воду, чтобы научиться плавать, вместо того чтобы примериваться на берегу. В самом деле, наша мысль имеет могучее и неотъемлемое орудие и для самопознания: это - рефлексия, точнее саморефлексия, которая получила такое применение у Фихте и Гегеля. Я (гносеологическое), даже будучи только "функцией" (допустим на минуту эту функцию без функционирующего), может рефлектировать само на себя, само себя может делать предметом мысли, идеации, созерцания. В том и заключается логический смысл тожесловия, которое в сущности вовсе не есть тожесловие и бессмыслица: я есть я. Второе я есть сказуемое, я становится своим собственным сказуемым. Разумеется, я (или занимающее его место всякое подлежащее) не может быть одновременно и подлежащим и сказуемым, это исключено, но и только. Но на этом основании Кант мог бы утверждать непознаваемость всякого подлежащего, т. е. всякого понятия. И в известном смысле это верно, если иметь в виду, что подлежащее вообще раскрывается только сказуемым, само же, как таковое, является для мысли трансцендентным, есть вопрос, на который сказуемое есть ответ. Содержится ли вопрос в ответе? И да, и нет, ибо ответ не был бы ответом, если бы не предполагал, не содержал в себе вопроса, но он не был бы им, если бы его только повторял. Разумеется, я, по мысли Канта, отличается от всякого подлежащего, от всякого конкретного я или предмета тем, что оно, как "трансцендентальная апперцепция", есть вообще подлежащее по преимуществу, подлежащее подлежащих, по отношению к которому всякое подлежащее есть в некотором смысле уже сказуемое, трансцендентально нечисто. Но это обозначает не его пустоту и абстрактность, присущую логической функции, но его универсальность и метафизическую, онтологическую значимость, т. е. принудительно через дверь гносеологии выводит в метафизику как область общего учения о бытии. Ведь с кантовской точки зрения каждое живое я, которое говорит о себе имярек, ощущая себя конкретною личностью, не есть еще я "трансцендентальное": я хочу, я люблю, я голоден, я думаю, я вижу и т. д. Такое я вовсе не есть еще гносеологическое я: последнее есть в нем лишь некоторая внепространственная точка, воронкой врезающаяся в непрозрачную землю психологического я, это сверх-я в я, которое в отношении к нему есть лишь его лик, сказуемое. Такое Я своей загадочностью и химеричностью составляет, разумеется, загадку для мысли, которая и стала вплотную пред Фихте, но и в самом Канте ведет к многочисленным неясностям и противоречиям, выше отмеченным. Главное в том, что Кант принужден одновременно приписать ему существование и не-существование. И это правильно в таком же смысле, в каком это может быть применено при различении феноменов от ноумена. Ноумен не имеет

бытия в мире явлений, но в то *же* время он не есть нуль, ибо ему принадлежит если не бытие, то существование, как сущему, и оно есть его феноменальное раскрытие, которое и есть *бытие,* бытие ноумена в феноменах. Таким образом, "Ding an sich" оказывается не одним только "пограничным понятием", Grenzbegriff, которое обозначает самую межу опыта, отделяет опыт от не-опыта, всецело не принадлежа ни тому, ни другому, будучи причастно обоим. Ding an sich есть сущее, которое полагает существующее и в нем имеет бытие. Про него нельзя сказать, что оно есть, но ему принадлежит бытие, оно есть истинное подлежащее всякого данного сказуемого. Этим отношением ноумена к феноменальности, этим конкретным предложением и характеризуется субстанция, и в этом смысле единым истинным ноуменом в кантовском смысле является "трансцендентальное я", т. е. ипостась. Кант не дает в "Критике чистого разума", в сущности, никакого учения о личности, и, хотя, как выясняется особенно из дальнейших критик, в частности "Критики практического разума", его учение насквозь антропологично, даже антропоморфично, он не дает здесь и никакой антропологии, а в частности и учения о личности. Он проходит, не замечая, мимо открывшегося случайно кратера, ведущего в глубь земли, мимо собственного учения о личности, однако он наталкивается на него в учении о свободе и умопостигаемом характере. Здесь оказывается, что "согласно своему умопостигаемому характеру" субъект, который эмпирически подчинен всем законам определения причинной связи, "поскольку он ноумен", от нее свободен, в нем "ничто не случается и никаких изменений", "он самостоятельно начинает свои действия в чувственном мире... Таким образом, в одном и том же действии, смотря по тому, относим ли мы его к его умопостигаемой или к его чувственной природе, соединялась бы без всякого противоречия природа и свобода, каждая в полном значении" (320-321; 569). Казалось бы, достаточно сделать еще один шаг и распространить это учение и на характеристику отношений между "трансцендентальным субъектом" познания и самим познанием, усмотреть в познании деяние субъекта, его самораскрытие. Этот шаг сделал за Канта Фихте, кантианцы же обычно держатся за трансцендентализм и тщательно устраняют учение о ноуменах. Об этом речь будет ниже, а здесь надо еще подчеркнуть, что в теоретической философии Канта, антропологии, отсутствует, в частности, и учение о личности: как уже отмечено, нет *другой* личности, каждая существует только в единственном числе. Ибо психологическое я, доступное опыту, не есть личность трансцендентальная: последняя *же,* в качестве лишь логической функции, очевидно, не может сделаться предметом опыта. Поэтому по духу теоретической философии Канта человеческие лица не суть личности, а представляют собой агрегаты свойств, "предметы", установляемые гносеологическим сознанием. Правда, временами он испытывает в них нужду и тогда без разговора примышляет их (как мы уже видели при обсуждении вопроса об я, когда внезапно появляется предположение о том, как выглядит дело для постороннего наблюдателя, стр. 251); существование другого я в качестве чужого именно гносеологического сознания оказывается нужно и при определении объективности суждения как всеобщей значимости для всякого сознания (особенно в "Пролегоменах"). Эта догматическая контрабанда у Канта открыто уже совершается в практической философии, где в центре стоит понятие личности: "Разумные существа называются личностями, потому что их природа выражает их в качестве целей для них самих, т. е. как нечто, что не может быть употреблено в качестве средства" и т. д. (Основоположение к метафизике нравов, пер. Н. Смирнова, стр. 66.) И на этой основе строится все здание "Критики практического разума". Между теоретической философией и практической у Канта существует явная несогласованность, которая остается отнюдь не преодоленной и вовсе не смягчается провозглашением примата практического разума. Учение о трансцендентальном я составляет самую суть, образует сердцевину кантовского идеализма или гносеологизма, как это раскрыто и подчеркнуто было дальнейшей историей мысли. Действительное положение вещей, однако, было затемнено тем обстоятельством, что все кантовское построение ведется по иному плану и из иного центра. На первом плане стоят гносеологические заграждения и разобранные части гносеологического аппарата, закрывающие самого летчика. Фихте и Гегель видели один из

недостатков гносеологии Канта в том, что он не дедуцировал форм познания, а распределил "рапсодию категорий" по внешним, схоластическим, иногда произвольным схемам. Эти категории относятся и к сказуемому, и к связке, вообще представляют собой формы мышления и формы познания, но они соединены органически не с сказуемым, но с подлежащим, образуют собой гносеологическое я, свою сеть набрасывающее на материю познания, на это нечто. О нем или ничего нельзя сказа[22], как это думал сам Кант, или, точнее, здесь приходится констатировать hiatus в познании, разрыв между субъектом и объектом, их взаимную разлученность, при которой каждый акт познания становится загадкой: каким образом что-нибудь вообще может улавливаться в гносеологические сети и откуда этот улов? Вопрос, за который взялся Кант, как возможно познание, т. е. именно объективное познание, стал еще загадочнее после него, чем до него, он только переместился в другое место, стал относиться к связи между формой и содержанием познания. Поэтому в результате трудов Канта возникла "гносеология", и вопросы о природе сознания, с одной стороны, и о "предмете познания" - с другой, не сходят с очереди именно в кантианском направлении. Вопрос о "гносеологическом сознании" рассматривается чаще всего в плоскости имманентизма, т. е. в том смысле, что всякое содержание познания является имманентным субъекту. Πρῶτον ψεῦδος философии Канта, а вместе с тем и основной ее особенностью является ее отвлеченный субъективизм или эгоцентризм. Он расторгает насильственно (разумеется, только в абстракции) живое единство субстанции, нераздельность субъекта и объекта как подлежащего и сказуемого, ноумена и феномена, и оказываются несоединенными и даже несоединимыми на одной стороне субъект с оторвавшимися от реального опыта формами и категориями, в которые будто бы вкладывается чуждый им материал "Empfindung[23], affizierende Dinge, а с другой - этот материал, бесформенный и нелепый, недомыслимый, доступный разве только для "незаконнорожденного суждения" (Платон). Как восстановить эту порванную связь? и как понять самое знание и сознание при этой трещине в опыте, в которую проваливается нога при всяком шаге мысли? И что же познается, наконец, что такое предмет познания? У читателя, знакомого с новейшей кантианской литературой, встают в памяти основные ее направления и разные ответы на роковой вопрос о предмете познания. Делаются отчаянные попытки вырваться из заколдованного круга солипсизма, в то же время в нем оставаясь, спасти и утвердить "предмет познания", оставаясь на почве гносеологического субъективизма. Метафизический диагноз всего этого характерного заболевания гносеологизмом один: отрыв ипостаси от сущности, субъекта от объекта. Гносеологическое же его выражение оказывается многообразно и притом ведет к неожиданностям. С одной стороны, разумеется, идут споры об урегулировании гносеологического субъекта со стороны его содержания, т. е. категорий и познавательных форм, "чистой логики" и "чистого сознания", a priori познания. С другой стороны, делаются попытки определить самый "предмет познания", его a posteriori. При этом оказывается возможным чистый и последовательный имманентизм, который неизбежно вырождается в субъективный панлогизм: esse = percipi. Мир и предмет познания неизбежно при этом превращается в облака грез, между которыми тщетно ищется твердая почва объективности, с отчаянными усилиями преодолеть солипсизм (Шуппе и его школа). Но наряду с этим делаются отчаянные попытки преодолеть всякую "данность" и растворить предмет в логическую категорию, в познании оставить только a priori, выбросив affizierende Dinge во "тьму кромешнюю" психологизма, чтобы, конечно, фактически все время питаться ими. Это делает Коген, который хочет победить мир, "предмет познания" представив делом самого же "чистого", "научного познания". Поэтому для такого неокантианства (у Когена) решающим и вместе роковым вопросом является выведение первоэлементов мысли, соответствующих ощущениям и как бы толчкам от вещей в себе в учении Канта. Всякими хитроумными способами, с привлечением математического понятия бесконечно малых здесь совершается сглаживание и возможное уничтожение различия между ...Божиим миром и нулем (что пытается делать вообще эволюционизм). "Reiner Ursprung" в "Чистой логике" Когена представляет собою образчик такой софистической диалектики, в целях размыть и совершенно

растворить иррациональную "данность" и насквозь рационализировать, априоризировать, т. е. в конце концов субъективировать действительность.

Другим путем к достижению той же самой цели - сделать субъект безобъектным и тем доставить торжество "идеализму" - направилось фрейбургское течение, Виндельбанд - Риккерт, которые точку опоры ищут не в панкатегоризме и панметодизме, но в использовании *связки.* Субъективно, точнее субъектно, как волеопределение субъекта, истолковывается связка: она вместо изъявительного берется в повелительном наклонении, превращается в долженствование, и акту самораскрытия субстанции, закрепляющемуся в связке, приписывается телеология, примышляется ценность - Wert, и "предметом познания" оказывается абсолютное долженствование. При этом, конечно, все эмпирическое существование мира понимается лишь как материал для упражнения в долженствовании. Здесь повторяется идея "практического" сознания, которому принадлежит примат над теоретическим, в учении Фихте, однако без смелости и принципиальной значительности последнего. Берется одна его слабейшая сторона, без его учения метафизического. Превратить мир в бесплодное и неутолимое долженствование познания, но при этом оставить его же в качестве всегда к услугам находящегося эмпирического материала - скучная и бесплодная идея, которая представляет больший интерес как один из исходов кантианства, характерный его тупик, нежели сама по себе.

Кантовский идеализм в крайне решительной форме поддерживается Шопенгауэром, который самым глубоким учением у Канта почитает именно различение феноменальности мира и вещей в себе. Последние у Шопенгауэра, как известно, заполняются алогической, слепой и бессознательной, безыпостасной волей, но для этого весь мир надо истолковать как "представление" грезящего сознания. Насколько химерично первое учение, настолько же заслуживает признания та решительность и ясность, которую вносит Шопенгауэр в учение о "мире как представлении". Шопенгауэр близко подходит к истине в учении о субъекте как подлежащем всякого сказуемого, каковое (подлежащее) поэтому само не входит в рамки опыта, ему трансцендентно, и, однако же, имманентно созерцает опыт. "То, что все познает и никем не познается, это - субъект. Он, следовательно, носитель мира, общее и всегда предполагаемое условие явлений, всякого объекта: ибо только для субъекта существует все, что существует. Таким субъектом каждый находит самого себя, но лишь поскольку он познает, а не поскольку он объект познания. Однако объектом является уже его тело, которое поэтому само с такой точки зрения мы называем представлением... Субъект же, познающее, никогда не познаваемое, не находится в этих формах: напротив, он сам уже всегда предполагается ими, и, таким образом, ему не надлежит ни множественность, ни ее противоположность - единство. Мы его никогда не познаем; между тем как он именно то, что познает, где только есть познание"[24]. В частности, спор о реальности внешнего мира Шопенгауэр считает в этом смысле недоразумением, поскольку между субъектом и объектом не имеется причинного взаимодействия, существующего только в мире объектов (ib., I, 5, стр. 14-15). Однако в общем это правильное и точное различение не приводит у Шопенгауэра к ценным результатам в учении об ипостасности, ибо совершенно тонет в бессмысленном, точнее, даже противосмысленном учении о первоосновной воле, порождающей все индивидуальные фокусы и их по миновании надобности при первой возможности погашающей. Вообще при всей талантливости и художественных достоинствах произведение Шопенгауэра носит в целом слишком явную печать болезненности и мизантропии, а вместе и противоречивости, потому что, начав в одном направлении, субъективно-идеалистическом, он резко переходит к философии тожества, каковой является учение о воле.

Истинным царем в области идеалистического субъективизма является, несомненно, И. Г. Фихте, именно в первый период его философствования (приблизительно до 1800 г.: сюда

относятся оба введения в Наукоучение, "О понятии Наукоучения", "Основы общего Наукоучения" и "Очерк особенностей Наукоучения"). Учение Фихте в интересующем нас отношении подробно излагается в специальном экскурсе, здесь будут даны только краткие указания относительно его общего смысла. Учение Фихте, развитое в его наукоучении, есть явление в истории философии в своем роде единственное. Это есть наиболее радикальная, не останавливающаяся перед абсурдностью попытка продумать до конца философию чистой и отвлеченной ипостасности. Это тоже философия тожества, но навыворот: обычно философия тожества понимает субстанцию как природу (φύσις), сказуемое, объект, он или оно, из которого затем так или иначе возникает субъект и вообще весь мир сознания. У Фихте же такое значение единой субстанции получает Я, которое полагает своею силою и для своих нужд не-Я. Это есть философия тожества абсолютной ясности, субъектности, из которой должно быть "выведено" все мироздание, и в этих бесплодных усилиях насильственных дедукций истощается Фихте на всем протяжении названных трактатов (сюда же относится молодое и талантливое изложение фихтеанства в этюде юного Шеллинга об Ich-Philosophie).

Принципиальное значение системы Фихте колоссально, и философский эксперимент, который представляет собой эта маниакальная в своей принципиальной однобокости система, незаменим. Смысл его в том, что должны быть нащупаны и исследованы мыслью границы Я для того, чтобы постичь его истинную природу, и для этого надо их реально нарушить и перейти, произвести своего рода философскую вивисекцию, каковою и является система Фихте. Пред Фихте во всей ослепительной яркости и непререкаемости предстала истина о неустранимости Я из всего сущего, и притом не в том ложном и оклеветанном смысле, как это сделано Шопенгауэром в учении о "мире как представлении", где субъект оказывался в конце концов лишь временным и иллюзорным центром, одним из рефлексов слепой и раскапризничавшейся воли. Нет, Фихте постиг субстанциальную природу Я, его нерастворимость и неустранимость. Я есть самое близкое, достоверное, первое. Все должно быть понято в Я и через Я, быть истолковано в терминах яйности, такова задача. Я, подлежащее, субъект, должно из себя, как паук паутину, выткать мир, породить сказуемое, положить бытие. Никогда, ни раньше, ни позже, не было сделано попытки так посчитаться с Я, явить и измерить его силу. Фихте стоит здесь на плечах Канта и договаривает до конца, а чрез то и выявляет, истолковывает истинный смысл кантовского учения или, по крайней мере, один из основных мотивов этого нестройного и многомотивного построения. Фихтевская система есть не что иное, как развитие кантовского учения о "трансцендентальном единстве апперцепции" или о гносеологическом Я. У Канта это учение появляется как бы против его воли, как вывод из учения о формах познания, как недостающая связка для категорий; не из Я выводится категория, наоборот, категории предполагают для себя необходимость Я как единства категорий. Напротив, у Фихте сразу же Я ставится во главу и из него выводятся все категории, так же как и формы чувственного восприятия, пространство и время. Показать природу Я как логического центра, средоточия гносеологических форм, явить гносеологический идеализм в его силе и славе есть первая и элементарная задача Ich-Philosophie. И хотя сам Кант, как известно, морщился от рвения своего истолкователя, но исторически это несомненно так, именно, верно то, что Фихте явил истину о Канте.

Но еще гораздо значительнее замысел Фихте в направлении не гносеологическом, а метафизическом. Фихте приписывает Я, ипостаси, значение не только гносеологического субъекта (что делают с назойливостью все неокантианцы), но и метафизической субстанции, причем ипостасности приписывается вся ее полнота, субстанция прямо приравнивается ипостасности, и в этом метафизическом дерзновении и заключается самая парадоксальная, но и самая интересная черта учения Фихте. Все под категорией яйности, все есть Я, и Я есть все, и нет ничего вне Я, за пределами Я, что было бы не-Я, ему трансцендентно. Таков метафизический постулат теории Фихте и основное его задание. Здесь Фихте нащупывает

проблему неимоверной важности: о роли ипостаси в субстанции, о связи Я с тем, что не есть Я. Эта связь представляет собой нечто таинственное и неисследимое, в этом есть тайна субстанции, т. е. нечто такое, что нужно принимать и можно постигать в ее раскрытии, но нельзя постигнуть умом и нельзя дедуцировать, ни Я из природы, ни природу из Я. Обычно философия тожества идет первым путем, Фихте же - и в этом он не имеет себе ни равных, ни подражателей (да, впрочем, и сам он недолго удержался на высоте своей собственной философии и скоро сошел с нее на стезю популярного философского проповедничества) - пошел в своем Наукоучении вторым путем: попытался все выводить из Я, во всем видеть только состояние или положение Я. Как и где смыкается Я с тем, что не есть Я, подлежащее со сказуемым? Можно ли все обнять категорией ясности? Фихте попытался, и ответом явилось его Наукоучение. Известно, как делается эта дедукция: в Я абсолютном и, очевидно, едином, играющем роль спинозовской субстанции или, если угодно, даже плотиновского Единого, возникает антитеза Я и не-Я, как зеркало для Я (все логические фокусы дедукции не имеют принципиального значения и, в сущности, неинтересны, как лишь вспомогательные средства). Большое, абсолютное Я играет при этом роль трансцендентного, самотожественного начала, в котором нет ни Я, ни не-Я, взятых в их взаимном сопряжении и нераздельности. Абсолютное Я есть субстанция, как она существует до возникновения Я и не-Я, ипостаси и природы. Поэтому является одной из очевидных и многочисленных двусмысленностей и неясностей у Фихте то, что он, исходя из трансцендентального Я, превращает его в Я абсолютное, которое затем разменивает на Я эмпирическое, неизменно связанное с не-Я. В сущности, между Я и я не больше близости и сходства, чем между спинозовской субстанцией и самосознанием ее модуса, отдельной человеческой личности, или между плотиновским Единым и самосознанием отдельной человеческой души в этом мире. Никакой "дедукции" по существу здесь нет и быть не может. Но Фихте изо всех сил дедуцирует и рядом посредствующих звеньев вытягивает цепь, соединяющую центр с периферией. Однако оказывается, что цепь эту не к чему прикрепить, потому что, сколько бы мы ни удлиняли ее, ее все-таки не удается закончить, остается "толчок" в Я, äussere Anstoss, который не может быть объяснен, а только констатирован. Для объяснения "толчка" оказывается необходимо примышление наряду с теоретическим Я практического Я, которое нуждается в "границе" и "препятствии" в своем постоянном движении. Практическое Я оказывается уже абсолютным долженствованием, и к этой бессильной и неутолимой жажде, этому червю неусыпающему, или вечно вращающемуся раскаленному колесу долженствования, и приводится люциферический замысел - построить мир по собственному образу и подобию, в отрыве от своей собственной природы, из одной голой, отвлеченной ипостасности. Фихте строит, разумеется, не мир, но отвлеченную, яйную схему мира, его трансцендентальную форму, - самое большее. И "практические упражнения", семинарий практического разума, к которому сводится такое строительство, ничего не прибавляет, потому что и здесь нужно лишь препятствие или граница вообще, но не делается ни одного шага в направлении к конкретности мира, к презренной, но все-таки необходимой и - увы! - милой нам "чувственности". Мира нет, ибо это не есть еще даже и схема мира. И фихтевское Я, и большое и малое, как ни тужатся, не могут породить из себя ни одной настоящей мухи и живого таракана, ни одной травки или хотя бы чертополоха. Пусто и мертво в пустыне люциферического отъединения. Бесприродность, т. е. пустота, - таков результат фихтевского предприятия, и естественно, даже неизбежно, в качестве антитезиса к этому тезису появляется натурфилософия, которая от Шеллинга до Гегеля старается, наоборот, вывести Я из не-Я, предприятие столь же безнадежное, как и предприятие Фихте.

Но еще одной особенностью философии отвлеченной ипостасности является то, что она обречена на роковой *солипсизм.* Мы уже указали, что понятие абсолютного Я колеблется между конкретным, эмпирическим множественным я и Я единым, которое есть уже не человеческое, но божественное Я, так что положение в нем я и не-я, изначальная "дедукция" не-я, есть, собственно говоря, акт сотворения мира. Однако очевидно, что сотворение мира

отнюдь не есть "дедукция" мира и даже нечто ей совершенно противоположное. Отвлекаясь от этих дву- и многосмысленностей, остановимся лишь на том, что с точки зрения Я, уже не абсолютного, но положившего не-я, не может быть усмотрено чужого Я, для этого нет ни средств "дедукции", ни гносеологического органа. Я неизбежно остается в единственном числе, чужое Я есть для него, если только вообще есть, только не-я, и никакая "интроекция", вложение в некоторые поры не-я подобия своего Я, совершенно не дана. Иначе говоря, Фихте еще кой-как может постулировать не-я как свое сказуемое, но постулировать другое Я, или *ты* со-подлежащее, он не умеет, точнее, эта задача даже ни разу не встала перед ним, а между тем оградить себя с этой наиболее опасной и наименее защищенной стороны он не пытается. Кант в теоретической своей философии находится, несомненно, не в лучшем положении, чем Фихте, ибо из гносеологического Я, пучка категорий и схем или "единства трансцендентальной апперцепции", также нет перехода к "единству трансцендентальной апперцепции" № 2, 3, 4 и т. д., к *ты* или *вы*. Но он расправляется с затруднением чрез постулат практической философии, - каковое решение теоретически, разумеется, никуда не годится, да, кроме того, принятое всерьез, должно необходимо повести к пересмотру и перестройке всей теории. (В самом деле: как выглядело бы учение Канта, если бы практическая философия занимала бы в ней исходную позицию, в соответствии "примату" практического разума и действительно влияла бы своими учениями на основные предпосылки системы?) Для Фихте же, который много и охотно декламирует о "человеческом достоинстве", нет человека, нет ты, просто нет ничего. Я, отвлеченная ипостась, в своем люциферическом экстазе способна породить лишь свою собственную тень, не-я, и царствовать в этом царстве теней, метафизическом шеоле.

Философия Фихте есть учение не только отвлеченной ипостасности, субъекта без объекта, но и моно-ипостасности. Субстанция определяется у него под единым и единственным ликом - всепорождающего субъекта, который, правда, ничего не может рождать, а способен только "полагать" - однако из себя полагает все. Нетрудно увидать в этой искаженной философской транскрипции образ *первой* ипостаси, Отца, которая, однако, будучи взята в отрыве от других ипостасей и от божественной плеромы - Софии, не является отцом, будучи без сына, творцом, оставаясь без творения, хотя именно на это притязает. Выведение из *я* не только не-я, но и всех категорий и форм сознания, вообще всего идеального (трансцендентального) образа мира есть, вне сомнения, попытка рождения Слова, изведения из глубин Я, из первой ипостаси, божественного Логоса. Однако, так как при этом изведении из Я логическим путем "дедуцирования" может быть выведена только трансцендентальная схема мира, совершенно пустая, лишенная красок и содержания, то такая моноипостасная философия фактически обречена на акосмизм, хотя и пытается с ним бороться. Но трансцендентальная схема есть сама по себе лишь возможность мира, а не самый мир, которого так и не удается дедуцировать Фихте. Но именно поэтому в его философеме совершенно не находится места для третьей ипостаси, животворящего Духа, исполняющего жизни и дающего чувственную конкретность идеям мира как его возможностям. До третьей ипостаси не докатывается волна его мысли, изнемогает ее размах. И жалким суррогатом животворящего Духа в его построении оказывается "практический разум", который устраивает своего рода бег на месте в погоне за недостижимым, для того чтобы обеспечено было дело для теоретического разума, и слово "разум" объединяет мнимым своим единством обе области - теоретическую и практическую, мирополагающую и мирозиждительную.

На языке христианской ересеологии учение Фихте представляет собой, несомненно, разновидность унитаризма савеллианского типа. Учению Фихте принадлежит эта, если угодно, честь - быть ярким и решительным выражением философской ереси, и в этом смысле, по своей религиозно-метафизической четкости, оно стоит *выше* кантовского учения, которое оно до конца и договаривает. Источником этой ереси, как и всех ересей, является рационализм,

неподчинение разума тайне, которая философскую транскрипцию получает лишь в антиномии, разрывающей ткань единой, монистической философии. У Фихте монизм этот выражается в его универсальном "дедуцировании", но прежде всего и существеннее всего - в дедуцировании *не-я* из Я, между тем как ни подлежащее из сказуемого, ни сказуемое из подлежащего, ни *не-я* из Я, ни Я из *не-я* не может быть дедуцировано, здесь нет логического моста, ибо здесь не дедукция, но рождение, не развертывание единого, но раскрытие одного в другом и через другое. Здесь трагедия рационалистической философии, которая в своей дедукции обрекается на ересь. Достоинство философской системы, как ереси, выявляющей одну из возможностей, которые имманентно заложены в "автономном" разуме, есть чистота, точность и решительность в прохождении своего пути, выявлении своего мотива. Подобно тому как, по Канту, в "чистом" разуме заложены уже в самой его структуре антиномии и трансцендентальные иллюзии, самообманы, оказывающиеся одновременно и его идеями и идеалами, так же точно "критика философского (т. е. метафизического) разума" способна раскрыть закономерность ересей, иллюзий и апорий. В них неизбежно впадает разум, если он не хочет оставаться на острие антиномии, к которой приводит содержание догмата веры и метафизическое самосознание самого разума. Шар, помещающийся на вершине конической формы, если только примет движение из этой точки, тем самым изберет себе определенное направление и, приняв уклон, неизбежно пройдет его до предельной точки, докатится до конца. Он может, если только может, вовсе не двигаться, возвышаясь над всеми "направлениями". Однако он выходит именно из этой единственной точки, которая хотя сама и не лежит ни на одном из этих путей, но вместе с тем принадлежит каждому из них, как исходная, все их в себе соединяет, сама не занимая никакого логического пространства. Шар идет дальше в избранном направлении уже определенным путем и не может остановиться, не пройдя всего своего пути. Остановка на полпути, в нерешительности, здесь, как и в других случаях, есть грех сугубый, из которого нет возврата, ибо нет настоящего покаяния. Философствование есть трагедия разума, которая имеет свой катарсис. Можно не отдаваться страстям, но если уж суждено впасть в их роковую власть, то страсти выше страстишек и безумие выше рассудительности. "Подобает быти и ересям между вами, да откроются искуснейшие" (ап. Павел). И философские апории должны быть изведаны до глубины, трагедия разума изжита честно и неумолимо, и в этом именно лежит печать страдальческого величия в философствовании. Неустрашимость и безумие, самораспятие на кресте парадокса, абсурдность перед лицом не только здравого смысла, но и непредубежденного философствования, дионисическое исступление, хлыстовщина мысли - таковы черты этого трагического философствования. Оно может воплощаться при различии темпераментов в разных формах, от истерики Ницше до гранитной невозмутимости Гегеля, но такова его природа. И печать такого величия лежит и на творении Фихте, не убоявшегося абсурда и дикости, не остановившегося перед тем, чтобы великий Божий мир превратить в издание "карманного формата" с титулом "не-я". Было много идеалистических систем и раньше, и после него, но все их превосходит учение Фихте в чистоте и резкости своего метафизического мотива, он есть раскрытие правды об идеализме, именно он может сказать о себе: идеализм - это я, мое учение, и иным оно быть не должно. Идеалистическая ересь явлена до конца и вполне, и фихтеанство есть неизгладимая грань истории мысли в диалектике разума, неустранимый акт в трагедии философии.

В. Системы панлогистические

Панлогизм обычно без дальних разговоров относится к системам идеализма вообще и рассматривается как вид его. Фихте *и* Гегель, таково обычное понимание. Напротив, на самом деле между ними существует полная противоположность, которая лишь затемняется ничего не значащим здесь общим термином: идеализм. До сих пор мы имели дело с философией отвлеченной ипостасности, для которой существует только субъект, Я. Но ведь не менее

соблазнительно и не менее возможно в философствовании исходить из объекта, ориентироваться только на нем. Причем его можно брать двояко: или как известное содержание, смысл, слово, идею, - сказуемое в точном смысле, или как бытие, res, которая утверждается в связке. Обе стороны эти, идеальная и реальная, объединяются в Я. Я есть точка, не имеющая протяжения и определения, оно вне бытия и сверх бытия. Напротив, сказуемое, объект, непременно имеет содержание, а тем вводит в область бытия. Идеальное это содержание есть "мир как представление", совокупность идей, организм идей. Эти идеи, умный мир, умопостигаемую, вечно сущую область чистого бытия, и рассматривает панлогизм как субстанцию: для него не только *в начале* было слово, - логос, но и *началом* было слово, и ВСЕ не только ТЕМ было, но и из того возникает, таков основной тезис панлогизма, главная его мысль.

Родоначальником философии отвлеченной сказуемости можно в известном смысле считать Платона за его учение об идеях. Для учения Платона об идеях, несомненно, характерна общая безыпостасность, отсутствие интереса к проблеме личности, а потому и самого учения о личности. Он вперяет свой взор в умное место, τόπος νοητός, где живут "матери" сущего, вечные, божественные идеи, их он хочет узреть и услыхать, их предвечное рождение и естественное противоборство закрепить в своей диалектике. При этом ему является не чуждой задача обнажить и логические основы этого противоборства, диалектики идей, почему он от науки идей переходит к "Науке логики" (в гегелевском смысле), именно в таких диалогах, как "Парменид", "Софист", "Филеб" и части некоторых других. Момент ипостасности либо вовсе отсутствует у Платона, либо относится к области относительного, бывания, становления, смешения подлинного бытия - идей с неподлинным, материальным миром. Однако учение Платона в этом отношении отнюдь не имеет воинствующего, антиипостасного характера, оно скорее беспомощно и наивно в отношении вопроса о личности, как это свойственно и вообще всей античности. Благодаря этому учение Платона об идеях не имеет законченного и самостоятельного метафизического характера, оно может войти и в христианское богословие в качестве учения о Софии и софийности мира (ср. мой "Свет Невечерний") и вовсе не должно быть непременно истолковано как панлогизм, хотя, разумеется, "Германский Платон" Гегель (который на самом деле вовсе не похож на своего мнимого предшественника) вместе с многими соотечественниками понимает учение Платона именно так (подобно тому, как в новейшее время когенианцы Наторп и Гартман пытались сделать из Платона предшественников Когена). Если же не считать, по указанным основаниям, в числе панлогистов Платона, то сразу надо перейти к Гегелю, который является в своем роде единственным радикальным панлогистом. Философия Гегеля, подобно философии Фихте, представляет собой классическое и совершенно законченное учение воинствующего панлогизма, чистой сказуемости, мыслящего само себя мышления. Это - геркулесовы столбы философического дерзновения, до которых может достигнуть упоенная и опьяненная своею силою мысль, это - экстаз мысли и вместе с тем человекобожеское исступление, идеалистическая "хлыстовщина". Подобно тому, как Фихте в люциферическом безумии свое малое я имел дерзновение написать с большой буквы и тем искру Божества приравнять самому Пламени, тварное я слить и отожествить с абсолютным, чтобы сделать это свое мнимое абсолютное Я творцом мира, а вместе и самого Я в его тварном человеческом образе, так же и Гегель, стоя на противоположном полюсе, пребывая не в субъекте, подлежащем, но в сказуемом, подъял тот же труд, - из чистой мысли, из абсолютного сказуемого, вывести и положить все: и субъект, т. е. Я, и мир или природу. Если для Фихте субстанция есть Я, только Я, то для Гегеля она есть самопорождающаяся мысль. Очевидно все принципиальное значение и важность подобной попытки. Однако, делая ее более подробную характеристику в особом экскурсе, здесь остановимся только на самых важных для нас и принципиально интересных чертах. По мысли Гегеля, не субъект, или Я, полагает из себя *не-я*, а вместе и мысль о Я и *не-я*, т. е. мышление вообще, но это последнее само полагает собою Я, становится субъектным

или даже субъектом в известный момент своей диалектической зрелости. Но начинает оно, исходит не из субъектности, а потому и не из объектности, но из безразличного, само себя мыслящего мышления, которое в своем диалектическом самораскрытии становится понятием, а затем уже понятием понятия или субъектом. "Понятие, поскольку оно достигло такого осуществления, которое само свободно, есть не что иное, как я, или чистое самосознание" (Наука логики, III, 6-7)[25].

Само собою разумеется, что о природе я мы находим лишь беглые и недостаточные суждения. Для него Я существует как понятие, всеобщность, которая, по его мнению, всегда и выражается словом, всяким словом, следовательно и словом Я. Особая природа местоимения как указательного мистического жеста, именно индивидуального (а соответственно таковая же природа всякого имени существительного) для Гегеля не существует. Одним из главных аргументов, ведущих к панлогизму уже в "Феноменологии духа", является эта неверная и односторонняя ссылка на природу слова как всеобщего и только всеобщего, и под этим же углом зрения Гегель рассматривает и Я, только как общее понятие[26].

Всякое *здесь* и *это* суть, хотя и непосредственное, но schlechthin allgemeines, нечто логическое, об этом заботится уже die göttliche Natur der Sprache (которая, к слову сказать, поэтому заслуживала бы гораздо более пристального внимания и сосредоточенного рассмотрения, нежели это в действительности имеется у Гегеля). Подобным же образом и Я, когда оно высказано, есть "всякое Я", "всеобщее в отвлеченном и свободном существовании. Я есть, следовательно, мышление как субъект". "Я есть чистая мысль". И поскольку мышление отличает человека от животного, постольку же чистое Я составляет принадлежность только человека[27].

Естественно, что Гегель с небрежностью и предубеждением проходит мимо проблемы суждения[28].

Замысел системы Гегеля тот, чтобы показать, как мысль, начиная с самых простых, бедных и отвлеченных определений, в своем диалектическом росте становясь сама собой, восходя в силу, делается в конце концов всеобъемлющим понятием, а вместе с тем и понятием понятия или субъектом, становится живой идеей, духом, так что панлогизм изливается в спиритуализм. Таким образом, здесь есть полная антитеза Фихте: у последнего субъект в полной силе и славе своей порождает объект со всеми его категориями; здесь же - если не объект, то сказуемое, т. е. мысль, взятая притом не в конкретном своем наполнении, но в логических схемах, категориях, обнаруживает себя и как субъект. Можно наперед сказать, что это выведение невыводимого осуществимо только рядом натяжек и софизмов, но, вдобавок к этому, у Гегеля оно в сущности даже вовсе не производится, а прямо возвещается в III части "Науки логики", соответственно ее плану, по которому эта часть должна содержать в себе "субъективную" логику, и, следовательно, нужен субъект. Заявить вполне неожиданно и догматически, что "понятие, поскольку оно достигло такого осуществления, которое само свободно, есть не что иное как Я или чистое самосознание", или что "я есть чистое понятие как таковое, которое как понятие достигло существования" (Н. Л. III, 6), это не значит же дедуцировать Я, хотя эта общая задача - показать мышление не только как содержание, но и как субъект - поставлена как общая задача для всего философского дела Гегеля еще в предисловии к "Феноменологии духа".

Переход от мысли к субъекту, от сказуемого к подлежащему, или, что то же, от панлогического схематизма к спиритуализму, есть и самое трудное, и самое неосуществимое в замысле Гегеля. Из *не-я,* или по крайней мере *вне-я,*положить Я осуществимо гораздо менее, чем обратное предприятие Фихте: из Я вывести *не-я.* Ибо в известном смысле мир, или

сказуемое, есть, действительно, *не-я,* насколько он определим в категориях яйности, и Я на самом деле является таким исходным пунктом (первой ипостасью в триедином образе субстанции). Но это движение необратимо: если из Я можно совершить скачок (отнюдь не переход) в *не-я,* то из *вне-я,* в котором ранее не было даже положено хотя бы *не-я,* нет никакого пути к Я, - предприятие Гегеля есть настоящий онтологический абсурд, который свидетельствует, как слабо он пережил философские открытия Фихте (следы внимания к проблеме Фихте у Гегеля почти отсутствуют). Разумеется, фактически и невозможно никакое *вне-я,* которое не было бы вместе с тем и *не-я,* т. е. не таило бы в себе Я, причем последнее в свое время и обнаруживается на своем месте. Иначе говоря, не существует того мышления, сказуемого без подлежащего, которое захотел показать Гегель, и здесь поистине применимо выражение: гони природу-субъекта в дверь, она влетит в окно, и Гегель, начиная панлогизмом, кончает спиритуализмом, т. е. или и на самом деле его система с самого начала должна быть понята как постепенно развивающийся спиритуализм, или же этот последний означает неизбежный крах панлогизма и знаменует собой совершенно новое учение. В действительности во всем мировоззрении Гегеля причудливо соединяются и борются все время две системы: идеалистический панлогизм и монистический спиритуализм, почему и представляется возможным понимать его и в последнем смысле (Кэрд). Тем не менее именно к панлогизму относятся самые оригинальные, значительные и интересные произведения Гегеля, т. е. прежде всего "Наука логики", затем "Феноменология" и "Энциклопедия-логика", все же остальные его произведения имеют в такой мере спиритуалистический характер, что совершенно не нуждаются для своего понимания в панлогизме и не предполагают названных произведений (внешней реминисценцией остается внешне же взятая триада, фактически превращенная в особый тип эволюции). (Посему оказался возможным и такой тип гегельянствующего эволюционизма, как марксизм.) Однако в этом сближении и даже отожествлении панлогизма и панспиритуализма и направляются главные усилия Гегеля, - от схемы перейти к конкретности, от отвлеченности к реальности. Задача эта ему, конечно, удаться не могла, как невозможная, точнее, просто неверная. Как бы ни были глубоки отдельные анализы "Логики" и ослепительно блестящи некоторые ходы диалектики, как бы ни было изумительно трудолюбие и настойчивость в преодолении трудностей, в сооружении системы из чугуна и гранита, все-таки замысел абсолютной философии не удался, потому что иначе его система была бы на самом деле системой мира, а разум ее разумом божественным, и разумность всего действительного стала бы прозрачна для мысли. Гегель имел две основные и главные неудачи: одна - невыводимость субъекта из предиката, а другая, не меньшая - невыводимость бытия, реальности, из мысли, точнее из мыслимости, одной отвлеченной возможности. Последнее есть вопрос о природе; Известно, что для того, чтобы получить реальность, мир, природу, Гегель, зажмурившись и закрыв уши, чтобы забыть все, им доселе изложенное, возвещает "инобытие" понятия, которое "отпускает" из себя природу не менее иррационально и непостижимо, как полагает мир своим капризом шопенгауэровская воля[29].

Этот иррациональный провал дает понятию дальнейшую возможность (в философии природы и истории) преодолевать эту иррациональность, которая, однако, имеет неоценимое качество реальности. Система получает смысл совершенно спиритуалистический, вместо идеи и понятия явно становится "дух", субстанция, и философия Гегеля превращается в метафизический эволюционизм. "Инобытие" идеи, т. е. реальность, является трамплином для духа, той косной массой, которую преодолевая, он обнаруживает свою собственную природу и силу. К сожалению, это "инобытие" не только не обосновано в гегелевском панлогизме, но и не допускает никакого диалектического обоснования. Ибо, конечно, внешняя стилизация под диалектическое "противоречие" того, что ничего общего с диалектикой не имеет, именно что идея в полном своем развитии и самосознании отпускает себя в природу, в темноту и бессмысленность "инобытия", не убедительна и представляет из себя petitio principii[30]. Столь же неубедительно и превращение безликой, безыпостасной идеи в субъект, которое

совершается голым и неожиданным заявлением, что "свободное субъективное понятие есть не только душа (!!!), но и обладает личностью", есть "лицо, непроницаемая, неделимая субъективность". Такого рода скачки мысли, логические провалы, hiatus'ы останутся навсегда в истории примером не только логического произвола, но и философского отчаяния, бегства из сетей своей собственной системы. И действительно, положение Гегеля при основном задании его философствования остается логически совершенно безысходно. Изначальным своим замыслом - воинствующего и отвлеченного панлогизма - он заключил себя в безвоздушном подземелье, где, правда, находятся виденные Фаустом "матери", но куда не достигает ни звук, ни свет, и ему, одинаково отлученному и от ипостаси, и от реальности, оставалось лишь судорожным движением сломать дверь этого склепа, что он и делает. Без этого ему пришлось бы только поставить точку в конце своей "Логики" и опочить от дел своих, между тем как он предпринимает еще философское путешествие по всему космосу и возвещает de omnius rebus scibulibus atque quibusdam aliis[31].

Философское предприятие Гегеля имеет значение такое же, как и Фихте, представляет собой головокружительной смелости и неимоверной силы философский эксперимент, который кончается неизбежной трагической неудачей. При всей кичливости Гегеля своей диалектикой, не боящейся противоречий и бросающей вызов рассудочности, система Гегеля есть рационализм в предельной напряженности. Невинными и вовсе не страшными противоречиями она развивается от исходных антиномий, непреодолимых разумом, и хочет все объяснить и все дедуцировать, сведя триединство субстанции: ипостась, слово-идею и реальность-бытие к простому рациональному единству, и на этом терпит крушение. В богословских терминах можно сказать, что учение Гегеля есть, так же как и Фихте, моноипостасная система, причем разница между ними в том, что у Фихте этой единой и единственной ипостасью является первая, лицо, субъект, подлежащее. Я, у Гегеля же вторая. Логос, идея, понятие, и положение Гегеля гораздо труднее и безысходнее, чем даже Фихте. Ибо первая ипостась есть начало, из нее, действительно, исходит движение, хотя ею и не ограничивается. Напротив, превращение второй ипостаси в единственную, а стало быть, и первую, из которой начинается движение к двум остальным моментам субстанциального отношения, сопровождается уродливостями и затруднениями совершенно особыми. Здесь мы имеем, по выражению самого Гегеля, тот случай, когда кто-либо в виде развлечения вздумал бы прогуляться на голове, и все предметы оказались бы в извращенном и опрокинутом виде. Ибо перейти от идеи к ипостаси (от логики "объективной" к "субъективной"), от феноменального обнаружения к ноуменальному первоисточнику, от сказуемого к подлежащему просто нельзя, такого пути нет, как нельзя второе сделать первым. Для Фихте, как мы отметили выше, такой путь был: он был неправ в своем моноипостасном "дедуцировании", но им не было извращено последование: первая ипостась. Отец, есть действительно начало, виновник всего движения в субстанциальности, и в известном отношении мир, сказуемое, может действительно определяться как *не-я* в категориях яйности. Но Я ни в каком смысле и ни в каком случае не может быть определено в категориях *не-я,* выведено из *не-я,* обнаружено как развитие сказуемого, осуществленная зрелость понятия, ставшего субъективным, на что именно и посягнул Гегель. Поэтому мы не видим даже попытки дедукции, а лишь метафизический обход логических затруднений посредством гипостазирования или спиритуализирования понятия. Последнему приписывается ипостасность чрез непостижимый по своей грубости и наивности словесный вольт, только изобличающий всю безысходность положения. Менее безнадежно дело обстоит с выведением из идеи реальности, бытия, ибо этим проходится путь от второй ипостаси к третьей, и естественное последование этих двух моментов здесь по крайней мере не нарушается, а лишь затрудняется отсутствием ипостаси, подлежащего, субъекта бытия. Последнее (бытие) поневоле остается бессубъектным, существует для никого, мы имеем в этом смысле как бы обморок бытия. Пресловутое "инобытие" идеи, которая отпускает из себя природу, т. е., иначе

говоря, сама становится "в душу живу", реальностью, и выражает этот переход от идеальности к реальности. Здесь характерно примешивается еще одно извращение, именно изведение третьей ипостаси, бытия, из второй, между тем как она исходит из первой. Следствием этого являются еще особые трудности. Очевидно, идея сама по себе, будучи только образом бытия, не может породить самого бытия, оно существует для ипостаси, и мнимое выведение бытия из идеи только подчеркивает невозможность начать не с начала. "Логика показывает" (будто бы) "возвышение идеи до такой степени, на которой она становится творцом природы и переходит к форме конкретной непосредственности, понятие коей разрушает однако и это образование, чтобы стать самим собою как конкретный дух" (Н. Л., III, 14).

Таков метафизический облик учения Гегеля. И оно есть типическая философская ересь в том смысле, что оно основывается на произвольном и своевольном избрании одного из моментов триединой субстанции, именно логического, с подчинением ему всех остальных. В результате получается философское савеллианство, моноипостасность, диалектически превращающая себя в триединство. (Известно, что Гегель развивает и в области богословия типически савеллианскую доктрину в учении о св. Троице, см. экскурс.) И это еретичество приводит его философствование к трагическому срыву, и система расседается, изнутри не будучи связана, по недостаточности философских начал. Если смотреть глазами здравого смысла, то гегельянство есть абсурд, кабинетное измышление; но даже и пред лицом "критического" разума оно есть метафизический бред и одержимость. И тем не менее значительность и даже своеобразное величие ее именно в ее дерзновении, в том, что оно есть такая смелая и своеобразная, в своем роде единственная односторонность или ересь. И уж если где-либо в истории философии применимы слова ап. Павла: "подобает быти и ересям между вами, да откроются искуснейшие", то здесь имеется такой именно случай. Ибо философский эксперимент произведен здесь с настойчивостью изумительной и силой колоссальной, трагедия еретического философствования изжита до глубины и явлена с убедительностью, и поучительность этого эксперимента является неизгладимой в памяти. Едва ли может повториться в истории мысли подобный эксперимент - non bis in idem[32], - помимо всего прочего, после Гегеля он не будет уже иметь ни свежести, ни наивности, свойственной силе, но нащупать и определить истинные пределы логизма и тем самым обезличить ложные притязания панлогизма самым делом дано было именно Гегелю.

С. Системы субстанциальности, - философия тожества, монизм

Сказуемое состоит из идеи и связки. Последняя не есть только грамматическая часть предложения, но и мистический жест, исполненный глубочайшего онтологического значения. Связка придает значимость сказуемому, осуществляет его значение как раскрытия природы подлежащего, из идеального переводит в реальное. Как Я не содержит в себе никакой мысли, но есть лишь подлежащее, субъект, так же связка, не содержащая ничего, кроме*отношения* между подлежащим и сказуемым, свидетельствует о реальности сказуемого в подлежащем, установляет бытие подлежащего в сказуемом. Связка выражает собой онтологический момент, свидетельствуя о бытии, делая сказуемое причастным бытию подлежащего. Она есть само это бытие в самой его общей и всеобъемлющей форме. Она есть природа субстанции, взятой не в ее частной, особенной, но всеобщей и всеобъемлющей форме. Подобно тому как Я выражает ипостасность субстанции, связка, онтологическая скрепа, символически указует на природу субстанции, φύσις, причем одним из бесчисленных ее обнаружений является сказуемое. Она знаменует субстанцию - не в ее ипостасном лике, но в ее природе, не как субъект, но как объект, единство сплошного бытия, океаническую его глубину. Она есть свернутое и непрестанно развертывающееся ВСЕ (недаром Гегель свою дедукцию ВСЕГО начинает с категории бытия, ср. экскурс). Короче говоря, в ней и чрез нее просвечивает субстанциальность в своей бытийной природе, прощупывается ее реальность, и

ее силою отвлеченное слово становится плотию, в душу живу. Этой ролью связки, в которой обнажается природа субстанции, реальность сказуемого, определяется возможность еще доселе не рассмотренного типа философствования, - онтологического монизма, субстанциального всеединства, метафизического натурализма. Если в идеализме исчерпывающим и определяющим началом была ипостась, а в панлогизме мысль, то здесь таковым началом является субстанция как природа (внеипостасная, или безыпостасная, или доипостасная). Очевидно, философия этого типа всегда есть натурализм, но разных форм и оттенков, от самых грубых до самых утонченных. Системы натурализма являются и чрезвычайно многочисленными, и распространенными. Это понятно, если принять во внимание, что идеалистические и панлогистические системы являются плодом утонченного умозрения, возникают лишь на основе высокой философской культуры, между тем как натурализм может быть одинаково свойственным и на самых низших ступенях культуры, как и на высших, и как возможность сопровождает мысль во всех ее возрастах. Мысль ищет объяснения Я в *оно,* как и определенного частного во всеобщем и всеедином; требования философии тожества являются для нее как бы голосом самой философии. И, поскольку можно отвлечься от момента ипостасности и логической формы, мысль права, поскольку ищет такого сведения порождений к первоисточнику, проявлений к порождающей их природе, natura naturata к natura naturans. Таким натурализмом является вся античная философия до Сократа и Платона, т. е. до философского рождения ипостасного человека (насколько оно, впрочем, может считаться и в них совершившимся). Если оставить в стороне милетскую школу с ее примитивизмом, то в нашем уме встают, прежде всего, две великие и загадочные, хотя и спорящие между собою тени, Парменид и Гераклит, а к ним присоединяются в известном смысле Пифагор, Эмпедокл и атомисты, а позднее и стоики.

Парменид суждено было в стихотворном отрывке провозгласить принцип субстанциального всеединства, философии тожества с такой силой и такой классической ясностью и простотой, что он звучит в веках не умолкая. "Бытие безначально и неуничтожаемо (αγέννηται ανώλεθρον), целокупно, однородно и бесконечно. Для него нет ни прошедшего, ни будущего, ибо оно во всей своей полноте живет в настоящем, единое и нераздельное[33]. < ... > Правда не дает бытию возникновения, ни уничтожения, но, не ослабляя оков, крепко держит его в них... Бытие неделимо, ибо оно всюду одинаково и нет ничего ни большего, ни меньшего, что могло бы помешать связности бытия, но все преисполнено бытием. Нераздельно бытие потому, что бытие тесно примыкает к бытию. Неподвижно покоится оно в границах крепких оков, безначальное, бесконечное...[34] Оно остается одним и тем же, покоясь в одном и том же месте, существуя само по себе и пребывая без изменения, ибо могучая необходимость держит его в оковах границы, которая охватывает бытие со всех сторон. Поэтому бытие должно иметь границу, ибо оно не нуждается ни в чем, а (в противном случае) оно чувствовало бы недостаток. Одно и то же мысль и предмет мысли, ибо без бытия, в котором выражена мысль, ты не найдешь мысли. Ведь нет и не будет ничего (другого) кроме бытия, так как судьба приковала его к целому и неподвижному существованию. Поэтому выдумкой оказывается все, к чему пришли люди, уверенные в истине своих доводов: возникновение, гибель, и бытие и небытие, перемена места и изменение цвета... Бытие не должно быть в одном месте бóльшим, в другом меньшим, ибо нет ни небытия, которое мешало бы его цельности, ни бытия, которое было бы в одном месте большим, в другом меньшим, чем бытие. Ведь бытие как целое неуязвимо, ибо, если оно со всех сторон одинаково, то пребывает одинаковым в своих границах"[35].

В Парменидовом учении об едином и неподвижном бытии заложены будущие системы философии тожества, субстанциального всеединства. Все, что есть, "возникновение и гибель, бытие и небытие, перемена места и изменение цвета", погружено в этот океан единого бытия, есть только образы его и преходящие лики. Как открывается это единство? Мистическому

созерцанию, самопогружению, или же метафизическому умозрению. Первое имеет место в индийском идеализме, а также в новоевропейском метафизическом идеализме (М. Экхарт, Бёме и др.), второе в спекулятивно-метафизическом идеализме, к которому принадлежит и Парменид, исповедующий гносеологический имманентизм: "одно и то же мысль и предмет мысли". Учение о бытии Парменида есть философия субстанциальности, причем подчеркивается момент единства, неподвижности, сверхвременности. Но это же субстанциальное единство может быть взято и со стороны своей динамики, непрестанного становления, процесса, временности, и тогда, без всякого изменения философского принципа, учение принимает черты эволюционизма и относительного плюрализма. Прообраз первого мы имеем в античной философии в лице Гераклита, второго же в лице атомистов. С одной стороны, Гераклит, в согласии с Парменидом, исповедует, что "существующий мировой порядок одинаковый для всего, не создан ни богами, ни людьми, но всегда он был, есть и будет вечным огнем, который то вспыхивает, то угасает" (fr. 20). "Все переходит в огонь, и огонь во все, подобно тому как товар выменивается на золото, а золото на товар" (fr. 22). "Люди не понимают, каким образом противоположности согласуются друг с другом. Мировая гармония заключается в сочетании напряжения и ослабления подобно тому, как у лука и лиры" (fr. 45). "Противодействие сближает. Из противоположностей образуется совершенная гармония. Все возникает благодаря вражде" (fr. 46). "Начало и конец тожественны (в окружности)" (fr. 70). "Одно и то же - жизнь и смерть, бдение и сон, юность и старость, ибо первое переходит во второе, а второе, в свою очередь, в первое" (fr. 78). Гераклит берет тожество в "противоречии" (fr. 9), в движении: "нельзя войти в одну и ту же реку, ибо одна вода сменяется другой" (fr. 41), "что ни день, то новое солнце" (fr. 32), "все течет" - πάντα ρει, πάντα κινειται. Чрез это всеобщее движение и изменение еще сильнее подчеркивается неподвижное единство субстанции, из которой все исходит и куда все погружается. Античное воззрение ярко окрашено еще в религиозный космизм ("все полно богов и демонов"), но метафизическая основа философии тожества уже ясно намечена.

Но сюда же относится и учение античного атомизма, как оно обозначилось у Левкиппа и Демокрита. Единая субстанция мыслится здесь уже не как сплошная масса бытия, но как пористая, переложенная слоями пустоты, в которой движутся атомы; по незначительности своей величины (δια σμικρότητα των όγκων) они совершенно недоступны чувствам человека. Эта пористость субстанции или множественность центров бытия, переложенных небытием, в сущности принципиально ничего не изменяет в философии тожества, а лишь осложняет ее, вводя в нее новые проблемы. Бытие мыслится как совокупное множество связанных между собою атомов, своим воздействием создающих вселенную. Атомы суть множественная субстанция мира, образующая собою все. Древний атомизм имеет и материалистическую окраску, предвосхищая новейший материализм нашего времени.

Античный монизм - парменидовский, гераклитовский, демокритовский - имеет для нас преобразовательное значение, ибо в нем совершенно ясно обозначился этот путь мысли, вместе с заложенными в ней возможностями. Но в то же время эти учения даны здесь в форме некоторого священного иероглифа, который разгадать и раскрыть до конца есть задача новой философии.

Есть два смысла, две возможности философии всеединства: мистический и рационалистический. Первый имеет место там, где всеединство понимается как трансцендентное для разума, который погашает свой факел и, исповедуя свои границы, осязает тьму священного неведения. Единое есть Трансцендентное, лежащее по ту сторону мысли и знания, субъекта и объекта, мира и знания, есть НЕ "отрицательного богословия" (ср. "Свет Невечерний", отд. I). Таково оно, например, в учении Платона, у многих представителей христианского богословия, у Николая Кузанского, у христианских мистиков с Экхартом и Бёме

во главе. В сущности это не есть философия тожества, но скорее сверхфилософия или нефилософия, отказ от философии, и последняя начинается только там, где совершается возвращение, переход из разумной области в умственную, из трансцендентной в имманентную. Способ этого перехода и его философский смысл определяют собой, так сказать, философский коэффициент этой системы; отсюда начинается уже пленэр разума. Однако наше внимание здесь останавливают не эти мистические умозрения, но системы рационалистические, в собственном смысле философские, не желающие знать священного мрака неведения, напротив, испытывающие силу разума в постижении мира как всеединства, и множественности как неподвижного бытия. И на этом пути в новой философии внимание неизбежно приковывается в первую очередь учением, в котором рационалистическая форма - more geometrico[36] - соединяется и с рационалистическим заданием - построить систему мира как всеединство, чтобы отсюда уразуметь и правильный путь человеческого поведения, - конечно, речь идет об "Этике" Б. Спинозы. Спинозизм есть, можно сказать, фатум новоевропейского космизма; в него вливаются и из него исходят, им преобразуются и к нему приводятся многочисленные учения тожества.

Задание Спинозы - парменидовское всеединство, которого он ищет в понятии субстанции или Бога, отличительная черта коей есть самопричинность (causa sui), так что сущность заключает в себе существование - essentia involvit existentiam (1). Субстанция существует сама в себе и представляется сама из себя (опр. 3). Это различение существования и представления сразу же вносит прикровенный декартовский дуализм (мыслимость и протяженность) в понятие субстанции, и к этому тотчас присоединяется еще и новое понятие - атрибута, т. е. того, что ум (какой или чей?) представляет в субстанции как составляющее ее "сущность", причем Бог определяется как существо, имеющее бесконечно многие атрибуты (опр. 6). Самый трудный для философии тожества или всеединства вопрос о том, как в единстве порождается множество, здесь не разрешается вовсе, ибо ответ на него дается "аксиомой" (I): все, что существует, существует или само в себе или в чем-либо другом. Признав таким образом совершенно догматически множественность субстанций с их атрибутами, Спиноза установляет принцип их иерархического соподчинения, причем все они суть производные от единой абсолютной субстанции или Бога. Согласно теоремам 14 и 15 отд. I, "кроме Бога никакая субстанция не может ни существовать, ни быть представляема", и "все, что только существует, существует в Боге, и без Бога ничто не может ни существовать, ни быть представляемо". "Сущность вещей, произведенных Богом, не заключает в себе существования" (теор. 24), ибо "Бог составляет производящую причину (causa efficiens) не только существования вещей, но и сущности их". "В природе вещей нет ничего случайного, но все определено к существованию и действию по известному образу их необходимости человеческой природы" (теор. 29), так что "вещи и не могли быть произведены Богом никаким другим образом и ни в каком другом порядке, чем произведены" (теор. 33).

Таким образом, все образы бытия Спиноза погружает в океан единой и абсолютной субстанции, объявляя их ее состоянием или порождением. Хотя это порождение не может считаться рационально показанным и оправданным, однако главная трудность спинозизма не здесь, но в антропологии, в частности в учении о сознании или об ипостаси. Откуда оно? Для того, чтобы дать место сознанию, Спиноза из бесконечного (принципиально, хотя, очевидно, не для нас) числа атрибутов Бога выделяет два: мышление и протяжение, причем оба они дают основу человеческому самосознанию, первый - мышлению, второй - телесности. Человеку не присуща субстанциальность, а только "идея некоторой отдельной вещи, существующей в действительности" (отд. II, теор. 10, 11). Человеческое бытие есть только модус абсолютного, миг его состояний; но человеку может быть доступно познание своей идеи в Боге, причем это может быть истинным и ложным, адекватным и неадекватным, в соответствии различию трех способов познания: во-первых, мнение или воображение, познание чрез беспорядочный опыт

или сообщение, во-вторых, познание через разум, в-третьих, познание интуитивное; первый способ есть единственная причина ложности, второй и третий необходимо истинны (II отд., теор. 40, 41). Познание по третьему роду познания, т. е. мистическое самопогружение, amor Dei intellectualis[37] ведет к познанию sub specie aeternitatis[38], т. е. в Боге, всех вещей, а в том числе и сознанию самого себя. В конце концов в человеке и чрез человека Бог любит самого себя, и "познавательная любовь души к Богу есть самая любовь Бога, которой Бог любит самого себя, не поскольку он бесконечен, но поскольку он может выражаться в сущности человеческой души, рассматриваемой под формой вечности, т. е. познавательная любовь души к Богу составляет часть бесконечной любви, которой Бог любит самого себя" (отд. V, теор. 36). Модус - человек оказывается оком, через которое Бог созерцает сам себя, и умом, чрез который он себя любит, познавая себя. Система Спинозы представляет собой классическое по своей наивности, простоте и законченности выражение философии тожества, она является поэтому как бы схемою, к которой приводятся другие монистические системы. В ней же выступают все ее безысходные трудности и апории, делающие монизм в значительной степени призрачным и иллюзорным. Спиноза провозглашает пантеизм, точнее теокосмизм: natura sive Deus. Но сближая Бога с миром настолько, что Бог является субстанцией мира в качестве единой абсолютной субстанции, Спиноза хочет его и отграничить, чтобы тем спастись от неизбежного слияния и отожествления Бога и мира, которое имеет в одну сторону отрицание Бога в пользу мира - атеизм (распространенное обвинение против спинозизма), а в другую - отрицание мира в пользу Бога - акосмизм (высказано, между прочим, Гегелем). У одних монистов преобладает более или менее воинствующий атеизм, у других наивный пантеизм гилозоистического типа (Геккель). Провести грань между субстанцией-Богом и ее необходимым проявлением, "миром", действительно нелегко. Спиноза ищет разрешить задачу своим учением о модусах, которое колеблется между истолкованием их как вечных и необходимых, следовательно, сливающихся с Божеством в качестве его излучений, или же как временных и случайных, но тогда они лишаются прочных корней и становятся игрой светотени абсолютного. В учении о модусах лежит главная и специфическая трудность спинозизма, нас, впрочем, ближе здесь не интересующая. Самая большая трудность спинозизма связана с проблемой ипостасности. Субстанция или Бог безыпостасна, Спиноза тщательно защищает ее от ипостасности, усматривая в этом определение и ограничение неопределимого (omnis definitio est negatio). Спиноза, хотя и признает в Боге свободную причинность, т. е. самопричинность, однако понимает ее лишь как действие по законам природы и тщательно отстраняет учение о свободном творении. Мало того, для того чтобы удалить из понятия Бога всякие следы антропоморфизма, Спиноза отрицает в нем ум и волю, которые, впрочем, даже если бы и существовали в высшем существе, настолько отличались бы от наших, что не имели бы ничего общего, кроме названия ("как сходны между собою Пес - знак небесный и пес - лающее животное". Этика, отд. I, теор. 17, схолия). Однако, ратуя об охранении Божества от всяких определений во всей трансцендентной чистоте, Спиноза окольными путями своей бессознательной или сверхсознательной субстанции приписывает гонимое сознание и ипостасность, хотя делается это не прямо, но косвенно, чрез посредство модусов. Модусы имеют или, по крайней мере, могут иметь природу вечную и неизменную, если они вытекают из абсолютной природы какого-либо атрибута Бога (Эт. отд. I, теор. 23). И, в частности, человеку присуща такая природа, ибо "человеческая душа имеет адекватное познание вечной и бесконечной сущности Бога" (Эт. II, теор. 47), она способна "к познавательной любви к Богу, которою Бог любит самого себя, не поскольку он бесконечен, но поскольку он может выражаться в сущности человеческой души, рассматриваемой sub specie aeternitatis". Однако ни познание не мыслимо без субъекта познания, без познающего, ни любовь не существует без любящего, без ядра личности, и говорить о том, что в любви человека к Богу, т. е. в самосознании модуса. Бог любит самого себя, это значит обходить затруднение. Повторяя сравнение Спинозы же, любовь модуса к Богу и любовь Бога к себе самому будут иметь не более общего, нежели Пес - созвездие и пес - лающее животное. Спиноза в интересах монизма

пожертвовал реальной множественностью ипостасей, и даже самой ипостасностью вообще, и, однако, удержал все те акты, которые от ипостасности нераздельны, познание и волю, - любовь. Отвлеченное *оно,* в которое превратил Спиноза свою субстанцию, или должно мыслиться совершенно трансцендентно (как у Платона), и тогда оно отнюдь не может быть понимаемо как субстанция, обосновывающая собою мировое ВСЕ и дающая в себе ему место, в противном же случае оно стоит лицом к лицу с конкретностью мира и с ипостасностью человеческого духа, и основного начала спинозизма становится явно недостаточно для его же собственных заданий. Спинозовская субстанция напоминает собою статую, от которой отрублена голова, руки, ноги, оставлено одно туловище, и этот торс, однако, выдается за полное и совершенное изображение человеческого тела.

Весь спинозизм есть самая решительная и благородная, из религиозных мотивов вытекающая попытка построить мировоззрение на основе одной идеи субстанции, т. е. бытия, к которому прищепляются определения ("идеи"), взятые из сказуемого и подлежащего. Это есть, иначе говоря, *философия связки,* выражающей бытие подлежащего в сказуемом, реальность мира для субъекта, существование вещей для сущего, т. е. духа. Вне связуемых связка не существует, так же как не существует существование без сущего и вне образа этого существования. Остановить внимание исключительно на связке, на бытии, сделать ее предметом философского избрания, мотивом философской ереси, это значит поставить всю систему в положение наиболее неестественное, даже противоестественное, ибо первым и единственным началом берется здесь не первое, даже не второе, но *третье,* которое все время и предполагает, и содержит в себе первое и второе. Поэтому и философствование несет на себе груз всех этих невольных помышлений и роковых заимствований и изнемогает от этого груза. Единственным способом замаскировать примышляемое и отделаться от запросов духа и сознания здесь остается топить в отвлеченном первоначале реальности или бытия (как бы оно ни называлось) все, к нему не сводящееся, по методу отрицательного богословия: под предлогом трансцендентности абсолютного утверждается и неприменимость к нему каких бы то ни было определений, которые, однако, потом по мере нужды выдвигаются и ставятся на своем месте. Задача при этом остается одна, при всех разностях ее выражения: из безликого, безобразного, отвлеченного бытия понять и ипостась, и реальное многообразие мира, т. е. и подлежащее, и сказуемое. При некотором внешнем сходстве с отрицательным богословием, по существу своему отрицающим всякую метафизику и даже ее возможность, мы имеем здесь самую решительную догматическую метафизику, работающую, однако, со столь недостаточными принципами, что во всех нужных случаях остается прибегать, в качестве метода дедукции, к НЕ "отрицательного богословия" и его имитировать, а в сущности и фальсифицировать. Всего наивнее и грубее противоречия и несообразности монистической философии бытия выступают в вульгарном и наиболее распространенном естественнонаучном материализме, который возвращается к примитивизму милетской школы (разумеется, без религиозной ее насыщенности). Дана некоторая субстанция-материя, которую одни мыслят материалистически, как мешок с атомами, другие механистически как энергию, третьи биологически как живую или по крайней мере животворящую сущность, бескачественную, безликую, бессознательную; вообще она характеризуется на первых шагах одними только без, - отрицаниями (также довольно неожиданное позаимствование у "отрицательного богословия"). И далее из нее выводится и ею объясняется весь Божий мир с его богатством форм и лествицей живых существ, а сверх того, и сознание, и самая мысль, и сама эта материалистическая философия. Средством, с помощью которого осуществляется весь этот онтологический фокус-покус, является идея эволюции, постепенного возникновения и перехода одних форм жизни в другие. Но, очевидно, рассуждая онтологически, на поле жизни не может вырасти того, что на нем не было посеяно, и время или способ произрастания совсем не решают вопроса о природе семян. Поэтому постепенность, принцип бесконечно малых изменений в сущности ничего не дает. Идея эволюции является теперь настоящим asylum ignorantiae[39], теми сумерками, в

которых все кошки серы и ничего различить нельзя. Статистический монизм Спинозы, этот геометрический чертеж мира, все внимание устремляющий только к онтологическим соотношениям, предпочтительнее его эволюционных разновидностей уже одним тем, что не маскирует проблем передвиганием их в другое место без всякой попытки разрешения, оставляя их во всей безответности.

Обычно спинозизм обесценивают, ссылаясь на его "догматизм" и, по современной моде, страшно преувеличивая отличие "догматизма" и "критицизма" пред лицом серьезно испытующей мысли. История новой философии знает опыты вполне "критического" спинозизма, которым являются послекантовские системы Шопенгауэра и Гартмана. Ибо что же иное, как не спинозовскую субстанцию, представляет собой шопенгауэровская воля, имеющая как раз и оба атрибута - мышление и протяжение в "мире как представлении" и при этом так же лишенная и ипостасности, а потому и сознательности? Еще ярче это анти-ипостасное направление проявлено в философии Гартмана, который уже прямо исповедует "бессознательную" субстанцию мира, которою живем и движемся и есьмы. При этом бессознательность истолковывается как сверхсознательность, по отношению к которой сознательность является низшим и производным, соответствует спинозовскому атрибуту. Вся эта длинная и пестрая вереница философских учений - эмпириков, позитивистов, материалистов, эволюционистов, а в числе их также и "пессимистов", - представляет собой вариации спинозизма как философии бытия, единой субстанции, и это учение, помимо принципиального интереса, получает поэтому еще и преобразовательное значение, потому что им предопределяется русло для самого распространенного и влиятельного философского течения европейской мысли 19-го и 20-го века. В прозрачные воды философии Спинозы смотрятся монистические мыслители самых разных оттенков. Спинозизм есть как бы общая и отвлеченная схема субстанциального монизма, его алгебраическая формула, в которую каждый подставляет свои собственные цифры.

Своеобразна система Лейбница, которая двоится по своему богословскому смыслу между пантеизмом и теизмом. В первом смысле она представляет собою как бы плюралистическую параллель учению Спинозы. То, что в учении Спинозы понимается как безразличное и безраздельное единое, у Лейбница мыслится как состоящее из многих метафизических атомов-монад, связанных в мировое единство предустановленной гармонией. Оба атрибута - мышление и протяжение, которые Спиноза усвояет единой абсолютной субстанции, здесь, напротив, рассматриваются как свойства, присущие всякой монаде - стремление и представление, причем первым порождается протяженность, вторым мышление. Таким образом, со стороны метафизической структуры, хотя учения Спинозы и Лейбница в отношении определения единства субстанции между собой противоположны, но в отношении к принципу субстанциальности, полагаемому в основу системы, они сродны. И не только каждая монада в отдельности, но и весь мир монад в совокупности, настроенный в "предустановленной гармонии", по-своему повторяют спинозовскую substantia sive Deus. Как то, так и другое есть философия бытия, связки, понятой как субстанциальность, и из этой основы выводится вся жизнь субстанции. Еще монады Лейбница в своей качественной определенности напоминают идеи Платона с той, однако, разницей, что последние имеют идеально-логический характер и находятся между собою в соответствующем логическом соотношении, между тем как монады Лейбница взаимно непроницаемы, друг друга в сущности повторяют и образуют собой вселенную только чрез посредство мировой гармонии. Поэтому принцип бытия, субстанциальности, в монадологии Лейбница является определяющим, - и здесь он является продолжателем Спинозы, между тем как идеи Платона суть прежде всего идеальные первообразы, поэтому те и другие относятся к разным метафизическим моментам: монады - к связке, бытию, субстанциальности, идеи же - к сказуемому, логосу. Для всей же системы Лейбница характерна не только связь монад в непрерывное единство, но и непрерывность

изменений, осуществляемых путем незаметных, бесконечно малых величин, темных и бессознательных представлений. Помощью этой идеи Лейбниц обосновывает иерархическую лествицу монад. Эта иерархия состоит из низших монад, имеющих наиболее смутные представления, из душ, у которых представления достигают ясности ощущения, и, наконец, из духов, обладающих разумом и бого-подобием: "хотя всякая субстанция выражает собою весь мир, - тем не менее иные субстанции выражают скорее мир, чем Бога, а духи выражают скорее Бога, чем мир"[40]. Но различие между душою и духом только количественное, переход совершается путем бесконечно малых изменений. Больше того, иногда Лейбниц выражается в таком смысле, что и между Богом и духом существует лишь количественная разница[41], хотя это и не соответствует, с другой стороны, его собственному пониманию Бога как Творца мира и всех монад. Души и духи различаются между собою не природой их субстанциальности, но ее степенью, будучи одинаково вечны и, следовательно, бессмертны. При этом человеческий дух занимает тоже лишь определенную ступень в лествице монад, - если есть ниже его животные души, то есть существа и выше его[42], "гении", иначе существовал бы недостаток в царстве вещей, vacuum formarum[43]. Отличие духа от души в способности апперцепции: "перцепция есть внутреннее состояние монады, представляющей внешний мир; апперцепция есть сознание или рефлексия этого внутреннего состояния"[44]. "Эти души способны к актам рефлексивным и разумению того, чему дают название: Я, Субстанция, Душа, Дух - одним словом, к уразумению вещей и истин нематериальных"[45]. Таким образом, на известной ступени монады обладают самосознанием, становятся лицом[46]. Если вдуматься в это учение Лейбница о законе всеобщей аналогии и непрерывности всего сущего, то приходится признать, что для него не существует ипостась в ее метафизической самобытности, которая именно прерывностью своей разрывает непрерывную ткань философии субстанции и вносит в нее новое начало. И это же надо сказать и о логосе, идеальном самоопределении субстанции. Лейбниц знает только психологическую личность в ее развитии, и генезисом объясняет бытие, возникновением хочет истолковать самую сущность. И поэтому можно сказать, что личности как ипостаси в учении Лейбница нет, да и нет для нее места.

Отличие Лейбница от Спинозы по первоначальному замыслу состоит в том, что первый вводит в свою концепцию идею Бога-Творца, создавшего этот мир и находящегося вне его, второй же откровенно заявляет: substantia *sive*Deus, т. е. исповедует атеистический космизм (пантеизм) или же акосмический (и даже антикосмический) деизм. Но именно в этом вопросе система Лейбница обнаруживает колебания и противоречивость. С одной стороны, Бог неопределенно сближается с миром как его высшая ступень или монада монад, всеобщий их центр. Centre par-tout[47], мировая душа, и тогда неизбежностью становится плюралистический спинозизм, т. е. пантеизм, а с другой - Бог определяется как "первичное Единство или изначальная простая субстанция", причем "все монады, сотворенные или производные, составляют его создания и рождаются, так сказать, из непрерывных *излучении*(fulgurations) Божества" ("Монадология", § 47), т. е. некоторым процессом эманации. В этом пункте Лейбниц сближается своими апориями с своим античным родоначальником, отцом учения о монадах-энтелехиях, Аристотелем, который наряду с монадологически организованным и одушевленным миром постулировал первопричину или Двигателя Бога (причем ему, сверх того, присуще и νόησις νοήσεως, чистая самомыслящая мысль). Двойственность и неясность этого учения о Боге, по которому Он, с одной стороны, неопределенно сливается с космосом, а с другой - остается ему трансцендентен, неустранимы в философии Аристотеля, так же как и Лейбница. Это свойство учения Лейбница, имеющее историческое значение, не относится, однако, к занимающему нас вопросу и не проливает света на проблему ипостасности духа[48].

Наследником и родоначальником философского дела Спинозы и Лейбница в 19 веке является Шеллинг в своей натурфилософии и философии тожества. Здесь ее проблематика получает

законченную и выявленную форму, как это и естественно было для мыслителя, работавшего после Канта и Фихте, рядом с Гегелем. Последний едко смеялся над абсолютным тожеством, в котором "все кошки серы" (хотя сам был им ушиблен по-своему не меньше Шеллинга и притом в прямой зависимости от него). В разные периоды своей жизни работая в различных направлениях, Шеллинг дает одной и той же неизменной мысли многообразное выражение. В раннюю пору своей философской деятельности, стоя еще под влиянием Фихте, Шеллинг искал исхода из противоречия между субъективным и объективным принципом ("догматизмом" и "критицизмом") в понятии абсолютного Я, которое своей до-сознательной или бессознательной деятельностью, напоминающей шопенгауэровскую волю, полагает объект или природу. Далее эта же самая проблема предстала пред Шеллингом как объяснение возникновения сознания из бессознательного или природы, как путь природы к жизни и сознанию, - учение натурфилософии об единстве природы и о мировой душе (сюда относятся натурфилософские сочинения Шеллинга)[49]. Пройдя таким образом путь, ведущий от объективности к субъективности, Шеллинг уже обратным путем от субъективности к объективности идет в "Системе трансцендентального идеализма" с учением об интеллектуальной интуиции, как образе восприятия того, что лежит по ту сторону различения субъекта и объекта, абсолютного тожества. Проблема, которая уже со всей силой стояла пред Фихте, а затем и пред Гегелем, именно как понять субъект и объект не в их раздельности (как у Канта), но в их единстве, иначе говоря, проблема об яйности космоса и о космичности Я (фихтевское Я и не-я) предстала и пред Шеллингом. И, вместо того чтобы утопить объект в абсолютное Я подобно Фихте или растворить субъект-объектное отношение в одной логической сказуемости без подлежащего, Шеллинг погружает их оба в сумерки бессознательного (сближаясь тем с Шопенгауэром), абсолютного тожества, в котором изначально нет раздвоения на субъект и объект. Они появляются как его действия или ступени, потенции, имеющие, очевидно, не большую онтологическую силу, чем спинозовские модусы. Есть два ряда полярно располагающихся потенций, характеризующихся постепенно усиливающимся преобладанием моментов субъективного и объективного и обнаруживающих вечные идеи абсолютного. В понятии идеи-монады-потенции, соединяющихся в абсолютном тожестве, монадология Лейбница, приправленная платонизмом, совмещается с чистейшим спинозизмом. Явно, что личность, индивидуальный дух, ипостась, при таком понимании ниспровергается в своих онтологических правах, во славу единого, безликого (ибо сверхликого), а потому и бесприродного абсолютного тожества. Можно подумать, что здесь мы вступаем либо в мистическую ночь созерцательного погружения, либо приближаемся к вратам рая, охраняемым пламенным мечом херувима, т. е. к НЕ "отрицательного" богословия. Однако Шеллинг не дает оснований так думать, потому что задачей его является построение вполне рациональной системы философии, он работает в полдень рационализма, имея над головой его солнце. Хотя интеллектуальная интуиция, подобно спинозовскому "познанию третьего рода", amor Dei intellectualis, выводит за пределы рационализма, как вполне уже определенная мистическая гносеология, но это не мешает им обоим, и Шеллингу, и Спинозе, оставаться рационалистами в развитии и выполнении системы, хотя и проникающей мистическими своими корнями в ночную тьму Абсолютного. Однако очевидно, что на языке ratio ничего нельзя рассказать об этой полуночной стране абсолютного безразличия, и весь ряд потенций, как субъективных, так и объективных, исходит из логически пустого места, остается отнюдь не "дедуцированным" и не доказанным. Остается, в таком случае, придать всей этой концепции новый, религиозный смысл, транспонировать ее в религиозную символику и таким образом повернуться спиной к рационализму. Шеллинг в "Философии откровения" это именно и делает, хотя, однако, не вполне решается покончить с рационализмом и прекратить дедукцию недедуцируемого, так что его философствование до конца носит двойственный характер, сохраняя известный букет рационализма. Тем не менее, подчиняясь логике собственных идей, Шеллинг от критического идеализма и натурфилософии переходит уже к богословию, и проблема о выведении абсолютного тожества субъект-объекта приводится уже к вопросу о

сотворении Богом мира, точнее, о возникновении мира в Боге. Перенесенный в философию религии, вопрос сохраняет у Шеллинга то же самое содержание. Его учение здесь является философией тожества, но в применении к самому Божеству, и в таковом качестве представляет уже настоящую христианскую ересь в собственном смысле, савеллианство гностического характера. Впрочем, здесь Шеллинг дает лишь философскую транскрипцию учения Я. Бёме, воспринятого им, по-видимому, чрез Баадера. Вопрос о том, как из собственного тожества возникает раздвоение субъекта и объекта, здесь превращается в вопрос о возникновении относительного из абсолютного или в абсолютном, т. е. о возникновении мира. По учению Шеллинга мир возникает из природы или основы (Grund) Бога, которую нужно отличать в Боге от самого Бога. Эта темная первооснова есть, так сказать, материал для возникновения Бога (подобно тому как цепь диалектики понятия у Гегеля есть логический материал для возникновения самого Логоса-Понятия). Эта природа абсолютного, как темная, еще не просветленная, таит в себе возможность своеволия, отпадения, а чрез то и индивидуализации, а стало быть и раздвоения на субъект-объект. Но чрез это отпадение бытие стремится к своему просветлению, актуализации, разумному отображению Божества. Таким образом в темной первооснове Отца рождается свет Сына, сила разума, а затем возникает и царство Духа преодолением хаоса.

Таким образом, мир есть становящийся Бог, из deus implicitus становится deus explicitus[50]. От пантеизма Шеллинг тем самым хочет отгородиться, полагая, что он именно дает место настоящему, обоснованному тезису. Темная, шопенгауэровская воля, существующая в Божестве как prius самого Бога и дающая место, в своем отпадении от Божества и распадении, миру, а вместе с ним и Богу, есть первотожество. С разной степенью глубины, глубокомыслия и законченности Шеллинг развивал эту схему в последних своих трактатах, начиная с "Исследований о человеческой свободе", и особенно в "Философии откровения"[51].

Философия субстанциальности имеет много разновидностей, и это понятно, потому что она имеет дело с конкретной реальностью, глубина которой есть глубина жизни, и богатство которой есть ее богатство. Здесь нет такой ограниченности в возможностях, которая существует в философии ипостасности и чистой логической формы, подлежащего и сказуемого. Соответственно тому, сколь неисследима глубина и многообразие опыта, столь же неисчерпаема и возможность различных в нем ориентировок, которая определяется характером впечатлительности, особой направленности внимания, известным образом возбуждаемого философского "удивления". Здесь определяющим является, наряду с общим руслом, еще особое философское избрание мотива, "ересь" в "ереси", которою неизбежно и по существу является всякая система субстанциальности, сводящая многое к единству и сложное к простому. В системах субстанциальности существует закономерная пестрота и разнообразие, и совершенно ошибочно думать, чтобы "прогресс" мысли мог здесь что-либо изменить и привести к единству и соглашению. Прогресс мысли (насколько он вообще возможен и существует) выражается только в том, что делает известные направления мысли просто невозможными в их грубой форме, так, например, для серьезной философской мысли невозможен вульгарный материализм (который количественно, впрочем, как раз и имеет небывалые успехи среди "демократической" улицы благодаря усердию просветителей, так что в этом смысле приходится констатировать не прогресс, а скорее упадок), хотя это не мешает ему же возникать в более утонченной форме. Но подобно тому, как неисчерпаемо море опыта и неисследим океан реальности, так же неограниченны и возможности философии субстанциальности, одновременно и в связи с успехами опытных наук. Уже античность в наивной форме космологических мудрований сначала милетской школы, а затем и всех других досократиков показала нам эти возможности, и новое время их число отнюдь не уменьшило. Поэтому приходится отказаться от их исчерпывающей характеристики в частностях и ограничиться лишь общими указаниями относительно их строения. Основная задача, а вместе

и основная трудность, которая здесь возникает, состоит, прежде всего, в том, чтобы вывести из объекта субъект, связать сознание и бытие и в темной массе бытия объяснить мыслимость и связность форм. По существу, первая задача, выведения сознания из не-сознания, субъекта из объекта неразрешима в несравненно большей мере, нежели обратная задача - постижения не-я из Я. Ибо мир и на самом деле есть не-я, хотя этим отношением к Я не исчерпывается его метафизическая природа. Но никаким образом нельзя понять Я как не-не-я, выведя его из безразличия тожества или объекта. И такие выведения, научные ли или метафизические, - представляют собою или обход проблемы туманными фразами, или простой догматизм и самообман. Здесь обнаруживается то положение, которое неизбежно получается, если *третье* определение субстанции, третью ипостась, объявить первой и единственной. Философски это именно значит прогуляться на голове, по известному выражению Гегеля, т. е. извратить естественное соотношение вещей. А в то же время соблазн этого пути, все новых и новых повторений того же самого опыта, слишком велик, ибо здесь мысль, по-видимому, отдает себя во власть реальности и хочет узнать от нее, что же было до мысли и вне Я, что находится в комнате, когда нас в ней нет, каков мир без субъекта, да, в сущности, и без объекта, превращенный в бесцветное, аморфное *оно.* И *соблазн реальности,* если так можно выразиться, в новейшее время все увеличивается. Внешнюю причину это имеет в количественных успехах научного знания, а внутреннюю в особом чувстве мира, в общей космической напряженности. Мир жаждет открыться как новая тварь, но ранее этого откровения стремление к нему, чаяние Духа Святого, в философствующем язычестве выражается в дурных и жалких суррогатах, в бесчисленно дробящихся ересях, образующих разновидность общей ереси - философии субстанциальности как неподвижного либо движущегося, но в себе замкнутого, отвлеченного бытия, безыпостасного и внелогического, из себя порождающего и то и другое. И, однако, сила этой ереси, правда ее и обаяние состоит именно в том, что она держится за реальность и как бы владеет ею, хочет раскрыть тайны жизни, и в этом своем обладании она неодолима никаким идеализмом, владеющим миром только в формате издания "Наукословия", или же панлогизмом, гордящимся в качестве конкретности лишь сращениями и разветвлениями своих отвлеченных схем. Другими словами, сила и преимущество философии субстанциальности есть ее эмпиризм, она причастна конкретности, красок и звуков жизни (что и соответствует образу третьей ипостаси). Но в то же время невозможность и невыполнимость заданий реализма приводит к тому, что мысль невольно возвращается к одному и тому же исходному пункту и начинает свою работу сызнова, почему и история реалистической философии, более всякой другой, выглядит как история ряда частных неудач и разочарований. И если здесь это чувствуется и сознается с меньшей остротой, то это объясняется не только неуловимым веянием *Утешителя,* обаянием реальности, но также и притупленностью философского сознания, некоторой его пониженностью, в соответствии алогической природе реальности, которая еще должна быть логически осилена. Итак, что же получается в результате этого обзора философской ересеологии? Все оказываются неправы, терпят крах и поражение - во славу беззубо подхихикивающего скептицизма, этого философского рамолисмента, но в то же время и все правы, и ни одна не может сойти с своей точки, отказаться от основного своего мотива, своего философского обретения, - вывод парадоксальный и трудный, который нудит мысль к какому-то одновременному приятию всех трех возможностей мысли, а вместе с тем, очевидно, и к отрицанию каждой из них в ее обособленности. Катарсис мысли, который получается как итог этой трагедии философии, приводит к ее обновлению чрез углубление самопознания, как в ее силах и границах, так и в ее природе. И основной вывод, который отсюда следует, будет тот, что мысль, выражающая субстанцию, необходимо содержит в себе антиномию: единое начало осуществляется в тройственности, и мысль оказывается обречена на это сознательное самозаклание. И по-новому раскрывается жизненная правда евангельского закона: если зерно не умрет, не оживет и не даст плода.

Und wenn du hast nicht gesagt
Dieses *stirb und werde*
Bist du nur ein finstrer Gast
Auf der trüben Erde.

(Göthe)[52]

Исход из противоречий не в эклектизме, который хочет все принять и соединить, обламывая острия мыслей и не решаясь или не имея характера для избрания "ереси", и не в "диалектике", которая, бряцая шпорами своих "противоречий", в действительности стремится все понять и объяснить, чтобы окончательно изгнать из мысли и бытия всякую истинную противоречивость, т. е. антиномизм. Исход в том, чтобы увидать истинную структуру мысли и признать, что субстанция не адекватна мысли как монистическому заданию, а потому, поскольку она мыслится, в пределах мысли она ведет к закономерным, а потому и неустранимым, хотя бы для самой мысли и невыносимым, противоречиям, к антиномиям. И, однако, это признание отнюдь не выражает отчаяния мысли, напротив, говорит скорее об ее зрелости; оно может появиться поэтому лишь в эпоху значительной исторической зрелости, когда пройден уже обширный и в себе до известной степени законченный путь философии, - таковою эпохой, бесспорно, является наше время. Оно может возникнуть также и на почве не философского, но сверхфилософского сознания, т. е. на почве религиозного созерцания - мифа и умозрения - догмата, на почве откровения, следовательно, философии откровения: это и должен быть наиболее радикальный философский клич наших дней, который впервые в новой истории был провозглашен Шеллингом в самый зрелый период его творчества. Ограниченность и самодовольство философской мысли, которой чуждо всякое сознание трагедии и, более того, присуща уверенность в разрешении и логической разрешимости всех вопросов привело, как мы знаем, философию к самосознанию, что философия выше религии, есть правда о религии и разъяснение ее. В действительности дело обстоит как раз наоборот: философия исходит и возвращается к религии, именно к религиозному мифу и догмату, и он, а не сама мысль, определяет ее проблему и исход. И религиозная тайна охраняется пламенным мечом херувимским, имя которому на философском языке есть антиномия. Как соединить три распавшиеся точки, чтобы из них получился треугольник, и возможно ли это? Очевидно, честный ответ на этот вопрос может быть только один: или философия невозможна и остается ее уделом только новое повторение старых и исхоженных уже путей, бег белки в колесе, - и всегда da capo[53], - или же она возможна как антиномически обоснованная и религиозно, т. е. догматически, обусловленная философия. И это не принижение, но высшее предназначение философии - быть богословием, ancilla, только не theologiae, но самой religio[54], стать откровенным и сознательным (в этом смысле критическим) религиозным эмпиризмом.

Очерк второй. Философия Троичности

Глава первая. Философский смысл Троичности

Человек создан по образу и подобию Божию. Это значит, что во всей духовной его природе запечатлен образ пресвятой Троицы. *Сотворим человека по образу нашему и подобию.* Так говорит слово Божие, указуя этим множественным числом именно на триипостасность Божества и триединство образа Божия, - он же и образ человеческий. Вполне естественно поэтому, если церковная письменность полна исканиями этого образа триединства в человеке, причем отцы церкви видели его то в одних, то в других чертах человеческого духа[55].

Однако является в своем роде удивительным, если приходится искать то, чего никак нельзя миновать, вне чего прекращается самая возможность целостного восприятия человеческого

духа. Если человеку действительно свойственен образ Божий, то им и *определяется* человеческое естество, человек всей своей природой указует прямо на свой первообраз, его имеет своей необходимой и неизбежной предпосылкой и может быть понят только в соотношении с ним. Если Бог есть Троица, единосущная и нераздельная, то и человеческий дух, хотя и не есть троица, но имеет образ триединства, который с необходимостью возводит ум к Первообразу. Триединая природа человеческого духа есть живое свидетельство о Св. Троице; равным образом откровение о Ней, церковный догмат, есть единственно удовлетворяющий мысль постулат для постижения человеческого духа. Вот положение, которое является аксиомой для мысли, как о том свидетельствует вся история, вся трагедия философии как монизма. Если некоторые отцы церкви справедливо умаляют ценность подобий или сравнений, приискиваемых разумом для постижения троичности[56], то это, разумеется, не относится к подобию, вложенному самим Богом в человеческий дух. Оно все резче и глубже отпечатлевается вместе с исторической зрелостью человечества как высшее и предельное откровение о человеке, как правда о нем.

а) СУЖДЕНИЕ. Основной и непререкаемый факт сознания есть то, что человек мыслит суждением. Однако этого мало. Надо еще сказать, что человек в известном смысле сам есть суждение, и жизнь человеческого духа есть непрестанно развивающееся и осуществляющееся суждение: я есмь нечто, некое А. Точнее надо выразить порядок суждения так: *я* нечто есмь, *Я - А есмь,* причем эмпирические формы суждения могут быть всегда восполнены и раскрыты в трехчленную формулу: 1) *Я есмь* означает, в сущности, неопределенность сказуемого: я есмь нечто или же я есмь (потенциальное) все, 2) *Я - А,* я - нечто, явным образом означает, что Я в этом А осуществляет свое бытие, Я есть это нечто. Подобный же смысл по существу, а не по форме только имеют и безличные предложения: светает, темнеет, скучно, досадно и т. п.; они подразумевают себе подлежащее-субъект, относительно которого они являются сказуемым: для меня светает, я наблюдаю рассвет, мне скучно, я есмь скучающий и т. п. Нельзя думать, чтобы полное суждение возникло путем развития этого рудимента суждения, как иногда предполагают, путем дальнейшей дифференциации. Даже если бы подобный случай и возможно было бы установить лингвистически в истории языка, то логически и онтологически целое всегда существует прежде частей. И как рука и нога не может быть понята без связи их с телом, хотя бы и оказалась случайно в отдельности от него, так же и эллиптические суждения не дают полного понятия о суждении и об его природе и должны быть приведены к этому последнему. Всякое же новое суждение состоит из подлежащего, сказуемого и связки.

Суждение, оно же грамматическое предложение, онтологической первоосновой сводится всегда к типу: *я есмь нечто.* Предмет, как имя существительное, есть лишь зеркальное отражение Я, местоимение первого лица, и потому всякое частное суждение есть вариант первосуждения, онтологического суждения: я есмь нечто, к нему оно приводится и из него должно быть понято. Оно может рассматриваться, если угодно, не как суждение о самой предметности, но как распространенное сказуемое Я, так что в нем всегда подразумевается или же к нему примешивается Я (мыслю, чувствую и под.).

Я, как ядро человеческого духа, есть сущее, но не существующее, подобно тому как центр окружности вовсе не есть точка на ее поверхности, как обычно и условно представляют геометры. Точка не занимает пространства, и притом только в соединении с другой точкой она дает определенное направление, прямую линию. Центр, как точка, не имеет для себя такой второй точки, хотя ею может быть любая из точек кривой: это значит, что центр существует лишь как направление, связь, сила, и кривая в этом смысле есть функция или феномен центра. Я не есть само по себе, не *существует,* но *имеет существование, получает бытие* через другое, которое есть его сказуемое и которое отлично от я. Поэтому я нельзя определить, но

можно только определять, и вся жизнь есть не что иное, как определение. Можно сказать также, что я не есть, но *сверхъесть,* ибо есть *сущее.* Это никоим образом не означает, что оно есть только функция (ein Als Ob[57]), как, в сущности, понимает Кант, а за ним часть новейших гносеологов. Конечно, *я* есть *и* функция, но функция, действие, не может быть без действующего, функционирующего. Как не существующее *я* и не может быть выражено ни в каком *понятии,* ибо понятие есть образ существования, его *понятие,* оно принадлежит поэтому всецело к области бытия, к которой *я* не принадлежит. Тем не менее слово *я* есть для каждого понятный словесно-мистический жест, указующий глубину неизреченного и изрекаемого, тьмы, постоянно раздвигающейся светом к светотени, подземного источника, непрестанно изливающегося на поверхности. Если бы мы сами не были *я,* не знали *я* опытно или жизненно, то никакие усилия мысли и слова неспособны были бы выразить, показать я, его доказать или описать, ибо *я* трансцендентно и абсолютно. Но так как мы сами имеем *я,* то и не требуется никакой нарочитой интроекции для его познания, ибо оно дается непосредственным мистически интуитивным актом. Возможна разная степень ясности и отчетливости в самосознании *я,* но самое это самосознание дается совершенно легко и естественно, вполне интуитивно.

Настоящая трудность возникает не в изначальном самосознании *я,* но в различении многообразных покровов, которыми оно одето, и ближайшим образом в различении субъекта от субъективности. *Я* как субъект есть подлежащее для всякого сказуемого, будет ли это небо или ад, минерал или страсти. Но практически очень различается для нас область вне нас находящегося мира и наша субъективность, т. е. наша телесная и душевная жизнь, настолько, что обычно именно эта область и отожествляется с *я,* между тем как все остальное рассматривается как *не-я.* И, однако, *я* как *психологический* субъект, т. е. постоянно зыблющееся и изменяющееся море состояний, переживаний, волнений и страстей, есть в такой же мере *сказуемое* для ноуменального, ипостасного *я,* в какой им является для него внешний мир. И не только психологический субъект, как комплекс состояний с их вечной сменой, но даже гносеологическое *я,* совокупность познавательных форм, схем и категорий, по отношению к *я* ноуменальному есть сказуемое, тончайшая его форма, отлитая по образу его и подобию. Недостаточно отчетливым уразумением этой истины страдает философия Канта и все им порожденное гносеологическое движение. Нельзя также *я* как абсолютный субъект, сущее *я* приравнивать к водящему *я.* И воление также есть только оболочка *я,* его обнаружение в бытии, ибо сильная, самосущая воля, которую примешивает здесь метафизика волюнтаризма типа Шопенгауэра, есть только гипостазированный психологизм. Воление есть сказуемое для *я,* которое и есть истинно водящее, но в такой же мере, как и истинно мыслящее, сознающее, чувствующее. По отношению к этому абсолютному *я,* чистой ипостасности, и воля есть лишь образ бытия: воление существует в водящем, не наоборот, волящий - прежде всякого воления, и бессубъектная или же досубъектная воля есть только призрачный кошмар философии пессимизма, которая хочет погасить свет дня и погрузиться в царство ночи. Если следует различать ипостасное *я,*абсолютный субъект, от гносеологического и психологического *я,* то тем более следует его отличать от *тела,* как единства психофизической организации, как чувствилища. Тело есть наше *космическое я,* совокупность органов, через которые мы находимся в связи со всей вселенной; последняя есть в то же время наше периферическое и потенциальное тело (ср. мою "Философию хозяйства"). В теле, с телом и через тело совершается вся наша жизнь, оно есть лаборатория для духа, где он вырабатывает самого себя в своих функциях. Вопрос о значении природно-телесной жизни и о смысле телесности сам по себе, как таковой, может быть рассматриваем особо, но здесь ясно, что тело наше, при всей его близости к нам и интимности для нас, не есть *я;* оно не есть *я* в такой же степени и в таком же смысле, в каком оно не есть и психологическое или гносеологическое *я.* И тело наше по отношению к *я* есть*сказуемое,* реальное, жизненное сказуемое, в котором и с которым это *я* живет, т. е. осуществляет постоянную свою

сказуемость. И если нельзя приравнивать к *я* нашу телесность (это делает материализм, который есть метафизика, дедуцирующая *я* из *не-я,* как было указано выше), то еще менее оснований приравнивать его всему природному миру, растворять его в космосе. Хотя наше *я* есть космическое *я,* поскольку оно смотрится в космосе, и ему присуще как сказуемое *все,* однако же - и в этом тайна *я* и чудо *я* - оно нерастворимо и, не занимая никакой точки в космосе, будучи не от мира сего, оно и не сливается с ним. В конце концов приходится *я* определять антиномически, по типу "отрицательного богословия": с одной стороны, *я* есть полное и окончательное НЕ по отношению ко всякому определению, ибо оно вообще *не есть,* и, однако, оттого оно не обращается в нуль, в пустоту, просто в небытие, ибо ему присуще сверхбытие; с другой стороны, *я* есть *все,* которое составляет для него сказуемое, от самой интимной субъективности до наиболее застывшей объективности.

Я потому не может никогда, ни на одно мгновение сделаться нулем, что оно неразрывно связано со своим сказуемым и в нем, чрез него, с ним оно *есть,* входит в бытие: сущим полагается существующее, неопределимое определяется, притом не извне, но изнутри. Связь эта неразрывна: *я* без сказуемого "никчемно", ни к чему не относится; сказуемое без *я* слепо и "никкомно", ни к кому не относится. Сказуемость, способность к сказуемости, есть не что иное, как раскрытие в духе его собственной природы и глубины, акт самоопределения и самопорождения. Сказуемое не приходит извне, как это может показаться, но рождается в духе, - ипостасный дух познает в нем самого себя, перед ним раскрывается его собственная природа с неисчерпаемыми ее богатствами. Это звучит парадоксально: неужели все то, что мне постоянно дается помимо моей воли и даже вопреки ей, с нею нисколько не согласуясь, есть мое самопорождение, моя собственная природа? Неужели *я*, которое явно и несомненно есть только нечто, ничтожно малая частица мироздания, имеет в себе его *все,* есть мироздатель, а мир его порождение? Здесь мы стоим перед вопросом, который оказался "проклятым" и непосильным для монистической философии, представал перед нею все в новом и новом обличий в качестве общей проблемы тожества: как перекинуть мост от субъекта к объекту, от подлежащего к сказуемому? как реализовать суждение, образ которого явным образом присущ субстанции? И если самого моста не было найдено, однако совершенно ясно наметились те условия, которым должно удовлетворять решение, хотя эти условия сами по себе приводят к антиномии. С одной стороны, для того, чтобы быть сказуемым, принадлежать к *я,* само сказуемое должно быть в известном смысле *я,* обладать яйностью; но вместе с тем оно должно и отличаться от него, быть *другим* в отношении к *я,* т. е. быть *не-я.* Сказуемость основана на нарушении обоих основных логических законов: и тожества, и противоречия. Ибо она свидетельствует, что*я* есть *не-я и вместе с тем я,* зараз и одновременно. Если бы *я* просто только *повторялось,* отбрасывая лишь рефлекторные блики своими сказуемыми: *я* есть *я,* есть *я,* есть *я...,* - это был бы бег белки в колесе, неутолимая жажда сказуемого, но не самое сказуемое, непрестанное алкание какого-либо содержания и определения. Отделенное от всякого бытия, лишенное сказуемости, *я* металось бы в страшной муке о бытии, в бессилии абсолютных потугов. (Не есть ли это тот огонь неугасающий последнего *отделения,* лишения сказуемости, бессмертия без способности к жизни, которое ожидает в геенне огненной? И не есть ли всякая *смерть* в известном, условном и временном, смысле тоже отделение подлежащего от сказуемого, или по крайней мере паралич этой связи?) И напротив, совершенно перешедшее в *не-я* и погруженное в него, *я* утратило бы силу и остроту жизни, ее солнечность, оно впало бы в обморок до-бытия или по-бытия (таковым и является смерть, которая *я* оставляет в алкании и пустоте, а *не-я,* потенциальное сказуемое, - в обмороке бессознательности, преодолевающейся лишь воскресением). Эта область сказуемости, которая одновременно есть *я и не-я,* должна быть понята и истолкована как *не-я* в *я,* т. е. нечто такое, что, будучи *я,* все-таки оставалось бы еще не освещенным светом *я,* т. е. не осознанным, как бы сумерками *я,* или без- (до-, под-) сознательным *я.* Такое определение звучит просто, как contradictio in adjecto, или противоречие (от которого, разумеется, надо

строго отличать антиномию), однако эта противоречивость устраняется, если прибавить, что бессознательность здесь не означает противусознательности, т. е. невозможности или отсутствия сознания (внесение этого допущения для *я* было бы противоречиво, а потому и недопустимо), но означает просто его отсутствие или состояние потенциальности. *Я* и *не-я* различаются как сознание in actu и in potentia[58], причем *я* мыслится как источник постоянно актуализирующихся потенций. Природа духа беспредельна, и глубина *я,*которая, согласно фихтевскому словоупотреблению, и есть *не-я,* бездонна, как это естественно бессмертному и вечному духу.

Фихте натолкнулся на эту трудность и принужден был признать *бессознательное* творчество в Я, которым и порождаются образы *не-я,* productive Anschauungskraft. Он приближается здесь к истине в чрезвычайно важном пункте и отклоняется от нее лишь благодаря неверному в силу его односторонности исходному пункту: философия отвлеченного *я,* оторванного от субстанции, может быть спасаема либо двусмысленностями (как в понятиях абсолютного*я* и чистого *я),* либо прямым насилием "дедукции" (каковым является ссылка для выведения *не-я* в качестве "границы" на область практического разума, между тем как *не-я* есть не "граница", или не только граница, но прежде всего сказуемое самого *я).* Во всяком случае, в проблематике Фихте было сделано настоящее открытие, имеющее неумирающее значение для философии, именно поставлен вопрос о природе *не-я в я.* На этот же самый вопрос дает ответ Шеллинг (в "Исследованиях о свободе", а также и в "Философии мифологии и откровения") своим учением о *природе в Боге,* которое можно обобщить и как учение о природе духа, *я.* Природа или первооснова в Боге, по Шеллингу, есть то темное и бессознательное начало, из преодоления которого возникает Бог как личное начало. Применительно к интересующему нас вопросу можно сказать, что *не-я* образует здесь *природу я,* φύσις в отношении к ипостаси. Ересь и заблуждение Шеллинга (обратное фихтевскому) в том, что он природу ставит *первое* ипостаси и из нее *выводит* ипостась. Иначе говоря, сказуемое, взятое в темной потенциальности, он берет *без* и *до*подлежащего и заставляет его из себя порождать для себя свою собственную ипостась. И это уродливое соотношение, унаследованное Шеллингом от Бёме чрез посредство Баадера, искажает, делает ложным все его построение. Шеллинг не только различает, но и прямо противопоставляет природу в Боге и самого Бога: в этой природе как бы самочинно возникает мир, а затем самопроизвольно порождается зло, которое, в сущности, оказывается у него тожественно с индивидуацией, т. е. с возникновением ипостасного образа бытия. Тем самым здесь совершается рассечение несекомой Троицы, и ипостась мыслится обособленно от природы, хотя она и изображается возникающей из природы, как результат ее развития. Оставляя пока в стороне эту догматическую сторону вопроса, мы усматриваем в учении Шеллинга о природе в Боге попытку связать ипостась и природу, или субъект и объект, подлежащее и сказуемое. Хотя в развитии этой мысли получаются еретические извращения, тем не менее вопрос был поставлен правильный. Но вследствие того, что природа, сказуемое, была поставлена Шеллингом впереди подлежащего, получилось, в духе философии тожества, бессознательное первоначало, в котором и из которого возникает сознание. Это есть коренная ложь, ибо духу не свойственно быть бессознательным или внесознательным, это значило бы, что он и внеипостасен, между тем как он прежде всего есть ипостась, которая есть его альфа и омега, исток и исход. Все его богатство износится на свету ипостасного сознания, я не может быть бессознательным, оно и есть сознание. И это умственное солнце не может получить объяснения из начала тьмы, сознание, или я, не может возникнуть из чего-либо.

Но сознание не существует без сознаваемого, а ипостась без своего содержания. Как день предполагает в ночи свою скрытую основу, а свет в обнажаемой им и рассеиваемой тьме, так и сознание всегда имеет свою глубину, из которой порождаются его предметы. Ипостась имеет то, чего она есть ипостась, она нераздельна со своей природой, она ипостасна относительно

своей природы. Природа есть основа или сказуемость для подлежащего, которое выявляет, вызывает к бытию это сказуемое. Что таит в себе, что содержит эта основа, сказуемость подлежащего? На этот вопрос следует ответить вопросом же: чего она не таит? Иначе говоря, она содержит все, потенциальное и актуализирующееся. Сказуемое говорит обо всем, есть всеобщее слово, мировой логос. Этот логос встает из глубины природы, ипостаси, которая чрез него познает свою собственную природу и богатство, ибо оказывается, что, по выражению нашего народного мистика Сютаева, повторяемому в разных формах на все лады мистиками всех времен и народов, "все в табе", а ты во всем; весь мир есть собственность я, и природа есть глубина моего собственного духа, распахивающая передо мной свои сокровища. И этот характер духа, эта двоица ипостаси и ее природы, вскрывается, отпечатлевается в каждом его движении, в каждом его акте, всего *же* явственнее, как мы указывали, в акте мыслительного самосознания, в суждении. Суждение, имеющее дело с двоицей субъекта и объекта, есть живое свидетельство о двоице субстанции, т. е. духа: ипостаси и природы.

Но эта двоица не останавливается на двойственности, а ведет к троице. Сказуемое не исчерпывается одним предикатом, но восполняется, связуется с субъектом *связкой, бытием.* И субъект, ипостась, никогда не ограничивается тем, что смотрится в свой предикат как свое идеальное отображение, но он опознает при этом реальность - свою и предиката, или же, что одно и то же, он чувствует *силу бытия,* идущую из него и возвращающуюся к нему, и эта "животворящая" сила и есть, собственно, существование, "в душу живу", жизнь, реальность, бытие. Реальность как будто не имеет своего собственного голоса и образа, она есть только *как* некоего ч*то,* как бы его модус. Точнее надо сказать, лицо сказуемого есть и ее лицо; *все,* что стало быть как мировой логос, есть и ее собственное все. Вместе с тем и реальность, которую получает ипостась, осуществляясь в своей природе, есть та же самая реальность, что и предиката. Выходит, что реальность существует только *в отношении* между ипостасью и ее природой, в движении от одной к другой, которое, разумеется, должно быть понято чисто идеально, как осуществляемое отношение моментов жизни духа. Однако этого мало, и к одному отношению или движению не сводится реальность, она *пребывает во всем,* и все, или мир, "становится в душу живу", становится *бытием,* из которого затем философия тожества, отвлекая его всеединство и всеобщность, выделяет единое начало мира. Философский космизм ориентируется на бытии как всеобщей реальности. Безысходные трудности, в которые попадает космизм, или философия тожества, мы уже знаем. Реальность как таковая, взятая вне ее связи с ипостасным сознанием, субъектом, и мировым логосом, или предикатом, бескрасочна и нема, бессознательна и бессмысленна, а потому и отвлеченный реализм становится бессмысленным и невозможным. Бытие мыслимо лишь как связка, т. е. в свете ипостасного логоса и в связи с ним. Бытие не есть просто бытие, лишенное всяких предикатов и приравнивающееся ничто (что так любезно и нужно Гегелю для дальнейших его диалектических фокусов, ср. экскурс о нем), но всегда есть бытие *кого-нибудь* (ипостасное) и *чего-нибудь.* Его модус объемлет все аристотелевские категории[59] (разумеется, кроме ουσία - сущности, которая попала в число аристотелевских категорий по недоразумению или ошибке). Однако эта пестрота категорий принадлежит только преходящему образу мира, а не самому бытию, которое есть неподвижная и внекатегориальная основа всех категорий. Одна из величайших лжей гносеологического идеализма, особенно в его крайних направлениях (марбургская школа), вслед за Гегелем, состоит в том, что бытие как реальность оказалось отнесено к числу категорий, объявлено категорией *мысли,* реальность стала только мыслимостью. Эта философская "хула на Духа Святого" означает, несомненно, акосмизм, или даже антикосмизм, ибо логос делается космосом лишь силой реальности. Бытие не принадлежит само по себе ни ипостаси как таковой, - ибо она, как сущее, превыше бытия, а стало быть, и вне его, - ни логосу, предикату, как "представлению", или идеальному образу, возникающему только в лоне бытия. Чрез то, что есть животворящая сила бытия, *все* делающая причастным - в той или иной степени - реальности, ипостась нисходит в область бытия,

последняя становится ей доступна. Она уже *есть* нечто, и сказуемое есть не просто слово, но слово *о* чем-то, вернее *из* чего-то (ибо истинная природа слова в том, что слова говорятся самими предметами, они уже предполагают реальность, конкрет). Превратить силу бытия, реальность, в логическую категорию "данности" или "бытия" означает растворить третий момент триединого суждения и триипостасной субстанции во втором, разумеется, для того, чтобы потом можно было хозяйничать по своей воле и построять "естественно-научный мир" по собственному образу и подобию, чем и занимаются, каждый по-своему, Гегель и Коген и комп. С бытием логике нечего предпринять, но и без него ей нельзя обойтись. Бытие алогично и вместе с тем насквозь пронизано логосом, который, однако, без него бессилен. Поэтому-то логика, имеющая претензии на дедукцию миробытия, и останавливается пред ним в смущении и беспомощности.

Экскурс о Канте. Учение Канта о бытии

Вопрос о бытии или существовании в учении Канта остается очень неясен, а между тем он должен был бы получить особенное разъяснение ввиду трудностей, связанных с его идеализмом. Кант, в числе категорий, перечисляет под рубрикой *качества* и реальность (рядом с отрицанием и ограничением), а под рубрикой *модальности* - существование (рядом с возможностью и необходимостью) (Кант. Критика чистого разума, 106, русский перевод, 75), но особого употребления из большинства своих категорий, кроме причинности, он не делает, и категории реальности и существования остаются у него даже без особого исследования, рассматриваются только в качестве модальностей сказуемого, не по существу. "Постулат познания действительности вещей, - говорит Кант (272; 162), - требует восприятия, т. е. ощущения и сознания, если не непосредственно данного предмета (?), существование которого должно быть осознано, то по крайней мере связи его с каким-либо действительным восприятием согласно аналогиям опыта... В одном лишь понятии вещи нельзя найти признаков ее существования. Действительно, если даже понятие обладает совершенной полнотой, так что нет недостатка ни в чем, чтобы мыслить вещь со всеми ее внутренними определениями, тем не менее существование вещи не имеет отношения ко всему этому, но определяется лишь в зависимости от того, дана ли нам такая вещь так, что *восприятие ее может даже предшествовать понятию*". Подчеркнутые слова вводят какой-то момент *данности вещи,* которой вовсе нет места в общей гносеологии Канта, где вещь или предмет есть категориальный синтез восприятий. Поэтому и вопрос о "данности" в системе Канта приобрел такую остроту и значение. Нарочито Кант останавливается на этом вопросе в 4-й секции 3-ей главы, 2-й кн. 30 отд.: "О невозможности онтологического доказательства бытия Божия". "Бытие, очевидно, не есть реальный предикат, - рассуждает здесь Кант, - иными словами, оно не есть понятие о чем-то таком, что могло бы присоединяться к понятию вещи; *Оно есть только положение вещи или известных определений само по себе.* (Ничего не может быть неопределеннее, сбивчивее подобного определения по основному вопросу. *-Авт.)* В логическом применении оно есть лишь связка в суждении. Положение "Бог есть всемогущее существо" содержит в себе два понятия, имеющие свои объекты: Бог и всемогущество; словечко "есть" не составляет здесь дополнительного предиката, а служит лишь для того, чтобы ставить предикат в отношение к субъекту. Если я возьму субъект (Бог) вместе со всеми его предикатами (к числу которых принадлежит и всемогущество) и скажу: "Бог есть" или "есть Бог", то я не присоединяю никакого нового предиката к понятию Бога, а только субъект сам по себе вместе со всеми его предикатами и притом как предмет в отношении к моему понятию. Оба они должны иметь точь-в-точь одинаковое содержание, и притом к понятию, выражающему только возможность, ничего не может присоединиться вследствие того, что я мыслю его предмет просто как данный (посредством выражения: он есть). Таким образом, действительное заключает в себе не больше содержания, чем только возможное. Сто действительных талеров не содержат в себе ни на йоту больше, чем сто возможных талеров. В самом деле, так как

возможные талеры означают понятие, а действительные талеры - предмет и его полагание само по себе, то в случае, если бы действительное содержало в себе больше, чем возможное, мое понятие не выражало бы целого предмета и, следовательно, не было бы адекватным ему. Но мое имущество более велико при ста действительных талерах, чем при одном лишь понятии их (т. е. возможности их). В самом деле, в случае действительности предмет не только аналитически содержится в моем понятии, но и присоединяется синтетически к моему понятию (которое служит определением моего состояния), нисколько не увеличивая эти мыслимые сто талеров этим бытием вне моего понятия... Итак, каковы бы ни были наши понятия о предмете, мы во всяком случае должны выйти за его пределы, чтобы приписать ему существование. Для предметов чувств это достигается путем связи с каким-либо из моих восприятий согласно эмпирическим законам; но что касается объектов чистого мышления (речь идет именно об идее Бога), у нас нет никакого средства познать их существование" (Критика чистого разума, 626-629; 346-348).

Приведенное место из Канта вместе с пресловутым примером о ста талерах справедливо считается одним из наиболее уязвимых пунктов его учения. В самом деле, все притязания кенигсбергского Коперника вели к тому, чтобы вобрать в субъект, в мысль, всю энергию бытия и представить предмет как категориальный синтез. Но то, чем в действительности владеет мышление, оказывается не предметом, а лишь *понятием о* предмете, к которому бытие должно быть присоединено синтетическим актом, не на основании умозрительных соображений, но опираясь на какую-то интуитивную, мистическую данность предмета (хотя это стыдливо замаскировывается неопределенной ссылкой на "связь с каким-либо из моих восприятий согласно эмпирическим законам"). Различие между понятием о ста талерах и действительной суммой (оставляя в стороне всю неудачную меркантильность этого примера) оказывается не только логически неуловимо, но и гносеологически непонятно: в кантовский гносеологический идеализм врывается мистический эмпиризм. И хотя Кант думает торжествовать победу над онтологическим доказательством бытия Божия, но в действительности обнаруживает беспочвенность и несостоятельность своего идеализма, раз он не имеет опоры в бытии и последнее становится неким синтетическим иксом. Нигде на протяжении "Критики чистого разума" не ставится вопрос о реальности иначе как в смысле формально-логического качества суждения. В первых же строках § 1 указывается, что воззрение - Anschauung "существует только тогда, когда предмет нам дан; а это в свою очередь возможно (по крайней мере для нас, людей) лишь вследствие того, что предмет известным образом действует на душу (das Gemüth afficire). Эта способность (восприимчивость) получать представления посредством того способа, каким предметы действуют на нас, называется *чувственностью.* Следовательно, посредством чувственности предметы нам даются, и только она снабжает нас наглядными представлениями, но мыслятся предметы посредством рассудка, и из рассудка возникает понятие" (33, р. п., 41). Кант начинает свою "Критику" с совершенно догматического и отнюдь не мотивированного заявления, что в воззрении *даны предметы,* которые и действуют на нас, следовательно, в основе всего познания, как его предположение, лежит реальность предмета, которая дана, по Канту, только чрез чувственность, но не чрез мысль (на что и опирается его критика онтологического доказательства бытия Божия). Но, разумеется, исходный кантовский реализм не находит в дальнейшем ни развития, ни подтверждения, ибо оказывается, что предметы суть категориальные синтезы, и собственно res[60] отходит в область ноуменов, о которых мы ничего не можем знать. И в то же время она оказывается необходима, чтобы отличить действительные талеры от воображаемых. Характерно для Канта его отношение к связке "есть". В ней он видит выражение "отношения" субъекта к предикату, но в чем сущность этого отношения, он не поясняет и вопросом этим не задается. Кант не идет дальше формально-грамматического и формально-логического отношения к этому вопросу, между тем как в этой постановке он имеет лишь вполне производное значение, и надо понять природу связки, т. е.

бытия, сначала онтологически, чтобы затем перейти к его логическому отражению в связке. И во всяком случае, мало сказать, что связка есть лишь отношение между субъектом и предикатом, не спросив себя при этом, каково же это отношение. Поэтому ссылка на то, что бытие есть *только* "связка" и не присоединяет никакого нового предиката, не годится уже потому, что здесь мы имеем определение неизвестного чрез неизвестное же или, по крайней мере, чрез неопределенное. По общему смыслу гносеологии Канта даны лишь чувственные элементы реальности - Anschauungen, которые подвергаются активному воздействию со стороны гносеологического субъекта, в результате чего получается опыт, как единственная форма реальности, как доступная, но когда заходит речь о силе понятий, то Кант отсылает к реальности уже самого предмета и тем вводит особый источник познания - ч*увство реальности,*показания которого синтетически присоединяются к суждению.

Вполне естественно, если у Канта оказывается так мало уделено внимания третьему моменту суждения, связке, т. е. вопросу о бытии или реальности. Философия Канта есть, как мы видели, субъективный идеализм, в котором исходное понятие субъекта берется даже не в подлинном своем виде, как ипостась, но в гносеологической оболочке, снятой со сказуемого. Это есть философия сказуемого, принимаемого за подлежащее. Но и в том и в другом определении Кант не доходит до третьего момента, до бытия, задерживаясь на втором, и проблема бытия получает у него совершенно недостаточное освещение. Она закутывается у него в учение о ноуменах и феноменах, которое само по себе проблематично. Поэтому кантовский идеализм оказывается настолько многозначным, что он растаскивается в разные, даже в противоположные стороны (кантовский пример о действительных и воображаемых ста талерах рассматривает в своей "Логике" и Гегель, соответственно своему учению о тожестве бытия и ничто. "Отвлеченности бытия и ничто перестают быть отвлеченностями, когда получают определенное содержание и переходят в "область существования", где и открывается реальное различие бытия и ничто" (Н. Лог. I, 33). В общем, рассуждения Гегеля, нужные для развития лишь его собственной точки зрения, не прибавляют ничего к существу вопроса).

Итак, бытие - "*есть*" - не есть только "связка". Вернее, надо серьезно спросить себя, что именно означает эта связка, откуда она проистекает. И сразу становится очевидно, что ее формально-логическая функция есть только отражение онтологической данности. Связка связывает, она соединяет субъект и объект, которые, взятые отдельно друг от друга, находятся в антиномической сопряженности. Между ними нет моста. Субъект имеет всю силу бытия, но не имеет образа бытия, остается трансцендентен; объект, сказуемое, имеет всю полноту бытия, но не имеет его силы. Нужна особая, посредствующая сила, которая бы связывала субъект и объект в акте бытия. Бытие есть единство ипостаси и ее природы. Нет бытия вообще, о котором учили Парменид и Спиноза со всеми своими единомышленниками. Бытие всегда конкретно и определенно. Поэтому оно не может быть взято и понято независимо от отношения субъекта бытия к объекту; ему принадлежит определенно третье место в составе субстанциального, а затем и логически-грамматического суждения, и этого иерархического места категории бытия ничто не может ни изменить, ни отменить. Сверх того этот третий момент субстанциальности имеет определенное отношение к двум предыдущим, и притом не одинаковое: бытие принимается ипостасью, субъектом, *он есть,* но оно направляется к сказуемому, к тому *нечто, что́* он есть. Можно сказать, пользуясь богословским языком, что третий образ субстанциальности, сила бытия, исходит из субъекта, как первого ее образа, и соединяет его со вторым так, что между ними устанавливается новое единство ("вся Моя Твоя суть, и Твоя Моя"): образ бытия, логос мира, сказуемое, неотъединим от бытия, ибо оно исходит из субъекта к объекту. Субъект качественно сам по себе не окрашивает бытия, ему принадлежит только сила его. Отсюда проистекает то свойство сказуемого сравнительно с подлежащим, что оно имеет всегда *общий* характер, выражает собою понятие или идею, известное свойство или окачествованность бытия, которое само по себе, вне этого свойства, не имеет своего лица;

напротив, вся индивидуация, приуроченность к определенной ипостаси, присуща подлежащему, которое в этом смысле есть не понятие, но имя ("собственное имя"). Отсюда следует в порядке формально-логическом первостепенной важности заключение, именно что *одно и то же сказуемое может быть свойственно целому ряду подлежащих.* Правда, и подлежащее может иметь ряд сказуемых и как будто с этой стороны не отличается от сказуемого, однако это только по-видимому так. Дело в том, что сказуемое вообще не имеет законченной, исчерпывающей природы, оно всегда есть неопределенная множественность: А есть В, и B_2 и B_3... и B_n и B_{n+1} и т. д. ..., оканчивающееся многоточием. Интеграл же этого ряда, единственное всеобщее (хотя и потенциальное) сказуемое, есть *все* или мир. Поэтому область бытия, т. е. сказуемого, *едина* и она является общей многим подлежащим, а эти последние, напротив, *множественны, не повторяясь,* ибо повторяться они и не могут за отсутствием бытийного содержания, они остаются сверх бытия и приобщаются ему лишь чрез сказуемое. Таким образом мы имеем единый мир - всеобщее, универсальное сказуемое, область бытия, и множественность ипостасных центров. Проблема *общего* (τὸ καθ'ὸλου), природа понятия, которая начиная с античности чрез все средние века и до нашего времени стоит пред нами, именно и сводится к отношению его к подлежащему, которое никогда не обще и не есть даже понятие, но всегда есть *не-понятие,* ипостась, непосредственно или же в личине имени существительного. Действительная природа вопроса затемняется тем, что обычно местоимение первого лица в качестве подлежащего встречается скорее лишь в виде исключения, как правило же подлежащими являются понятия же (или "нарицательные" имена в отличие от "собственных") или просто слова (между тем как ипостась как таковая не есть даже слово, она сама по себе невыразима словом, почему и требует для себя сказуемого). Однако эти частные виды суждения существуют лишь по силе общего, онтологического суждения типа: Я есмь нечто, имярек есть А и под. Подлежащее, в силу своей функции, само перестает быть понятием, но становится как бы собственным именем и потому именно и требует для себя сказуемого. Как мы уже указывали, все суждения сводятся к ипостасному типу, предполагая его в качестве самоочевидной предпосылки. "Стол имеет черную поверхность" означает в действительности: я мыслю, я вижу, что стол и т. д., т. е. я есмь видящий, что стол и пр. Другой источник затемнения действительного положения вещей тот, что в суждении, как оно осуществляется в нашем мышлении, сказывается вся зыблющаяся природа мысли, ее неистинность. Отсюда "модальность" суждения, его образ как "проблематического", аподиктического и ассерторического (по Канту), относится не к онтологической его основе, но к его, так сказать, логической технике, к способу осуществления в искании истинного суждения[61]. Все эти виды категорий суть модификации суждения в его логическом и грамматическом осуществлении, как мысли, но *суждение* - и в этом состоит самое существенное в нашей точке зрения - *не есть мысль,* точнее, *не есть только мысль,* но представляет собою основной факт самоопределения духа. *Суждение выражает природу субстанциальности.* И вот по смыслу такого, онтологического, суждения выходит, что подлежащее всегда имеет единственное число, есть самозамкнутая монада, сказуемое же всеобще, есть понятие, выражающее природу бытия, кому бы оно ни принадлежало.

Но здесь мы становимся лицом к лицу с наиболее жгучей и трудной проблемой - *многоипостасности бытия,* единства сказуемого - при множественности подлежащих, единства во множестве и множества во единстве. Единый мир имеет неопределенное множество обладателей - ипостасей, единая природа духа, которая раскрывается в мире, многолика.

И, прежде всего, откуда *мы?* Как каждое в себе замкнутое *я,* невольно мнящее себя абсолютным Я, узнает другое *я,* где и как совершается переход к *ты,* как возникает *мы?* Эта проблема является в равной степени жгучей и роковой как для Канта, так и для Фихте, и оба

они не заметили ее, прошли мимо нее. А между тем об нее должно было бы разбиться все их построение. Для Канта, который объективное суждение определяет как всеобще значимое, т. е. для всех умов или всех *я* обязательное суждение, пришлось бы все свое гносеологическое учение об *я* как логической функции, о трансцендентальной апперцепции, пересмотреть при свете факта гносеологического (а затем необходимо и онтологического) существования *ты* и *мы*. Еще больше затруднения для Фихте, который не меньше Канта предполагает наличие множества индивидов, вместить чужое *я* в его схемы *я* и *не-я,* ибо *ты* не есть ни то, ни другое, и все наукоучение должно быть целиком пересмотрено и перестроено при свете *ты.*

Главное затруднение здесь состоит в том, что *ты,* чужое *я,* ни в каком смысле не есть сказуемое, или образ бытия для *я,* для ипостасного подлежащего, а в то же время оно есть *не-я,* объект. Каждое *я* естественно делает себя абсолютным и единственным, и Штирнер в своем философском памфлете только раскрыл эту эгоистическую природу *я* (хотя и у Штирнера неожиданно и непоследовательно "эгоисты" появляются также во множественном числе и даже образуют "союз"). Переход от единственного числа уже к двойственному или все равно множественному отнюдь не представляется таким легким и само собою понятным, как это может казаться по таблицам грамматических склонений. Он в своем роде не менее таинственен и изначален, как и переход от подлежащего к сказуемому, осуществляющийся также в тривиальном и как будто ясном, а на самом деле исполненном глубокой тайны суждении. Как может *я* заметить, увидать *ты,* т. е. свое собственное подобие и повторение? Не сказуемое, но со-подлежащее, не объект, но со-субъект? Этот акт настолько первоначален и чудесен, что для него нет и не может быть объяснения, возможно лишь констатирование, а затем надлежащий учет и оценка. Ведь речь идет не о психологическом изучении чужого *я* и даже не о гносеологической "интроекции" (хотя это слово, изобретенное Авенариусом, не говорит здесь ровно ничего), но об онтологическом касании чужого *я,* о постижении его как сущего. Мы можем указать, где лежит *задание* для другого *я,* для *ты* и *мы:* это в природе сказуемого как всеобщего, бытия, отрешенного от исключительной связи с его индивидуальным образом. Хотя Я есть и "der Einzige", но мир, которым оно владеет как сказуемым не ощущается им как "sein Eigenthum"[62] или, по крайней мере, как*только* его собственность. Напротив, хотя сказуемое и соединено с субъектом связкой бытия, тем не менее мир - *ничей, т. е. общий,* и именно в самой природе суждения, как общего и общезначимого, есть молчаливый, но достаточно выразительный жест в сторону *мы,* есть *место* для *мы*. Всматриваясь в природу субъекта, ипостасности, мы с удивлением видим, что хотя *я* является обособляющим, отталкивающимся центром, но в нем, как в мировой силе тяготения, наличествует и сила притягивающая. Иначе говоря, самой природе *я* присуще предположение других *я, неединственности своей. Я* становится непонятным, разлагается, теряет всю свою упругость, как только мы попытаемся мыслить и ощущать его единственным, без всякого *ты* (да мы и не можем такое требование осуществить). Вне *ты* и *я* теряет свои краски и блекнет. Как это так, объяснить и сказать нельзя, но это так: *я*подразумевает не только *не-я* (в фихтевском смысле, т. е. сказуемое), но и *ты,* и *мы* или *со-я. Я* и на самом деле себя ощущает как *единственное число* от множественного *мы,* и как *первое* лицо по отношению ко *второму - ты и вы* - и *третьему - он, они.* И если бы это было не так, то ни *ты,* ни *мы* не были бы возможны и не существовали бы. Следовательно, в самой природе *я* включена множественность, ипостасность предполагает не единоипостасность, но многоипостасность, много *я* при едином *не-я,* или сказуемом, или мире. Вот мимо чего вслед за Кантом прошел Фихте, не зацепившись за проблему *я* больше, чем нужно было для дедукции *не-я.*

Множественность *я* есть основная аксиома мысли и жизни, ее довольно показать и нельзя не увидеть, ее, сверх того, нельзя и не нужно доказывать. Невозможность доказательства

достаточно явствует из того, что *я* как сущее лежит *вне* мира бытия и, стало быть, не может быть рассматриваемо и доказуемо его логикой. В отношении к *я* возможны только аподиктические суждения, аксиомы, имеющие значение констатирования факта. Я не сознает себя единственным, напротив, оно предполагает неопределенное множество других ипостасей. С этим не только мирится его φύσις, природа сказуемого, но даже предполагает, если не прямо требует, такой множественности. Сказуемое имеет всеобщий характер, говоря логически, оно есть всегда общее понятие; говоря откровенно, мир есть общая сфера бытия для множества ипостасей. Поэтому на одной стороне множественность - Allheit, на другой же всеобщность - Allgemeinheit, обе общности смыкаются в круг в мировом всечеловеческом суждении: *все познают все, все суть всё.*

Таким образом, *я* представляет собою нечто совершенно своеобразное. С одной стороны, всякое *я,* вернее, мое собственное *я* - единственно, в этом смысле оно абсолютно индивидуально; но в то же время оно оказывается некоторым genus, видом, ибо столь же непосредственно, как и *я,* дано *ты* и *мы,* и в сознание *я* входит это сознание себя как члена *мы.* Логически и гносеологически из *я* в *ты* и *мы* нет никакого пути, за эту дедукцию не взялся даже все дедуцировавший Фихте. Можно при желании расположить триединство: *я-ты-мы* по гегелевской триаде, изобразив *ты* как антитезис *я,* а *мы* как синтез тезиса *я* и антитезиса - *ты.* Однако эта невинная игра в триаду, которая может быть упражнением по Гегелю, только обходит трудность и смазывает благополучием гегелевских непротиворечивых противоречий острую и колючую антиномию *я.* Я есть *я,* и это *я* в свою очередь есть *я* и т. д. Всякое *я* самозамкнуто и единственно, оно не имеет окон, как лейбницевская монада. И это же самое *я* знает не только *не-я* (чем думал исчерпать и ограничить его ведение Фихте), но знает другие *я-ты* и *мы,* а стало быть, и себя знает как *ты* и *мы,* и в себе знает чужое *я. Одним и тем же актом,* которым *я* сознает, по-фихтевски "полагает" себя как *я* единственное, оно знает или "полагает" себя как генерическое, со-ипостасное. Итак, ипостась одновременно единственна и неединственна, и примирить эту антиномию, обломав ее острия, приручить и превратить в невинное Гегелево противоречие нет возможности. Оказывается, что самое достоверное в нас и для нас то, в чем Декарт думал найти ποῦ στῶ[63], опору и успокоение от сомнения, понятное и достоверное начало, содержит в себе разверстую бездну.

Небесный свод с горящей славой звездной
Таинственно глядит из вышины,
И мы плывем, пылающею бездной
Со всех сторон окружены...

Итак, нет ничего понятного само собою и до конца. Понятное изгнано из последнего своего убежища, самосознания *я,* и оно оказалось таинственно и непонятно. Трагедия разума исполнена, он раздран и заклан на острие антиномии. Но здесь начинается уже катарсис. Во глубине ада в огненном испытании раскрываются человеку его собственные черты, их смысл, он предстает пред собою в образе троичности. Формула церковного догмата, звучавшая для разума доселе чуждой и мертвой, парадоксальной и нелепой, предстает перед ним как единственный ответ на его недоумение, как *правда* об его собственной природе, и, как молния прорезает тьму, так догмат все исполняет смыслом. Однако об этом ниже, пока же задержимся еще на прерванном рассуждении.

Вопрос о многоединстве *я* неоднократно вставал пред философами либо в формально-гносеологическом ракурсе или же по существу. Многоединство субъекта при общем сказуемом означает не что иное, как одну общую природу во многих ипостасях, единство сказуемого во многих подлежащих, из коих каждое имеет его как свое собственное. Здесь заложены корни объективности суждения, самопроверки Я по всякому другому *я*, Allgemeingültigkeit[64].

Формальным признаком истинности суждения гносеология Канта, да и после Канта, считает его *всеобщность,* обязательность для каждого мыслящего человека. Позитивисты типа Л. Фейербаха прямо говорят о родовом характере истины, настолько, что с этим формальным признаком отожествляют и все ее существо: истина для них есть представление рода, заблуждение - представление индивида. (Подобную же, но еще утилитарно-дарвинистически окрашенную точку зрения выставляет и Ницше, приравнивающий истинность к полезности, но опять-таки для рода и др.) О. Конт и позитивисты эту же идею выразили в религиозно-догматической форме, в учении о человечестве как едином существе, Grand-être. В сущности же и Кант и Конт, один в осторожной гносеологической форме, а другой в грубо догматической, воспроизводят, разумеется, крайне несовершенно христианское учение о человеческой природе, об *едином Адаме* - всечеловечестве.

Пред философами давно должна была бы встать проблема *я как многоединства*. И прежде всего вопрос о том, каким образом познается чужое *я* как в его чуждости, так и в его сродности моему *я*? Особенность этого случая в том, что чужое *я* не может быть познано в области *не-я* или сказуемого, оно не есть сказуемое. А между тем сказуемость есть единственная область познания и самопознания, где *я* познает свою собственную природу. Надо сказать поэтому, что чужого *я* мы не познаем и не можем познать как объект или как свою собственную область и природу. Есть особый способ познания субъектом субъекта же, но не объекта: это выход из себя *не* в свою собственную природу, но *за себя в себя же,* т. е. в *ты.* И единственным органом такого сознания, не подотчетного Кантовой гносеологии, является этот выход знания себя как другого. Это и есть любовь, единство многих, знание себя вне себя. "Возлюби ближнего твоего яко *же* сам себе" - эта заповедь одинаково Ветхого, как и Нового Завета, имеет, как и все заповеди, онтологическую основу в природе вещей. Она указует прежде всего, что ближний, *ты,* это - твое же *я,* и тою же любовью, которою ты любишь, естественно самоутверждаешь свое *я* как незыблемую основу существования, ты утверждаешь и чужое *я,* должен его утверждать, и тем исполняешь закон своего существования, осуществляешь свое же *я* в его истинной полноте. Эта же самая мысль дает руководящую нить и для суждения о *соборности,* над которым мучается современное сознание. Существа соборности ищут на основе единения в объекте, в сказуемом, в любви к одному и тому же; таким образом, существо соборности понимается как *единоверие, единочувствие, единомыслие,* согласие в мнениях. Однако можно сказать, что всего этого мало, ибо все это только производные признаки, и не об этом идет речь, когда провозглашается догмат о единой соборной церкви, когда *соборность* непосредственно соединяется не с единением только, но с *единством*. Единение в мнениях создает секту, школу, партию, которые могут быть сплочены, дисциплинированы и, однако, оставаться столь же удалены от соборности, как и войско, руководимое одной властью и одной волей. Соборность состоит, сверх того, и в первооснове своей, в единении *в субъекте,* в ипостасности, которая может быть для всякого человека как бы его собственным *я,* и эта-то способность *я* отожествляться с другим *я,* любить его как самого себя, и есть любовь. И поэтому соборность есть на самом деле *единство* и на самом деле *во множестве;* поэтому и в церковь входят все и в то же время она едина; каждый, кто воистину в церкви, имеет в себе всех, сам есть вся церковь, но и обладаем всеми. Поэтому нельзя сказать, что церковь есть общество, ибо общество есть только внешнее выражение ее, схема или образ, правильнее определить ее как многоединое существо, которое всех в себе содержит, и в этом смысле церковь есть матерь всех, и в то же время каждому дает в себе место и с ним сливается. Разумеется, в этом веке соборность осуществляется едва ощутимым намеком, ибо эгоизм, т. е. противоположность соборности, есть закон нашей жизни. Однако соборность есть пребывающая основа нашего бытия, и если жизнь наша будет освобождена от тягостного и уродливого покрова, люди узнают свое собственное богатство в любви: "невозможное человеку возможно Богу". Однако, держась здесь только гносеологически-метафизической стороны

вопроса, не будем отклоняться в это попутное богословствование. Здесь нам нужно указать, что реальная соборность есть вместе с тем и кафоличность-всеобщеобязательность, Allgemeingültigkeit, которой так ищет гносеология. Освободиться от субъективности - это значит быть *я* соборным, т. е. истинным, быть в истине, а потому и познавать ее. Это значит быть истинным субъектом, который не извращает своего сказуемого, но дает ему свободно раскрываться в нем. Иначе говоря, это сказуемое должно годиться для всякого *я* или для субъекта вообще, в нем нет никакого пристрастия, момента ереси или отбора. Таким образом, объективности или кафоличности познания нельзя искать только по ту сторону субъекта, в объекте, где обычно ее видят и ищут ее в свойствах суждения, в соблюдении гносеологических правил и под. Ибо вся эта формальная безупречность нисколько не гарантирует содержания истины. Нельзя сводить все познание к форме, как делают это некоторые новейшие гносеологи. Познание есть творчество, т. е. деяние, хотя и в определенных формах, за которым стоит действующий. Что же касается "практического разума", т. е. области нравственного действия, то здесь активное значение субъекта ясно само собою. Оно было ясно и для Канта, у которого максима практического разума гласит: поступай так, как на твоем месте должен поступить всякий другой, чтобы в лице твоем действовал не ты, а как бы само человечество. Поступай не как *я*эгоистическое, но как *я* истинное, соборное. Ограничение или отрицание соборности *я* есть то, что на языке современной философии называют *психологизмом* в уничижительном смысле, и таким психологизмом вообще является вся пресловутая "гуща жизни", из которой якобы должна выбродить и откристаллизоваться чистая ее эссенция. Психологизм есть нечто, данное для преодоления, для самотворчества Духа. Дух не может быть данным как вещь, но заданным, он создан по образу Божию, т. е. не в вещной необходимости, а в свободе, и потому он должен сам себя знать чрез собственное самотворчество.

Мы сказали, что познание соборности в *я* совершается чрез любовь, - в любви и противоположности ей - себялюбии, которое имеет много разных проявлений от холодности до враждебности и ненависти, - состоит гносеология субъекта. Насколько истинность определяется со стороны субъекта, ее достижение связано именно с этим состоянием ипостаси, - замкнутой в эгоистической моноипостасности или же расширяющейся в соборном, окрыленном любовью к истине ипостасном многоединстве. Потому сатана, эта чистая моноипостасность, метафизический эгоизм, и есть человекоубийца и отец лжи[65], и дети его, исчадия эгоизма, суть также чада лжи. Ибо отрицание соборности, in actu самоутверждающийся эгоизм, - эгоизм не слабости и состояния, - от психологизма, - но из основного самоопределения, ноуменальный, - есть клевета на Божье создание, клевета на *я,* которое не эгоистично, но соборно по своей природе, он есть злобствующая бездарность в любви и настоящая хула на Духа Святого. И это есть ложь, первоисточник *лжи, ибо* все знание и вся жизнь исходит из субъекта, и из отравленного источника не течет здоровая и прозрачная вода. Отсюда получает метафизический смысл дивный гимн любви, воспетый ап. Павлом в 1 Посл. к Кор. гл. 13. "Если я имею дар пророчества и знаю все тайны, и имею всякое познание и всю веру, так что могу и горы переставлять, а не имею любви, то я ничто" (ст. 2). Стало быть, при исключительной полноте самосознания со стороны содержания (сказуемого, объекта), существует еще особое *качество* этого познания, исходящее из субъекта, из его здоровья или нездоровья, которым обесценивается и обессиливается оно, получает отрицательный коэффициент. И это качество есть отсутствие соборного самосознания, отрицание любви. И познание истины, как бытие всех в единстве, подменяется холодным имением мира как своей собственности, каковою в действительности он вовсе не является.

Таким образом, субъект, ипостась не есть пустое место, трансцендентальная точка, не имеющая никакой окраски. Скорее, напротив, ее можно, вместе с Кантом и Шопенгауэром, охарактеризовать как ноуменальный характер, лежащий в основе эмпирических

самоопределений, т. е. фактического знания и действия. Умопостигаемый характер, т. е. природа ипостаси в отношении к соборности, ее положение и самоощущение во всеединстве, как вневременный и на самой грани творения лежащий акт, не сознается нами как *акт* свободы, но в то же время ощущается нами как *дело* нашей свободы, за которое мы ответственны (как это убедительно показано Шопенгауэром). Дело это совершено не *в* бытии, но *до* бытия, т. е. в подлежащем, а не в сказуемом, и даже до сказуемого, ранее его возникновения. Означает ли это, что дело умопостигаемого самоопределения субъекта неотменно и окончательно, есть его фатум, предопределение, как учит тот же Шопенгауэр и, ранее его, Кальвин? Так было бы, если бы время было только феноменом вневременности, но не содержало бы в себе вечности в образе временности, если бы оно было метафизически пусто, бесцельно и незначаще. Но это не так, время имеет корни в вечности, оно тоже есть вечность, хотя в образе временности, а потому и фатализм по меньшей мере лишен основания. Возможна работа над собой во времени, имеющая значение для вечности, - в этом и заключается смысл временной жизни, на этом только и основывается метафизически возможность Страшного Суда с приговором для вечности. Совершенно верно, что довременное самоопределение составляет данность для субъекта, некоторый для него рок, своего рода метафизическую карму, и не из пустого места вырастает дерево жизни. Но его жизнь, деятельность в сказуемом в качестве деятельности не может быть понята как механизм, но предполагает наличие свободы, ибо деятельность есть свобода, но в необходимости.

В другом месте ("Свет Невечерний", "философия хозяйства") мне уже приходилось указывать, что свобода и необходимость суть понятия соотносительные и что и та и другая антиномически сочетаются в жизни Духа. Дух есть вечно живое и вечно деятельное начало, потому его стихия и его природа есть свобода. Однако эта свобода есть свобода деятельности и постольку самосозидания, но не абсолютного творчества, не всемогущества, ничего не имеющего вне себя и не знающего границ. Эта тварная свобода осознает себя через границы и ощущает себя благодаря им (как фихтевское практическое Я, которое, постоянно стремясь преодолеть Schranke[66] *не-я,*нуждается в то же время в этой границе для преодоления). Притом антиномия свободы и необходимости развивается одновременно в двух направлениях: в самом субъекте и в его отношении к объекту, в целокупном суждении, в жизни. В субъекте, в самосознании ипостаси, которая, впрочем, для нее есть тоже сказуемое, борются и встречаются ее ноуменальная природа как данность и ее же ноуменальная свобода как творчество, которое не мирится с данностью, но из себя хочет начинать все: в результате получается *работа* над своей природой, интеграл которой мы не можем увидеть, пока очи наши смежены временем. Отношение субъекта к объекту, подлежащего к сказуемому, т. е. бытие, жизнь, также есть непрерывно длящаяся антиномия. *Я* само по себе всегда несколько подбоченивается на фихтевский манер, притязая на абсолютность, а следовательно, на всемогущество. Но его объект, природа, сказуемое ему *дано,* оно на самом деле есть его граница, хотя вместе и его природа. Вне этой природы, без нее субъект обречен на пустоту небытия, - разлучение с нею, расторжение подлежащего и сказуемого, разрушение связки есть смерть, обморок субъекта, а вместе и обморок природы, которая также не существует без субъекта, так что оба они сходят на положение потенциальности. Таким образом, *я* нуждается в необходимости как своем сказуемом, как и последнее существует только при предположении свободы как подлежащего. Жизнь никогда не может быть только пассивна, оставаясь подвластна необходимости. Это соединение творческой свободы, действующей на почве необходимости, и составляет основу временного бытия, есть жизнь этого века.

Характерным свойством бытия остается его многоипостасность. С одной стороны, бытие есть океан, в который стекаются все реки, единое, неподвижное субстанциальное бытие, все в себе поглощающее. С другой стороны, бытие свойственно каждой ипостаси, и она имеет его для себя и в себе. Она вливает в него свою актуальность и свою свободу, и бытие является не

неподвижным и единым, но множественным и зыблющимся, - становлением, так что одинаково правы о нем и Парменид и Гераклит. Соединение обоих образов бытия, - субъекта и объекта, - соответствующее единству необходимости и свободы, образует основу этой двуликости бытия, которое есть соединение субъекта и объекта, постоянно осуществляемая "связка". Неподвижность, единство бытия есть необходимость, как это с полной ясностью показано в метафизическом детерминизме Спинозы и диалектической параллели его учения, у Гегеля. Множественность, творчество, текучесть ("évolution créatrice"[67]) связаны, напротив, с постижением мира в категориях свободы, персонализма, таков И. Г. Фихте, Ренувье, прагматисты. Правы же обе стороны, не эклектически, но антиномически. Это и есть антиномия подлежащего и сказуемого, которая ставится и снимается бытием, связкой.

Итак, в суждении запечатлен триединый образ субстанции, и имя этому образу - *человек.* Субстанция есть человек, - сущая ипостась, имеющая в мире свое бытие, - подлежащее, получающее свое сказуемое и скрепленное с ним связкой. Человек есть живое суждение или, точнее, в суждении, как первообразном и элементарном познавательном акте, заключается схема субстанции, отображается строение ее, ибо всякое суждение есть жизненный акт внутри субстанции - человека. Каково бы ни было суждение, познавательное или волевое, созерцательное или действенное, оно воспроизводит триединый лик бытия.

Мы сознаем, что давно уже навлекаем негодование логиков за неточность терминологии. О каком здесь суждении и в каком смысле говорится? Ведь суждения бывают различны и "по количеству, и по качеству, и по отношению и по модальности", априорные и апостериорные, аналитические и синтетические и проч., как то излагается обычно в главе о суждении в формальной логике, а также и гносеологии. Но все эти виды суждений, ближайшее рассмотрение коих совершенно не входит в круг нашего исследования, суть только *образы суждения,* его воплощения, психологические и логические лики. Они приводятся и понимаются из природы суждения как такового, из трехчленной формулы его триединства. Логические образы суждения и даже гносеологический его смысл опираются на онтологическую данность суждения. И высший его смысл, тайну суждения, надо, конечно, искать не в логике, но в метафизике, которая, само собою разумеется, изливается в религию и истекает из нее. Во всех же видах суждения, не только личных, но и безличных, усмотрели мы лишь бесчисленные образы единого суждения, имеющего субъектом ипостась или *я,* а объектом всякое содержание или все: *я* есмь все или мир. Только это зерно суждения и интересует нас здесь. Но в таком смысле оно ни малейшим образом не интересует логику, изучающую его форму, способы осуществления, ни даже гносеологию, рассматривающую эти же элементы в разобранном виде, как "категории". Между тем в суждении выражается природа духа, т. е. субстанции. И это философское воззрение сразу проливает свет на самые мучительные и запутанные вопросы метафизики сущего и бытия, указывая истинный смысл, место и значение отдельных философских школ или "направлений" (что и есть по смыслу философский перевод слова "ересь" в разъясненном нейтральном смысле избрания одной определенной стороны в качестве руководящей). Но что гораздо еще важнее, в суждении молниеносно озаряется глубина нашего духа и, стало быть, освещается природа человека. Ибо еще раз повторяем: человек есть живое суждение или предложение, жизнь есть во времени совершающийся его процесс. Проблема суждения вырастает в антропологическую проблему, - о человеке как субстанции. Ибо единственное знание субстанции и о субстанции для человека есть сам человек или же то, что в человеке, человеческое. Человеческое вовсе не значит непременно субъективно-психологическое, что можно и следует отмыть гносеологическими щелочами, оно есть и субстанциальное. Иначе говоря, к субстанции мы имеем доступ и знаем ее только в себе самих и чрез себя; если даже мы сами в своем бытии еще не субстанция, то все же единственное окно в субстанцию - это мы. Почему учение о субстанции необходимо становится философской антропологией, а субстанцией - прямо или косвенно, посредственно

или непосредственно - все-таки оказываемся мы. Так, в сущности, обстоит дело даже у Спинозы, для которого человек есть хотя всего модус субстанции, но и он чрез любовь к Богу может погружаться в субстанцию, сливаться с нею, растворяться в нее, т. е. становиться субстанцией, и только чрез это становление ею возможно и ведение о ней. В учении Плотина, где субстанция - Единое - трансцендирована в гораздо большей степени, чем у Спинозы, в сущности обстоит дело так же, потому что и здесь человек, выходя за себя в состоянии экстаза и сливаясь с тожеством Единого, делает себя на этот миг субстанцией и только на этом основании и ведает о ней. Вообще о том, что человек есть субстанция в том или другом смысле, и не может быть спора. Речь может идти лишь о том, как осуществляется эта причастность его к субстанции и каков ее характер. С своей стороны, иероглиф субстанциальности, печать тайны человеческого духа мы усматриваем в суждении и здесь делаем попытку вскрыть эту печать и разгадать этот иероглиф.

Глава вторая. От образа к Первообразу

Человеческий дух обладает ипостасною - притом не единоипостасною, но многоипостасною - природой, в которой раскрывается его содержание и осуществляется бытие. Ипостасный дух имеет образ триединства в своем самосознании и самоопределении, а многие ипостаси, в которых существует человеческий дух, имеют единую общую природу и бытие. Единое тройственно в образе своего существования и множественное едино природой своего существа. Произведенный выше анализ духа приводит нас, таким образом, к двойному парадоксу: единое тройственно, и множественное едино. Этим парадоксом как будто исчерпывается основное существо человеческого духа, но на нем никоим образом не может остановиться и успокоиться мысль. Человеческий дух непонятен для самого себя, он требует для себя объяснения. Разумеется, такое объяснение, если оно не может быть дано человеческим духом самим по себе, следует искать вне его и выше его, т. е. в Духе Божественном. Как дух, человеческий дух не может так отличаться в своей природе от духа Абсолютного, Божественного, чтобы невозможно было их в некоторых отношениях сравнивать и постигать на основании этого сопоставления. Как человеческий, т. е. не-абсолютный дух, он в то же время отличается от Абсолютного Духа, так что его можно постигать и в этом отличии. Одно остается вне сомнения: как тварный и относительный, человеческий дух непонятен *из самого себя.* Он несет в себе, в своих противоречиях, печать своей ограниченности и вместе с тем задание своего первообраза. Абсолютный, Божественный Дух, первообраз человеческого существа, не есть произвольное примышление или вспомогательная гипотеза, но есть внутренний его постулат. Есть ли Бог и каков Он в Своей природе, этого, оставаясь в себе, не может удостоверить никакая человеческая ипостась, это может удостоверить только откровение Самого Бога в человеке, религия. Но вне такого откровения остается невыполненным *постулат*существа человеческого духа, - свидетельство его образа, которое говорит о первообразе и необходимо нуждается в нем. Соотношение между образом и первообразом взаимно: человек создает себе Бога по своему образу (как это говорит Фейербах и подобные ему атеисты), но именно потому, что в образе своего духа он знает, по крайней мере в качестве онтологического постулата, и свой первообраз, т. е. Дух Абсолютный и Божественный, он постигает Бога через самого себя или в себе, познает, что он сотворен по образу Божию, что его дух есть икона Божества. Божественное откровение есть объективный, независимый от человека, процесс, нисхождение Божества. Но самое постижение догматов откровения связано и с имманентным человеческим самоопределением, с собственной природой человеческого духа, который не может успокоиться или себя постигнуть, оставаясь в пределах самого себя и не восходя к Первообразу. Это положение станет яснее при вскрытии антиномии человеческого духа в *я* и *не-я* как подлежащем и сказуемом. До сих пор мы останавливали внимание главным образом на том, что *не-я,* являясь сказуемым для *я,* раскрывает это *я* для него самого, *я* без сказуемого бессильно и пусто, оно нуждается в

саморефлексии, которую получает только от *не-я.* Но сказуемое, *не-я,* является в то же время и границей для *я* (фихтевская Schranke), и отрицанием *я,* действительно *не-я,* так что и в этом смысле оказывается справедливо спинозовское omnis definitio est negatio. Между тем *я* - абсолютно по своему формальному масштабу, оно есть *Я,* которое, как таковое, не видит себе границы и потому не знает разницы между тварным, человеческим *я* и Божественным (отсюда люциферический соблазн: "будете яко бози"). В известном смысле можно сказать; что к человеческому *я,* к его ипостаси, нечего прибавить, как ничего нельзя убавить: оно абсолютно, едино, не имеет частей, не знает до и после, больше и меньше и под. Но тем разительнее выступает его ограниченность в нем же самом, изнутри, его бессилие раскрыть свою природу, справиться с своим содержанием, которое обнаруживается для него извне как данное, как его fatum, необходимость и граница. И *я* должно избирать или пустоту без сказуемости, но с сохранением абсолютности (один из люциферических ликов Денницы как самозамкнутого эгоиста), или же искать сказуемости, воплощения (другой из люциферических ликов, именно сатаны, действующего в мире, чтобы украсть у Творца Его творение, как "князя мира сего").

Но всякое сказуемое дискурсивно, оно есть нечто, есть неопределенная множественность, которая совсем не может быть абсолютной. Поэтому в яйности своей абсолютное *Я* в каждом самоопределении, во всяком акте сказуемости своей, не абсолютно. Оно изнемогает от бессилия выявить свой абсолютный лик. В то же время оно не может отказаться от этого, ибо эта абсолютность есть его существо. И в результате получается "дурная бесконечность" временной жизни, вечное топтание на месте в бессилии насытиться абсолютностью, которое Фихте угодно было возвеличить, возведя в ewiges Streben[68]. С легкой руки Фихте это привилось в философии, и бессилие *я* осуществить свою абсолютность, получающуюся в результате его попыток дурную бесконечность изображают в качестве абсолютности или "вечности": мир как ewige Aufgabe[69] у Когена, абсолютное долженствование у Риккерта и под. Эта мнимая "Ewigkeit"[70] на самом деле прерывается многоточием, каковым и является наша собственная смерть. И поэтому формально абсолютное *Я* не может взять *абсолютным образом* свое сказуемое, которое начинается поэтому и заканчивается многоточием.

Такова антиномия ипостаси, *первого* момента в триединстве. Но в *Я* борются противоположности и раздирают его своею борьбой и в другом отношении. *Я,* единое и абсолютное, знает себя в то же время как genus, как родовое *я.*Оно не способно в своей самозамкнутой абсолютности выйти из себя, а вместе с тем оно сознает себя как одно из *со-я* как соборное *я.* Вопрос этот не разрешается простым переходом от *я* к неопределенному количеству других *я. Я* соборно по своей природе и отъединено в своей "индивидуальности". Индивидуализм есть болезнь *я* в такой же мере, как и обезличение, утрата или ослабление индивидуальности. Соединение индивидуальности и соборности в самосознании *я* звучит как неисполнимый постулат, а задания к нему, наличествующие в *я,* раздирают *я* антиномией. Ибо *я* должно войти в *мы,* оставаясь *я.* Это антиномическое задание делает *я* для самого себя загадкой, какой-то неразрешимой шарадой. То, что казалось иногда в философии - Декарту, особенно Ich-Philosoph'у Фихте, - и наиболее достоверным и само собою очевидным архимедовским που στω, то оказывается стоящим на острие антиномического ножа, живым парадоксом, который, очевидно, нельзя понять из него самого. Он заставляет искать ключа к своей собственной разгадке вне себя, для того чтобы установить свой собственный шифр.

Итак, подлежащее-ипостась, первый член предложения-суждения, - *я* страждет антиномиями и само из себя непонятно, оно указует путь *за* себя и *выше* себя. Иначе говоря, образ настойчиво говорит о Первообразе. Природа *я*тварного понятна лишь из природы *Я* Божественного, человеческая ипостась есть только образ Божественной ипостаси. Если мы можем узнать что-либо достоверное об этой последней, тогда постигнем и первую. Тропинка умозрения ведет нас к огнедышащему Синаю откровения.

Второй член предложения-суждения - сказуемое, таит в себе трудности не меньшие, чем первый. Сказуемое также абсолютно, как сказуемое, *по своему заданию.* Сказуемое должно раскрыть природу ипостаси, ее *все,* которое есть и мировое все, ибо, как мы уже видели выше, истинным сказуемым является весь космос как идея, как его *логос.* Сказуемое есть мировой логос, не больше, - ибо что же может быть большее для сказуемого? - но и не меньше - ибо чем же иным может быть всякое слово, как не Словом, вернее, лучом, точкой, энергией Слова? Итак, сказуемое есть слово от Слова, им же вся быша, и без него ничто же бысть еже бысть. (Ин 1:3). Можно сказать еще короче и выразиться еще решительней, именно что слово-сказуемое и есть *Слово,* не в смысле полного тожества, но в смысле единства природы Слова и слов, в том смысле, что всякое слово от Слова. Каждое слово есть как бы буква, звук единого абсолютного Слова. Всякое слово, оторвавшееся от этого своего первоисточника, перестает быть словом, остается как бы погасшим светилом, трупом слова или его шелухой. Слова живит смыслом Слово, идеи связывает и исполняет смысла Идея Идей, умное солнце зажигает своим огнем и светом все земные светочи. Такова природа слова как воплощенной идеи, иным оно и не может быть.

Но ведь из этого онтологического определения сказуемого-слова следует как будто, что всякое сказуемое-слово выражает *все,* всякое сказуемое выражает весь мир. И это заключение об универсальности, всяческости сказуемого также следует совершенно непререкаемо из его природы. Да, сказуемое есть *все* в своем существе. Но на этом повороте мысли поджидает нас торжествующий Гегель, чтобы сообщить, что хотя "бытие" в неопределенной форме есть "ничто", однако, пройдя весь путь логических определений и исполнив задания диалектического метода, оно станет *всем,* т. е. Логосом, Идеей. Вся философия Гегеля исходит из той мысли, что всякое определение, всякое сказуемое есть Логос, ибо оно, входя как звено в диалектическую цепь, необходимо причастно целому этой цепи, т. е. мировому Логосу, Абсолютной Идее. Всякая идея, всякое сказуемое по существу есть абсолютное Слово, - вот краткий смысл философии Гегеля как философии сказуемости.

И в то же время всякое суждение дискурсивно, а всякое сказуемое фрагментарно и эмпирически ограничено. Оно есть всегда *нечто* и только нечто, отталкивающее, исключающее, заслоняющее собою *все.* Omnis defioitio est negatio, еще раз вспомним эту злосчастную, но, к сожалению, верную формулу дискурсии. Сказуемое *выполнимо* только как частное определение, как *нечто,* но не *все.* И, однако, каждое сказуемое не может остановиться на себе, но необходимо стремится за себя, как это верно почувствовано Гегелем. В сказуемом есть вечная тревога, неуравновешенность, суетливость и стремление. Оно стремится обрастать со всех сторон всякими *И,* прорастает вверх и вниз, содержит в себе бесконечное движение. Ибо мысль - а сказуемое и есть именно мысль - никогда не знает остановки. Эта жажда абсолютного Логоса, от которого она зажглась и к которому она устремляется, есть ее внутренняя сила и энергия. Но в то же время и ее рок, и ее бессилие. Ибо это есть и бессилие - невозможность остановиться, вечное алкание и жажда, вечный посох Агасфера. Это - дурная бесконечность, природа которой с таким глубокомыслием раскрыта Гегелем, это - огненное колесо, вечно вращающееся. Это - истинность вместо Истины, истинность, которая принимает все новые лики и все манит просвечивающим через них образом истины, однако не дающимся в руки. Задание абсолютного в относительном, или относительность в свете абсолютного, соединение зараз абсолютного и относительного, имманентного и трансцендентного, - такова природа сказуемого. Относительно-абсолютное или абсолютно-относительное сказуемое есть невыносимая антиномия для разума, от которой он спасается лишь бесконечным движением - дискурсивною мыслью, чтобы не быть взорванным изнутри, - встречные под прямым углом силы дают движение по диагонали, предотвращающее их столкновение, но отнюдь не упраздняющее их встречи. Таким образом, и сказуемое оказывается парадоксом, разум становится загадкой для разума. Сказуемое

непонятно из себя самого, как и подлежащее. Оно двоится в своей данности, ибо в одном оно дано, в другом задано. Оно также указует *за* себя, ибо непонятно *из* себя. Его загадка, неразрешимая в мире человеческого, т. е. абсолютно-относительного бытия, остается либо вовсе неразрешима, и тогда человек сам для себя непонятен и загадочен (так что невыполнима дельфийская надпись: γνῶθι σε αυτόν[71] и неразрешима загадка Эдипа о человеке), либо человек становится понятен как образ Божества из своего Первообраза. И тайну человека надо искать в Боге, загадка сказуемого находит свое разъяснение в Божественном Логосе.*Таков постулат,* неизбежный и неуклонный, единственно возможный и прямо проистекающий из рассмотрения природы сказуемости. Или непонятность, парадокс отчаяния мысли относительно самой себя, или же видение себя в Боге, понимание себя, своей природы из природы Божества как образа из Первообраза.

Третий момент суждения-предложения - связка - выражает бытие, субстанциальность, причастие сущности. Связка связывает оба первые члена суждения и несет уже на себе их печать. Бытие, как мы знаем, в суждении не имеет ни своей ипостаси, ни своего логического лика. Оно утверждает существование, в нем получает жизненную действительность акт самоопределения подлежащего в сказуемом, в нем открывается субстанциальность, так что и подлежащее, и сказуемое суть только моменты бытия. В силу указанного, как почва или фон, бытие не поддается самостоятельному определению, и однако, и в нем можно нащупать ту же раздвоенность и антиномичность, которые присущи подлежащему и сказуемому. *Бытие едино и неподвижно,* как узрел его Парменид, столь же едино и столь же безусловно, как един и абсолютен мировой Логос, мировое все. Это все есть в едином абсолютном акте, ему присуща единая, нераздробимая сила бытия. Бытие абсолютно и едино в самом себе, это его аксиома, которую на разные лады провозглашает философия тожества субстанциальности, оно не поддается никакой делимости, в нем нет никакой множественности, можно подумать, что в нем нет вообще никакого содержания (гегелевское ничто) или что бытия и вообще нет. Но этого помыслить не может мысль, не впадая в противоречие, ибо *нет* представляет собою лишь отрицательную форму *есть,* и отрицание бытия есть вместе с тем и его утверждение. Сказать: *бытия нет,* значит сказать: *бытие не есть,* причем *не* или зачеркивает, совершенно уничтожает самое суждение и делает его невозможным и бессодержательным, или же может быть понято лишь как *ограничение* бытия в отношении к бытию же, следовательно, никоим образом не как его устранение или отрицание. Гораздо правильнее другая сторона парменидовского определения, именно что Только бытие есть, небытия же нет, поскольку небытие представляет собою тоже вариант бытия.

И однако это единое и недвижное, абсолютное бытие в *связке* множится и дробится на миги бывания, становления, возникновения, оно разрывается на части и множится вместе с множественностью сказуемого. Гераклитовское πάντα ρει и всякий эволюционизм всех времен (не как научная теория, но как метафизика) есть отрицание абсолютности бытия во имя относительности бывания. И однако понять бытие без остатка как бывание, Werden, не позволяет самая природа бытия (как это яснее всего можно почувствовать на самом крайнем, можно сказать, беспардонном примере эволюционизма, в философии Бергсона). Движение немыслимо без неподвижного, не существует абсолютного движения, как и абсолютного бывания, так же как реки без берегов, или времени без часов (выражаясь парадоксом). Движение есть лишь при состоянии покоя, как и бывание есть симптоматика бытия. Но в то же время оно, как и всякий вообще процесс, эволюция, временность (в противоположность "жизни вечной") есть и бессилие бытия, его ограниченность. Бытие имеет здесь общую и нераздельную судьбу с Логосом бытия, связка со сказуемым: настолько же, насколько относительно-абсолютно подлежащее, относительна-абсолютна и связка, соединяющая сущее-ипостась с ее идеальным образом существования. Сущее полагает существующее в связке, и эта связка столь же двойственна и антиномична, как логос: она едина и множественна, неподвижна и состоит в

-движении, есть бытие и процесс, относительное и абсолютное. Она так же непонятна в себе, таит загадку, как и оба первые члена предложения. Она так же ведет за себя, может быть понята и истолкована только из Первообраза, из абсолютного. Она, с своей стороны, ставит постулат своего истолкования извне. Бытие человечески-космическое должно быть понято из бытия Божественного[72].

Итак, образ свидетельствует о Первообразе, его постулирует для своего изъяснения.

Глава третья. Постулат Троичности и ее догмат

Догмат троичности есть божественная тайна, которая может стать доступна человеку лишь божественным откровением и воспринята верою. Догмат есть не столько формула сознания и знания, ибо свидетельствует о непостижимом для нас, сколько указание пути, истины и цели религиозной жизни. В него *вживаются,* и жизнь в церкви есть не что иное, как это вживание в догматы, приобщение к тайнам божественной жизни, к ее полноте: "аще кто любит Мя, слово Мое соблюдет: и Отец Мой возлюбит его и к нему приидем, и обитель у него сотворим" (Ин 14:23). Общение человека с Божеством освобождает от границ разума, выводит за разум, почему и не является препятствием сверхразумность догмата. Однако обращенный к человеческому сознанию, т. е. пред лицом разума, догмат содержит в себе определенную идею, имеющую руководящее значение для разума или как задание, или как аксиома, или же как то и другое вместе. Догмат имеет *философский смысл,* и раскрытию этого смысла и посвящает свои усилия философская (спекулятивная) догматика, которая постольку является и общей метафизикой. Из анализа субстанции мы вплотную подошли к постулату троичности. Вопрос ставится так: если Абсолютное есть Троичная Субстанция, чрез нее делается понятной для человека его собственная духовная природа. Есть ли эта Троичная Субстанция, сам разум не может ответить и должен принять ответ веры, но он его ждет, этого ответа требует существо человека, превращающееся иначе в замысловатый парадокс. Философия постигает только то, о чем спрашивает или чему "удивляется", содержание философии и ее мера определяются ее проблематикой. Поэтому и способность философии вместить смысл догмата Троичности определяется тем, насколько в ней самой, изнутри, возникает *проблема* троичности, по крайней мере как постулат, вернее же именно как постулат. Ибо если бы догмат полным своим содержанием входил в философию, был ей вполне имманентен как ее теорема, тогда он потерял бы свою религиозную природу - не только идеи или понятия, но и "мифа", т. е. вещей обличения невидимых. (Ср. "Свет Невечерний", введение.) Догмат не может быть имманентен разуму, так же как он не может быть и трансцендентен ему, - в последнем случае он был бы невыразим мыслью как нелепица и абсурд. Но догмат, хотя и непостижимый, не является ни тем, ни другим. Разум дает его логическую проекцию, как бы тень, но и для этого в своей структуре, в проблематике своей он должен находить к нему подход, иметь его проблематическую схему. Вскрыть эту проблематику разума, показать всю законность и неизбежность догмата для разума - это и значит показать философский смысл догмата. Догмат есть существенный исход для разума, спасение от его антиномий и апорий. В то же время догмат не есть ответ самого разума, который являлся бы разуму имманентен как его собственное порождение, догмат дан разуму трансцендентно, т. е. откровением, хотя он может быть освоен или, по крайней мере, освояем разумом. В символе веры, известном под именем св. Афанасия Александрийского, читаем: "Вера кафолическая сия есть: да единаго Бога в Троице и Троицу во единице почитаем, ниже сливающе ипостаси, ниже существо разделяюще. Ина бо есть Ипостась Отча, ина Сыновня, ина Святаго Духа. Но Отчее и Сыновнее и Святаго Духа едино есть Божество, равна слава, соприсущно величество. Яков Отец, таков и Сын, таков и Святой Дух... Тако: Бог Отец, Бог Сын, Бог и Дух Святый: обаче не три Бози, но един Бог... И в сей Троице ничтоже первое как последнее: ничто же более или менее: но целы три ипостаси, соприсущны сами себе и равны".

Абсолютность субстанции в моменте ипостасности, в первом ее определении как *я,* страдает от того, что в раскрытии своей природы, своего содержания, своего логоса, она наталкивается на *не-я* как свою границу, о которую оно само себя рефлектирует. *Я* зависит от *не-я,* имея его как для себя данность, поэтому оно не абсолютно, хотя и хочет - и даже не может не хотеть - быть абсолютным.

Я осталось бы *я* и в *не-я,* в своем сказуемом, если бы могло иметь его как *я,* которое было бы *вместе с тем* и *не-я.* Подобное задание именно и тревожило мысль Фихте, и он искал из него исхода помощью различения абсолютного Я и возникающего в нем относительного *я,* связанного с *не-я.* Однако при моноипостасности, в которой все время странным образом оставалась философия Фихте, из этой трудности нет исхода. Он указуется лишь христианским догматом об Отце, предвечно рождающем Сына, Вторую Ипостась Божества.

Не-я в таком только случае перестанет ограничивать абсолютность субстанции *я,* если оно будет также *я,* оставаясь в то же время *не-я,* т. е. имея в себе нечто новое, раскрывающее ипостась. Может ли быть такое отношение, при котором *не-я,* сказуемое. Логос, было бы одновременно *я* и *не-я,* раскрывало бы *я,* его не ограничивая, пребывало бы в лоне отчем, вместе с тем будучи явлением и образом Ипостаси его? Может ли такими чертами обладать Логос Я, Его сказуемое? Иначе говоря, Логос Божества, Его Содержание, Его Слово может ли быть таким Я и *Не-я,* оставаться в Я и самому быть Я, не являясь только его повторением и зеркалом, дурной бесконечностью саморефлексии: Я=Я=Я=Я, но будучи для него безусловно новым? Этого не может быть при простом *положении* в Я - *не-я,* ибо оно вместе с выявлением есть самоограничение, но это может быть *при духовном рождении.* Здесь тайна Отчей и Сыновней Ипостаси.

Что такое *рождение?* Очевидно, оно не может быть исчерпывающе определено на языке понятий, а только лишь описано, ибо оно есть жизненный акт, в существе своем представляющий собою нечто неисследимое. Притом речь идет не о рождаемости или рождениях, но *о рождении,* не об отцах и детях, но о самом отцовстве, об Отце, из которого начало всякого отцовства. Рождение (духовное) есть такой акт, при котором рождаемое, Сын, не отделяется от Отца, остается в лоне Отчем и, вместе с тем, являет Отцу в Себе Его самого. "Видевый Мене виде Отца", "Аз и Отец едино есма" (Ин 10:30). "Аз в Отце и Отец во Мне". Отец знает и любит все в Сыне, "никто же не знает Сына токмо Отец, ни Отца кто знает токмо Сын" (Мф 11:27). "Аще Мене бысте знали, и Отца Моего знали бысте" (Ин 14:7). Между Отцом и Сыном утверждается полное тожество, однако при различии их ипостасей. В своем рождении Отец раскрывает Сам Себя, но Он совершает это, рождая Сына Возлюбленного. Отец и Сын соединены единством Божества, ипостасно же Они соединены Любовью. Отец любит Сына и все Ему отдал, и Сын любит Отца и ничто же творит, если не видит Отца творящего. Сын рождается из существа Отца, но так, что это естество не терпит никакого ущерба в своей абсолютности, при этом рождение это есть рождение вечное, должно быть понимаемо не как единожды совершившийся и закончившийся, но как предвечно совершающийся акт, существующий во всех своих моментах: Semper gignit Pater, et semper nascitur Filius (B. Augustinus)[73]; рождается и в то же время не отделяется, пребывает неразлучно (αδιαστάτως) в лоне Отчем. Отец предвечно имеет блаженство рождения Сына, а Сын - блаженство любви Отчей. В тварном мире мы имеем только тело рождения, его схему, а потому и *смысл* рождения здесь в сущности закрыт.

Итак, для того чтобы Я могло иметь себя же в качестве своего сказуемого и преодолеть в нем *не-я,* как ограничение своей абсолютности, это *не-я* должно быть также Я, т. е. сказуемое должно быть также ипостасным, иметь *свое*собственное подлежащее, причем это подлежащее

должно быть и *то же,* и не *то же,* что первое, истинное, подлежащее: оно должно быть предвечно *рождаемым* в акте Отчей и Сыновней любви. Все, что имеет Отец или "знает", Он знает и любит в Сыне, а Сын все, что имеет и знает, знает и любит в Отце. Нераздельность, но и неслиянность, единство, но и различение обеих ипостасей необходимо предполагается этим отношением - в откровении Отца в Сыне и познании Сыном Отца. Но при этом остается и неустранимое различие, связанное, так сказать, с метафизическим местом каждой ипостаси. Свойство Отца нерожденность - αγεννησια, из Него начало и сам Он безначален - άναρχος, безвиновен - αναίτιος, иногда в этом смысле Отец называется самобогом, αύτοθεός, перво-Богом, πρωτος Θεος, Deus princeps[74]. Образом Отца в нас поэтому является наше ипостасное Я, самодовлеющее, безначальное, из себя начинающее, из себя исходящее во всяком самоопределении, *ноумен* человеческой природы.

Личное свойство Сына, напротив, в том, чтобы быть рожденным, возлюбленным Сыном: "Отец любит Сына и вся показует Ему, еже творит" (Ин 5:20), - Сыном Единородным, пребывающим в лоне Отчем, Сыном истинным. Личное свойство Сына есть рожденность - γέννησις, generatio (а иногда оно выражается и более общими названиями, показывающими происхождение Сына от Отца: προβολή, prolatio, processio, derivatio, απορροία, signatura и глаголы προπηδαν, κελάμπειν, αναλάμπειν[75] и под.) Бог-Отец и Бог-Сын совершенно равны и едины по естеству Божеской природы, и в этом смысле одинаково как Отец есть истинный Бог, так и сын есть истинный Бог, и один, но не два Бога; но это не препятствует их ипостасному различию, которое есть рождение и рождаемость. В отношении этом заложена нераздельность и неслиянность обеих ипостасей: отцовство нераздельно от сыновства, но вместе с тем и неотожествимо, неслиянно с ним: здесь единство двух, диада, εν δια δυοιν[76], каким является всякая субстанция в качестве единства своего подлежащего и сказуемого.

Итак, вот тот единственный способ, каким может быть сохранена абсолютность, самодовлеемость и неограниченность субстанции как ипостаси: преодолеть *не-я* рождением - это значит: не *найти* в себе, не "положить" в себе *не-я,* как свое собственное сказуемое или определение, но его в себе и из себя *породить,* как свою же собственную вторую ипостась. Это есть единственный исход из замкнутого, распаленного круга Я, при сохранении его свободы и абсолютности: сделать его (пока) двуипостасным, удвоить Я. Но тварное, моноипостасное *я* не мыслит себя иначе как в *единственном* числе, оно не знает и не допускает удвоения и за то платится трагедией бессилия своей абсолютности, ибо, сознавая себя абсолютным и безграничным, с каждым актом своего самоопределения оно оказывается относительным. Это второе, удвоенное Я, *Я-не-я,* есть Сын, который показует Отцу Его самого, есть Его собственное сказуемое.

Постулат отцовства и сыновства выводит за круг логики Я, он ее разрывает, и она не в состоянии его осуществить. Но в то же время достаточно убедительно для разума (хотя и не до конца понятно), что *если бы* такое рождение было возможно и вообще было, тогда оно - и только Оно - разрешало бы трудность. Возможно ли такое рождение и существует ли оно, об этом ничего не может поведать разум, который, однако, упираясь в антиномию абсолютно-относительности Я, сам указует *за* себя, к полноте Божественного бытия, к Первообразу. Сказуемое, слово каждого *я* о себе указует на ипостасное сказуемое, Слово, которое "было к Богу и само было Бог" (Ин 1:1). Сын раскрывает Отцу Его самого, есть Его собственное Слово, и Отец любит Сына и Им и в Нем раскрываемое, т. е. *все,* ибо "вся Тем быша и без Него ничто же бысть еже бысть" (Ин 1:3), "Моя вся Твоя суть и Твоя Моя" (17:10), Сын же раскрывает то, что видит в Отце, Его премудрость, благость, силу и славу.

Итак, стала ли для нас понятна тайна божественного рождения Сына от Отца? Никак. Однако может ли быть приближенным для разума философский ее смысл, может ли в него проникнуть

тот свет, которым эта тайна озаряет свою собственную проблему? Безусловно, да. Ведь философия только того и искала, чтобы постигнуть тожество субъекта и объекта, чтобы снять их вековечное противоречие и разлад. И в догмате об Отце и Сыне философия тожества может найти для себя единственно верный путь. Тожества искали в *погашении* противоречия, в погружении его в сумерки абсолютного. Между тем единственное тожество не пустоты и безразличия, но единства в различии и конкретности есть духовное рождение, Отец-Сын.

Мы, земные отцы и дети, имеем лишь отраженный свет истинного и первообразного отцовства и сыновства. Нам недоступно духовное рождение[77], хотя все же в своем земном, человеческом отцовстве мы и приближаемся к нему. Однако, если мы соберем все свои духовные силы в апофеозе отцовства и сыновства, нам становится доступна вся единственность и специфичность этого отношения, которое отличается и от творчества, и от своеличного вещеделания. В рождении есть радость обретения другого и вместе родного *я* - отца в сыне и сына в отце, выход за свое *я* не вне-я, но в *я* же, акт субстанциальной любви. В этом смысле в отцовстве и сыновстве начертаны в человеке черты образа Божия, хотя оно затемнено двуполым рождением.

Итак, повторяем еще раз: рождение второго *я* вместо "положения" *не-я,* живая сказуемость Сына, есть такой ответ на вопрос о синтезе *я* и *не-я,* который вовсе не предусматривается логикой отдельного, уединенного, моноипостасного *я,* ибо вне его нет ничего, кроме *не-я.* Однако этот ответ не противоречит природе *я,* которое, как мы знаем, индивидуально-соборно и которому, вместе со своим собственным самосознанием и одновременно с ним, дано сознание и о другом *я.* Выявляя свое сказуемое, раскрывая свою природу, *я* вместе с тем выявляет свою собственную ширь и объем, почему одновременно с *не-я*-сказуемым появляется и *я*-сказуемое, т. е. сын.

Здесь нет ничего чрезвычайного или ненормального пред лицом разума в том, что сам по себе акт рождения Сына непонятен разуму. Благодарение Богу, разуму непонятен в этом же смысле и никакой конкретный, индивидуальный *факт,* который не делается от этого внеразумным или противоразумным. Разуму не принадлежит своею "дедукцией" "полагать" что бы то ни было за пределами чисто логического постулата или умозаключения, так что о факте разум судит post facoum, но не ante factum. И только безумие Канта могло приписать схемам разума запретительную силу, вследствие которой он отменил законом причинности всякое новое событие в причинной связи, отвергнув на этом основании всякое новое творение или чудо, - волокна причинности гораздо эластичнее, чем это ему казалось. И только в силу мании величия разума Гегелю пришло на мысль объявить, что все действительное разумно, поскольку оно представляет собою самоопределение разума. Разум занимает не первое, а второе место, он определяет, регистрирует бытие, но не дает его силы. Поэтому сам по себе разум ничего не может сказать ни за, ни против рождения Сына из лона Отца, но он может принять и осмыслить это как *факт,* насколько этот факт свидетельствуется верой и возвещается религиозным догматом.

Однако Двоица не исчерпывает Субстанции, которая триедина в своем самоопределении. Подлежащее соединено со сказуемым связкой, сказуемое имеет только образ бытия, но не силу бытия, не самое бытие. Абсолютной субстанции должно принадлежать и абсолютное бытие, разумеется, в абсолютном единстве, полноте и силе, в отличие от всякого относительного бытия-бывания. И нужно ли прибавлять, что если сказуемое есть само ипостасное, божественное Слово, живое божественное Всеединство, то Ему должна быть присуща и абсолютность бытия, жизни, чувствования, мощи, а всего этого не может дать относительный образ бытия. Вместе с тем ясно, что, если сказуемое. Слово, ипостасно, не может быть безликим, пассивным и третье определение Божественной

субстанции, *Бытие.* Если ипостасен Сын, то ипостасно Его Бытие. Конечно, и здесь не "дедукция", не "полагание", но догматическая данность. Однако эта данность уже легко и естественно, почти с логической принудительностью входит в мысль и как бы сама ей навязывается. Ибо с рождением Сына дается уже и исхождение ипостасного Св. Духа. Ипостасным образом второго момента субстанциальности предопределяется ипостасность и третьего. Бытие может абсолютизироваться, интегрировать свой бесконечный ряд лишь в абсолютном образе ипостаси, становясь Я. Ипостась бытия есть третья ипостась по своему онтологическому месту, она смыкает круг, соединяя обе первые ипостаси, давая область бытия первой и силу бытия второй. Определение субстанции никоим образом не может исчерпаться двумя ипостасями и в их взаимном общении, ибо *рождаемому свойственен* весь *образ* бытия, но не самое бытие в его силе. Слова "вся тем быша, и без него ничто же бысть, еже бысть" (или параллельные слова символа веры: "им же вся быша") означают, что Им определяется всякий *образ* бытия, и вне Его и без Него не существует ничего, однако не Он есть само бытие, хотя Он и имеет его по триипостасному единению Божества. Вместе с божественным блаженством *рождения* Сына Отец познает и божественное блаженство *бытия* Сына, Его животворение. Но это Бытие определяется тоже абсолютным ипостасным актом, который церковный догмат именует исхождением Духа Св. от Отца к Сыну или чрез Сына.

Исхождение третьей Ипостаси из Отца есть такая же тайна Божественной жизни, как и рождение Сына. Самый факт этот для человека неисследим, он сокрыт в глубинах божественной жизни. Философский же смысл этого факта доступен для разума. Ипостасностью дается абсолютность бытию в такой же мере, в какой она дается ею и сказуемому. Только такое, ипостасное, бытие может соответствовать абсолютному, ипостасному образу Слова. Природа субстанции, которая открывается в *бытии всего* во вселенском Логосе, имеющем Бытие, в единстве логического и алогического, идеального и реального, умного и эстетического начала, исчерпывает себя в трех ипостасных определениях.

Вместе с ипостасным рождением Сына Возникает и ипостасное же исхождение Св. Духа, "животворящей" силы бытия. Рождение Сына связано с исхождением Духа Св. (подобно тому как сказуемое, слово, идея необходимо влечет за собою связку, бытие). Это исхождение *есть сопряженный по существу акт с рождением Слова.* Как логически неразделимы сказуемое и связка, так что лишь в совокупности своей составляют они раскрытие подлежащего, так *же* неразрывно связаны между собою рождение второй и исхождение третьей ипостаси.

Как следует понять различие рождения от исхождения, об этом, разумеется, безмолвствует разум, ибо здесь речь идет не о "дедуцируемых" и координируемых понятиях, но о символических обозначениях перводанности Божественной жизни, причем для жизненного постижения рождения, сыновства и отцовства мы имеем некоторые наведения из своей человеческой природы. Относительно же исхождения Духа такое наведение отсутствует, ибо нам, облеченным плотию, совершенно не дана абсолютная, от нас исходящая сила бытия, мы знаем ее как данность, т. е. как уже исшедшую в мир и нами воспринимаемую чрез этот мир[78].

Православный догмат гласит об исхождении Духа Св. от Отца. Отец есть неточное Божество (μόνη η πηγη της ύπερουσίου θεότητος[79]), по выражению св. Дионисия Ареопагита. Бог-Отец есть вина, αιτία, causa, αρχή, principium, auctor[80], - чем и утверждается *единое* начало Божества, божественная μοναρχία. В *этом* смысле - но только в этом - можно сказать, что Отцовская Ипостась есть первоипостась, образом которой является наше ноуменальное *я,* раскрывающееся в сказуемом. Исхождение Св. Духа (εκπόρευσις, εκπόρευμα, processio, πρόοδος, προβολή, πρόβλημα - εκπορεύεσθαι, προσελθειν, προιέναι[81]) происходит от Отца по той же причине, что и рождение Сына; ибо Отец есть неточное Божество, и тот, кто

рождает Слово, изводит и Свой животворящий Дух, который живит, дает бытие. И в этом отношении Сын и Дух равно происходят от Отца, хотя и неравным образом. Первая ипостась стоит в положении подлежащего, из которого раскрывается сказуемое, есть то *Сущее,* которое порождает *существующее,* в свою очередь раскрывающееся чрез два момента: сказуемое и связку, Слово и Дух. Таким образом, если Отческая и Сыновняя ипостаси. Отец и Сын, составляют между собою Диаду в смысле взаимной обращенности и двуединства рождающего и рождаемого, то, с другой стороны. Сын и Дух составляют другую диаду, как образующее двуединство сказуемого, раскрывающее природу Отца, - "общее Сыну и Св. Духу то, что они из Отца" (Григ. Бог. Твор. II, 388) и в этом смысле противостоят Трансцендентному, - Отцу. Сын и Дух одинаково связаны между собою в их общем происхождении от Отца (хотя неодинаковым путем), поэтому Они соединены диадически. Между Первой же и Третьей ипостасью также существует свое диадическое соединение происхождения: Отец - Дух Святой. Другими словами, это означает только то, что при единосущии и равенстве божественного достоинства[82] в отношении между ипостасями есть определенный порядок или различие: триединство не есть три безразличные единицы, как бы числовые атомы, переставляемые произвольно, но конкретные, живые ипостаси, находящиеся в определенном отношении; почему же и в каком смысле третья Ипостась является третьей, а хотя бы не вариантом второй, раз и вторая и третья происходят вместе из сущности Отца? Здесь начинается католический уклон в догмате о Св. Духе и возникает вопрос о том, в каком именно смысле надо понимать характер третьей Ипостаси; Вопрос этот можно выразить еще и так: есть ли отношение Отца к Духу Св. также и диадическое, подобное (хотя и не тожественное) диаде Отца и Сына, или же, напротив, только триадическое, в том смысле, что вместо первого члена Диады - Отца следует поставить тоже еще диаду - Отца и Сына *вместе,* filioque[83]? Этот же вопрос можно выразить еще и так: есть ли Первая Ипостась *отчая* (не в смысле рождения, но в ином, человеческому разумению недоступном смысле), есть ли Отец первовиновник и Сына и Духа Св., или же Третья ипостась не имеет одного первовиновника, ибо исходит из Двух?[84] Этим учением колеблется все учение о Св. Троице во взаимных отношениях ипостасей. Ибо изведение Св. Духа, хотя и не тожественное с рождением, однако связано с отцовством как с первовиновностью. Распространяясь и на Сына, оно как бы переносит и на Него отцовство, делает Отца и Сына совиновниками, если не прямо соотцами Третьей Ипостаси. Разумеется, тайны внутрибожественной жизни не леть есть мерить нашими рассудочными определениями, однако здесь есть прямое противоречие с догматом о предвечном рождении Сына от Отца. Если Отец есть виновник Сына чрез предвечное рождение и Он же есть первовиновник и Духа Св., как это признают и католики, то как можно считать Первовиновника недостаточным для изведения Духа Св. и присоединять к этому акту еще участие Рожденного от этого Виновника?[85]

Словом, нет никаких внутренних оснований, которые бы повелительно требовали католического догмата о Духе Св., напротив, он вносит как бы замешательство и нарушение в учение о Св. Троице. Порядок или строй божественной Монархии определяется рождением Сына и исхождением Св. Духа из Отца Первовиновника. Отец, предвечно рождая Сына, изводит Св. Духа: раскрывая Словом Своим тайны Своей Природы, Божественное *Все,*Отец исходит в Духе животворящей силой, даруя жизнь *Всему;* Логос - Разум Бытия, Его Слово, Дух - Сила Бытия, Жизнь, Любовь, Блаженство Божественного Бытия. Отец любит Сына и дает Ему все Свое, на что и Сын отвечает Ему актом взаимной любви, признанием, что "вся Моя Твоя суть", и эта Любовь становится жизнью, источной силой бытия в Духе Св. В Божестве, в Абсолютном, разумеется, неуместно говорить о временном доследовании, зато вполне уместно об идеальном последовании и соотношении. И то, что Дух Св. есть Третья Ипостась, означает, что место Его в Св. Троице определяется из существующего уже отношения Отца к Сыну, изведение Св. Духа связано с рождением Сына, ибо Дух Св. (как иногда Его определяют, например, Августин, Амвросий) есть Ипостасная Любовь Отца к Единородному.

Это именно, правильно отмеченное, но не правильно учтенное, а затем в схоластическом богословии получившее извращенное истолкование, обстоятельство послужило к возбуждению вопроса об исхождении Св. Духа не от одной, но от двух ипостасей. В самом деле, вопрос этот не мог возникнуть о второй Ипостаси, непосредственно рождаемой из недр Отчих и ничего не имеющей между Собою и Родителем. Но он естественно и даже неизбежно возникает о Третьей Ипостаси, именно поскольку Она - Третья и, стало быть, понимается из отношения Двух Первых. Дух Св. исходит от Отца в направлении к рождаемому Сыну, есть Отческое объятие Сына. И такого участия Сына, которым как бы вызывается, побуждается Отец к изведению Духа, нельзя отрицать, напротив, таков именно смысл православного догмата о Духе Св. как о *Третьей* Ипостаси. Как разъяснено выше, не существует просто бытия отвлеченного от сущего - субъекта или его определения, объекта, напротив, бытие всегда конкретно, есть бытие кого-нибудь чем-нибудь, связка. Дух Св., животворящий, исходит от Сущего - Отца в ответ на Его рожденное и реченное о Себе Слово, есть Ипостасное Бытие Отца в Сыне и Сына в Отце. Но эта соотнесенность Духа к Отцу и Сыну, делающая Его Третьей Ипостасью, однако, отнюдь не предполагает исхождения Его от Отца и Сына, как это истолковывает католическое богословие. Оно же справедливо указует на третье место Ипостаси Св. Духа, хотя и преувеличенно подчеркивает участие обеих первых ипостасей, диады Отца и Сына, в исхождении Св. Духа. Оно должно быть понимаемо не в смысле простого и грубого их соединения ("una spiratione"[86]), но в более тонком и сложном смысле. Известно, что у многих отцов Церкви встречается указание на совместное изведение Св. Духа из Отца и Сына, причем неопределенность союза И чаще заменяется, хотя тоже недостаточно определенным, тем не менее вносящим требуемый оттенок мысли описательным выражением с предлогом ч*рез,* διά, per: от Отца чрез Сына исходящего[87], либо еще заменяется другим описательным выражением: исходящий от Отца, но "свойственный" (ίδιος) и Сыну (св. Афанасий Великий).

При свете этих определений, по смыслу скрытой в них богословской мысли, следует понимать и те, встречающиеся у отцов выражения, где говорится неопределенно об исхождении Духа Св. из обоих, из Отца и Сына. Богословская мысль здесь та, что Дух Св. исходит из Отца, но к Сыну, и в этом смысле и чрез Сына, или даже можно выразиться, хотя с большой неточностью и двусмысленностью: от Обоих, однако, отнюдь не забывая о различном участии Первой и Второй Ипостаси. Совершенно отрицать роль и значение Второй Ипостаси в исхождении Св. Духа невозможно уже потому, что иначе Он был бы не *Третьей* Ипостасью, но, как уже указано, лишь вариантом второй, составляя с Отцом самостоятельную вторую диаду. В таком случае, строго говоря, нельзя было бы даже говорить о Св. Троице, ибо круг Троичности не сомкнулся бы, но пришлось бы говорить о двуединстве Диад, имеющих каждая один общий член, об угле 

, но не о треугольнике 

.

Поэтому, когда мы говорим о наличности двух диад во Св. Троице, первой и второй, Отца и Сына, Сына и Духа Св., то понимать это надо не в смысле нового рассечения несекомой Троицы, но лишь в смысле различения ипостасей в их взаимном отношении. Отношение Отца к Св. Духу, от Отца исходящему и в нем имеющему Первовиновника, может быть понято диадически лишь в условном смысле, иначе чем отношение Отца к Сыну, ибо Отец относится к изводимому Им Духу Св. в Сыне или чрез Сына, и в этом состоит, хотя и затемненная и извращенная, мысль католического догмата. Иначе говоря, догматическое сознание вселенской Церкви не выявило еще всех резких контуров в вопросе о Духе Св., подобно тем,

какие наметились в христологических вопросах вследствие большей их обостренности в эпоху вселенских соборов, и это есть дело будущего (хотя в богословской полемике XII - XV веков в Византии вопросы эти уже доводились до большой четкости).

Итак, возвращаясь к исходной проблеме о загадке человеческого сознания, разгадку ее мы можем искать только в Первообразе - в Триединстве триипостасного Божества, которое единосущно, ибо во всех трех ипостасях раскрывается божественная природа, и каждая ипостась, самобытная как таковая, нераздельна от других ипостасей как ипостасный момент Божественного единого самоопределения[88]. Или, как говорит св. Григорий Богослов: "Божество есть Трех бесконечных бесконечная соестественность, где и каждый, умосозерцаемый сам по Себе, есть Бог, как Отец и Сын, Сын и Дух Св., с сохранением в каждом личного свойства, и Три, умопредставляемые вместе, также Бог; первое по причине единосущия, последнее по причине единоначалия". Тройственность образа Божества для нас близка и понятна чрез нашу собственную природу, чрез триединую субстанциальность нашего духа. Тайна и непостижность Абсолютной Субстанции состоит не в триединстве, но в триипостасности и, в силу этого, в ипостазировании трех моментов нераздельной Субстанции, а также в происхождении ипостаси чрез рождение и исхождение. Однако, как мы уже видели, и на эту сторону имеем мы указание и подобие в природе своей собственной ипостасности, ибо и наше *я* сознает себя как нераздельный, но и неслиянный момент некоего *мы,* стало быть, тоже ведает себя не единоипостасным. Эта *не*-единоипостасность нашего *я* - пока мы еще ничего большего не можем сказать об этой дивной черте нашего духа - и есть *мы,* и поистине *мы* есть великое чудо в *я,* оно возбуждает в мыслящем разуме настоящее философское удивление. Однако и эту черту в природе своего *я* мы можем понять не из себя, но изойдя *за* себя и *выше* себя к Первообразу. Пресвятая Троица есть единица в троице и троица - во единстве. Она в ипостасности Своей есть Я каждой из трех ипостасей, существующее неотделимо от Я двух других ипостасей, но вместе с тем и *Мы,* таинственное соединение многих, нескольких, именно трех ипостасей. Это свидетельствуется и самим словом Божиим, когда Бог во пресвятой Троице говорит о Себе во множественном числе первого лица, т. е. как о *Мы*[89]. Я = Мы, Три = Одно, - таковы противящиеся рассудочному закону тожества эти определения. Множественное число *Мы* само по себе не закрыто, как двойственное, существующее в некоторых языках для выражения диадического отношения, но открыто в сторону неопределенной, безграничной множественности, "дурной бесконечности". Однако в то же время в каждом данном составе оно замкнуто в себе, ибо все его члены связаны взаимной обращенностью в *мы. Мы* есть, хотя и неопределенного, изменяющегося диаметра, но совершенно замкнутое кольцо, круг, но не прямая, на любой точке обрывающаяся линия. Сколько нужно *я,* чтобы стало *мы?* - вот вопрос. В существе своем *мы*свидетельствует о выходе *я* из себя в другое *я,* следовательно, необходимо по крайней мере это второе *я,* чтобы было *мы: я* и *ты* гений языка выражает уже чрез *мы.* Однако он же в некоторых языках (греческий, славянский) выделяет этот случай, отличая диаду от множества формою двойственного числа в отличие от множественного. Он свидетельствует тем самым, что двойственное число есть еще не полное множественное, *я* и *мы* или *ты* и *я* не есть еще подлинное замкнутое *мы,* но есть лишь его предварительная ступень. *Ты* есть путь к *мы,* возникновение *мы,* но еще не самое *мы.* Полное же *мы* есть большее, чем *я* и *ты* или чем *я* в *ты,* как и *ты* в *я;* оно есть по крайней мере три *я,* которое уже составляет полное множественное число. Господь различает: "Где двое или трое собраны во Имя Мое, там я посреди них" (Мф 18:20). Конечно не случайно эти *два или три* при определении силы Церкви и существа Церкви, этого живого многоединства, благодатного человеческого *мы.* По смыслу всей главы XVIII Мф. речь идет о Церкви и в данном случае определяется количественный минимум для этого *мы.* Во-первых, Господь различает *два или три,* разумеется, не в смысле тавтологического тожества, так сказать, для примера (как можно было бы продолжить: или четыре, или пять, и т. д.), но в смысле ступеней *мы,* как основное и полное *мы.*Во-вторых,

первое *мы,* не полное - *двое,* становится в полноту триединства, ибо есть *Третий* - Сам Господь (таков брак, который совершается "во Христа и во Церковь" и установляет уже малую церковь, такова дружба). Второе же *мы, трое,* есть уже полное *мы,* человеческое общество, которое хотя и может разрастаться и увеличиваться, но содержит в себе уже полноту тричислия, есть Церковь. Таким образом, *три* есть основа (а потому и minimum) *мы,*или, как учил древний провозвестник тайны числа Пифагор, "все и вся определяется тремя"[90], ибо *три* вмещают в себя всю Силу числа. Впрочем, самому Пифагору, как и всему античному умозрению, остается чужда проблема ипостасности, а равно и истолкование числа в применении к ее разрешению.

В Божественном триединстве Св. Троицы дано полное *Мы,* в себе завершенное и замкнутое. Таковым отнюдь не является еще диада, чет, который справедливо оценивали пифагорейцы как неопределенное, женски неустойчивое, нуждающееся в нечете для своего завершения и законченности. Это справедливо и в отношении к интересующему нас вопросу: двоица *я* и *ты* несомненно разрушает замкнутость, отвлеченность, отъединенность и связанное с этим бессилие, неполноту *я,* ибо *я* есть *я* лишь в *мы,* чрез *мы* и с *мы,* как и наоборот. *Ты* есть окно в *я* и к другим монадам, которого не заметил Лейбниц; это есть раскрывшееся объятие двух во едино. Но здесь еще слишком сильно преобладает единство, *я* смотрится в *ты,* но видит в нем еще только другое *я,* свое зеркало, оно может остановиться как бы с поднятой ногой на этом зеркальном двуединстве, и *мы* так и останется недовыявленным, полуосуществленным. Нужно простое *я,* которое бы окончательно завершило этот переход, вывело *я* в *мы,* поставив его лицом к лицу не только с единичным *ты,* но и с *Ты* вообще, ибо второе повторение *ты*разрушает уже эту единичность. *Я* и *ты* составляют неполное, ограниченное *мы,* в котором не до конца осуществляется его природа. *Я* смотрится в *ты,* как в свое зеркало, и до известной степени сознает его еще самим собой, лишь явленным вне себя. В известном смысле *я* полагает *ты* для себя, как свое *не-я,* взятое в частном случае *ты.* Таким образом, *я* здесь не вполне еще выходит из себя, поэтому диада *я-ты* представляет собою лишь первичную и основную форму преодоления *я* и выхождения *за я* и *из я,* - семья и дружба. Однако если это выхождение задерживается и *я* застывает в этой диаде, то получается эгоизм вдвоем, и выход из *я* чрез *ты* к *мы* не осуществляется. Поэтому диада *я-ты* находит свое оправдание и смысл только в дальнейшем движении *за* диаду, иначе говоря, как звено в множественной цепи *мы.* Третье *я,* или второе *ты,* уже устраняет возможность *зеркального* отношения*ты* к *я,* диадического эгоизма. Рядом с *ты, непосредственно* соотнесенным к *я,* появляется еще *ты,* которое состоит уже *вне* этого прямого и до известной степени зеркального соотношения, но в то же время *входит* в это соотношение, соединяя *я* и *ты,* вместе с тем утверждая их раздельность и устраняя зеркальность. Вторым *ты,* или третьим *я,* исполняется *мы:* дальнейшие *ты* представляют возможность, но не необходимость для *мы,* и это множество приводится к типу триединства, не вводя новых элементов в структуру *мы.* Поэтому в множественности человеческих ипостасей, в *мы* осуществляется лишь образ Божественного триединства: три *Я* в *Мы.*

Особенность третьего *я* по отношению к первому и второму в том, что оно восполняет двоицу, раскрывает полноту *мы* для *я* и *ты:* если в диаде *я* существует только для *ты,* а *ты* для *я,* то здесь появляется *я,* которое есть *и-ты*(или же *и-я*), вообще И по отношению к *двум,* причем, перемещаясь из одного *я* в другое в качестве исходного пункта, триада (или множество) может каждое *я* иметь в качестве *и-я* или же *и-ты,* т. е. в качестве *со-я* или же *со-ты.*На языке грамматики это положение выражается местоимением *третьего* лица: *он,* которое имеет и множественное число: *они;* ему отвечает *мы,* т. е. многие *со-я,* или же *вы,* т. е. многие *со-ты.* (Конечно, и третье лицо имеет в некоторых языках двойственное число.) Третье лицо в грамматике, вообще говоря, двусмысленно и потому таит опасность подменов, на нем тяготеет Адамово грехопадение. В своем подлинном, личном, смысле оно может означать только: *и-ты,* как дальнейшая возможность *и-я.* Правда, оно оставляет *и-ты* в полутени,

полуреализованным, как бы ждущим своей очереди и пока пребывающим в некоторой неполноте личного осуществления, но в то же время оно есть необходимый фон для полной и окончательной реализации *я* и *ты,* которые, осуществляясь сами, осуществляют и его. Одним словом, оно есть подлинно *третье* лицо, необходимо предполагающее *до* себя и *с*собой первое и второе и в то же время таящее в себе возможность самому реализоваться в первое или второе лицо и их в себе таким образом содержащее. В этом смысле *он* есть мистический жест, выражающий *третье я,* т. е. осуществление соборной природы *я,* его многоединства. И только в этом смысле *он* есть личное местоимение. Но и с ним происходит некая катастрофа, выпадение из своей собственной сферы: личное местоимение двоится, оно приобретает значение не-личного, безличного, указательного (он-оный), относительного (он же). Грамматически и логически это есть только развитие личного местоимения, онтологически же здесь происходит скачок от лица к*вещи,* от личного к вещному, лицо опредмечивается, субъект становится объектом, живое, ипостасное отношение лица к лицу, которое внутренне и существенно есть любовь, становится отношением лица к объекту, ипостась замирает под застывшею формою *он,* в холоде не-любви, не ипостасного отношения. Можно сказать, что вся жизнь лежащего в зле мира строится по категориям себялюбивого *я,* оторвавшегося от *мы,* знающего *ты* лишь как свое зеркало, и указательного, опредмеченного *он,* которое сливается с предметами мира как *не-я* (позиция наукоучения Фихте). Поистине это есть чудовищное злоупотребление, являющееся последствием общего нечувствия, оскудения любви в греховном человеке. Для живого, любовного постижения *мы* нет мертвых, а только живые, нет *он,* который вместе с тем не являлся бы и *ты* и не входил бы в таковом качестве в *мы.* В этом основное различие*Церкви* от всякого человеческого общества (предельное же выражение этого опредмечивания ипостасей с устранением всякой проблемы личности мы имеем в радикальном социологическом детерминизме учений типа Оуэна, Маркса и под.).

Божественное Тричислие определяется внутренней жизнью Божества, раскрывающейся триипостасно в рождении Сына от Отца и в исхождении Св. Духа от Отца к Сыну. Но в то же время это тричислие раскрывает и природу ипостасности, *Я* как *Мы,* с исчерпывающей полнотой, поскольку три Я есть уже совершенное *Мы,* и более уже не требуется для ее полноты. Образ Божий сияет в человеке не только в его природе, но и в его ипостасности, соборности, кафоличности природы нашего Я, которое по природе своей всегда должно держать собор. И в этом смысле можно сказать, что во Св. Троице дается Первообраз не только природы единичного человека, но и человеческой общественности, т. е. человеческого *мы.* Человек, существующий во многих особях, имеет не только сходную, но и прямо-таки общую, одну природу, человек - единый Адам, хотя человечество многолико, дети Адама. В этом смысле средневековый реализм (в сущности лишь повторяющий сущность платоновского учения об идеях) есть сама истина: общие понятия имеют реальность как общие сказуемые (идеи) многих подлежащих, и человек, человечество есть общее сказуемое для всех человеческих ипостасей или подлежащих. Адам (древний) есть всечеловек или человек вообще, и новый Адам, Христос, есть воистину Человек, который, воплотившись, воспринял человеческую природу. Эта обновленная природа как бы стала новым общим сказуемым для человеческих ипостасей. Однако в человеке образ ипостасности Божией явлен только в меру вмещения его человеческим, тварным естеством. Вместо триипостасности, нераздельной и неслиянной, человеку присуща единоипостасность, особящаяся и обводящая себя чертой *не-я,* и если переходящая за эту черту, то уже в множественную беспредельность общества, человеческого *мы.*

Для Божественной Троицы, в Себе имеющей законченную полноту ипостасности, *Я* и *Мы,* создание новых *я,* человеческих ипостасей, в которых Бог хочет иметь себе *друга, других* Себе подобных, есть всецело акт щедроты и человеколюбия, дающей - и только дающей - Божественной любви, но отнюдь не есть акт метафизической необходимости,

или некоторого божественного фатума, который осуществляет "more geometrico" модусы, облепляющие субстанцию. Всякая новая ипостась, выходящая за пределы Божественной Полноты, в известном смысле *могла бы не быть,* в ней как таковой нет никакой онтологической необходимости своего бытия. Она *создана*Божественной любовью-всемогуществом (которая вообще находится по *ту* сторону антитезы свободы-необходимости) - ибо Премудрость Божия "радуется о сынах человеческих", "Бог почивает во святых Своих". Богу-Любви угодно было в неизреченной Своей любви и милости зажечь от Своего Света неисчислимые мириады духовных солнц или звезд, т. е. ипостасей, и притом не только в человеческом мире, но и в ангельском, - "в начале сотворил Бог небо и землю". Ангелы не имеют в себе той полноты триипостасного образа Божия, какую имеет человек, но и они имеют на себе образ Божественной ипостасности, суть ипостаси. И ипостасное же бытие дано и человеку, богу "по благодати". Единый триипостасный Бог породил сынов Божиих, умножился в них, стал *Мы* с ними, а их приял в Свое Божественное *Мы.* Это совершилось как чрез изначальное порождение человеческого духа из естества Божия ("вдунул в него - Адама - Бог душу живу"), так и чрез введение Человека в Божественную Троицу в ипостаси Сына, воистину вочеловечившегося и вознесшегося с плотию от земли на небо. "Да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне и Я в Тебе". Неизреченность любви и милости Божией, явленной в творении новых ипостасей, тварных богов, этом выхождении за предел собственной триипостасности, замкнутой и в себе абсолютной, превышает всякую мысль: в отношении к *этому* дивному чуду любви Божией получают производное значение все чудеса Его всемогущества. Господь может словом Своим творить миры, но душа человеческая, ипостась, дороже целого мира, и, чтобы спасти ее. Добрый Пастырь оставляет небеса с их славой и смиряется до зрака раба в вочеловечении. И то, что Бог говорит человеку *ты,* Словом Своим признает и, следовательно, творит его личность, и то, что Он дает ему, тварному существу, власть и к Богу обращаться с *Ты* (научая молиться Ему как Отцу: Отче наш, иже *еси* на небесах), т. е. принимает тварь в Божественное *Мы,* это есть чудо милости Божией, более потрясающее, чем все звездные миры и бездны мироздания. И это новое, сотворенное *мы,* небесные воинства ангельских ипостасей и человечество во всех своих народах, образует онтологически особое многоипостасное*единство,* которое преодолевает многоликость единой природы человеческой и являет это единство как *Церковь.*

Пресвятая Троица исходит из абсолютности триединства к множественности ипостасей, соединяющихся в Церкви. Если в ней и чрез нее порождены Богом бесчисленные ипостаси, то ее самою Господь имеет не как Божественную, но и не как вне-Божественную (или тварную), не Абсолютную, но и не относительную, на самой грани абсолютности и неабсолютности. Божественности и тварности лежащую сущность. Это - Божественная София, Премудрость Божия, умный мир, предмет триипостасной Любви Божией, Божественное *Все,* как умный организм Божественных идей, небеса небес. То, что показует Отцу как Его мощь и слово Сын, и то, что животворит Дух Св., это *Все,* будучи, с одной стороны, раскрытием природы Божества, является вместе с тем и Славой Божией, одевающей светом своим неприступное Божество, и одновременно закрывающей храм Его, а вместе и являющей чудеса Божий. Эта слава Божия, которая существует для Бога как Его сияние и излучение, может ипостасироваться в тварных ипостасях, сама не будучи ипостасью (да не вводится таким образом некоей "четвертой" ипостаси в Божестве)[91]. Но эти тварные ипостаси уже выходят за пределы полноты Божественного тричислия, Божеского *Я-Мы,* являясь для него в известном смысле избыточными с точки зрения Божественной абсолютности. Таково свойство *тварных* ипостасей[92]: они *созданы,* суть образы и как бы повторения. Их основание не в них, но вне их и выше их, - в Первообразе.

Экскурсы

I. Экскурс о Канте

I. О трансцендентальной апперцепции у Канта

Гносеология Канта берет и рассматривает сказуемое вне связи с подлежащим, внеипостасно. Однако ипостасность врывается в нее определяющим влиянием, именно в учении о трансцендентальной апперцепции, занимающем самое центральное место во всем построении Канта. Замечательно, что учение это вовсе отсутствует в трансцендентальной эстетике, т. е. в решающей, ключевой позиции критики. Я как начало сверхвременное, а потому и способное к созерцанию времени и сознанию временности, и начало сверхпространственное и потому лишь способное к созерцанию пространственности, здесь вовсе отсутствует (что делает трансцендентальную эстетику зданием, построенным на песке). Вследствие этого получается уродливое учение о пространстве и времени как пустых, абстрактных формах всякого восприятия и как о безусловных преградах, отделяющих вещь в себе от явлений, между тем как в ипостасной природе каждого акта познания установляется живой, неустранимый мост между сущностью и явлением, насколько временность и пространственность может быть полагаема только безвременностью и внепространственностью *я.* Это *я* Кантом бессознательно примышляется ко всему его анализу: в нем постоянно проскальзывает неясное и двусмысленное понятие субъекта, который нужен ему, чтобы навесить на него формы трансцендентальной эстетики, причем Кант неизменно говорит о них как о *субъективных* формах восприятия, или условиях чувственности, под которыми единственно возможны для нас внешние наглядные представления. "Так как восприимчивость субъекта (какого?), способность его подвергнуться воздействию предметов (?) необходимо предшествует всем наглядным представлениям этих объектов, то отсюда понятно (!), каким образом формы всех явлений могут быть даны в душе раньше всех действительных восприятий, следовательно, a priori. Следовательно, с точки зрения *человека* (это еще что за определение?) можем мы (какие мы?) говорить о пространстве, о протяженных сущностях и т. п. Если отвлечься от субъективного (?) условия, под которым единственно можем получить внешнее наглядное представление (Anschauung), именно поскольку мы способны подвергаться воздействию предметов, то представление пространства не означает ничего". ("Критика чистого разума" в переводе Лосского, 46, по первому изданию Kritik der reinen Vernunft, 42-46).

В самом решительном месте критика есть одна сплошная контрабанда, неясность, сумбур: "субъективное, мы, человек" и под позаимствования. Вообще учение о пространстве и времени, самое решительное место в "Критике чистого разума", есть вместе и самое шаткое, наименее защищенное. Еще хуже изложено учение о времени, где роль *субъекта* выступает очевиднее и значительнее. Здесь мы имеем такие, например, полные неясности мимоходные замечания. "Время есть не что иное, как форма внутреннего чувства, т. е. процесса наглядного представления нас самих и нашего внутреннего состояния. Время не может быть определением внешних явлений: оно не относится ни к внешнему виду, ни к положению и т. п.; наоборот, оно определяет отношение представлений в нашем внутреннем состоянии". (49-50). Более ясных и отчетливых суждений здесь нет.

Главный недостаток этого анализа, как и всего плана "Критики", с вещностью в познании и философским кубизмом, заключается именно в том, что здесь отсутствует Я. Учение о чистой трансцендентальной апперцепции как единстве опыта должно было бы начаться не в аналитике, а уже здесь, в эстетике, как всеобщей основе "Критики"; даже формально учение о единстве пространства и времени как всеобщей форме a priori, в которую вмещается a posteriori, требовало бы этого единства Я. Но пред Кантом стоял гипноз факта математического естествознания, и его он искал обосновать в первую очередь.

Ко второму изд. "Критики чистого разума" в "Общие примечания к трансцендентальной эстетике" добавлен, между прочим, отд. II, по мнению Канта, содержащий "превосходное подтверждение идеальности внешнего и внутреннего чувства" и на самом деле содержащий сплошной сумбур. Приведем из него место о субъекте, вплотную подходящее к проблеме ипостасности:

"То, что может существовать как представление раньше всякого акта мышления, есть наглядное представление, и если оно не содержит в себе ничего кроме отношений, то оно есть форма наглядного представления. Так как в этой форме представляется нечто лишь постольку, поскольку оно полагается в душе, то она есть не что иное, как способ, которым душа действует на себя своею собственной деятельностью (?!), именно полаганием своих представлений, следовательно, способ, каким душа подвергается воздействию со стороны самой себя, т. е. внутреннее чувство со стороны его формы (что же это за способность души самополагаться хотя бы "со стороны формы"?). Все, что представляется посредством чувства, есть в этом смысле всегда явление, а потому внутреннего чувства или совсем не может быть, или же субъект, служащий предметом его, должен быть представляем посредством него только как явление, а не так, как он судил бы о себе, если бы его наглядное представление было результатом чистой самодеятельности, т. е. если бы оно было интеллектуальным (значит, сначала за душой признается способность самополагания форм, которая затем заграждает ее от себя самой, превращая в явление). Затруднение заключается здесь лишь в том, каким образом субъект может внутренне представлять себя наглядно (верно!). Однако это затруднение стоит на пути всякой теории. Сознание самого себя (апперцепция) есть простое представление Я (?!) и если бы через одно это представление самодеятельно было дано все разнообразное содержание субъекта, то тогда внутреннее наглядное представление было бы интеллектуальным. В человеке это сознание требует внутреннего восприятия многообразного содержания, данного заранее в субъекте, а потому способ, каким это содержание дается в душе без самодеятельности, должен в силу этого различия называться чувственностью (!!). Если способность сознавать себя должна искать (apprehendiren) того, что содержится в душе, то, следовательно, она должна подвергаться воздействию со стороны души и только этим путем может создать представление о себе, форма которого, заложенная заранее в душе, определяет путем представления времени порядок многообразия в душе (два этажа в душе: абстрагированная форма и содержание!). Итак, душа представляет себя не так, как она представляла бы себя непосредственно и самодеятельно, а сообразно тому, как она подвергается воздействию изнутри, следовательно, не так, как она есть, а так, как она является себе" (58-59; 67-69). Образцовое место для неясности и догматизма самых основных положений критики!

Вообще, главный недостаток и беспочвенность, а вместе и бессодержательность трансцендентальной эстетики, бездушный ее формализм заключается в безыпостасности или бесчеловечности этого учения. Правда, вопреки воле в нем пробивается все время и "сознание", и "мы", и "душа", как мы видели в приведенном отрывке, но все это не принципиально, мимоходно, сбивчиво и смутно. Напротив, аналитика вся строится в предположении *ипостасного* характера всякого знания, которому Кант дает название *чистой апперцепции.* Разумеется, здесь оно оказывается бесплодно, после того, как устранено из эстетики. "Трансцендентальная дедукция чистых понятий рассудка" (§§ 15 - 27, имеющие две разных редакции в первом и втором изд.) начинается изложением учения о возможности соединения вообще. "Соединение многообразного есть акт рассудка, который мы обозначаем общим названием синтеза, который предполагает синтез аппрагензии (обозрение многообразия и собирание его вместе), далее воспроизведение в воображении, распознание его в понятии". В основе всего этого синтеза и лежит трансцендентальная апперцепция: "Для нас невозможны никакие знания, никакое сочетание и единство их без того единства

сознания, которое предшествует всем данным наглядным представлениям и в отношении к которому лишь возможно всякое представление о предметах. Это чистое первоначальное неизменное сознание я буду называть трансцендентальной апперцепцией" (91; 107). Эта же мысль излагается во втором издании так: "Должна существовать возможность того, чтобы "я мыслю" сопровождало все мои представления: в противном случае во мне представлялось бы нечто такое, что вовсе не может быть мыслимым, иными словами, нечто такое, что как представление или невозможно, или, по крайней мере, для меня вовсе не существует. Представление, которое может быть дано до всякого мышления, я называю наглядным представлением. Все многообразие наглядного представления имеет, следовательно, необходимое отношение к представлению "я мыслю" того самого субъекта, в котором это многообразие находится. Но это представление есть акт самодеятельности, т. е. оно не может рассматриваться как принадлежащее чувственности. Я называю его чистой апперцепцией, чтобы отличить его от эмпирической апперцепции; оно есть самосознание, производящее представление "я мыслю", которое должно иметь возможность сопровождать все остальные представления и быть тожественным во всяком сознании и, следовательно, это самосознание не может сопровождаться никаким дальнейшим представлением "я мыслю", и потому я называю его также первоначальной апперцепцией. Единство его я называю также трансцендентальным единством самосознания, чтобы обозначить возможность априорного познания благодаря ему", и т. д. (92, 132). Это наклеивание разных этикеток не уменьшает, конечно, факта самого обретения Я, хотя далее оно, вместо того чтобы быть осмыслено метафизически, догматически запрятывается "критикой" в логическую функцию - и только (чем Кант делает шаг назад за Декарта). Кант использует навязанное ему против воли открытие лишь опять в целях своей критической догматики. "Итак, лишь вследствие того, что я могу соединить многообразие данных представлений в одном сознании, возможно, чтобы я представлял себе тожество сознания в самых этих представлениях; иными словами, аналитическое единство апперцепции возможно только при предположении какого-либо синтетического единства апперцепции. Таким образом, мысль, что все представления, входящие в состав наглядного представления, во всей своей совокупности принадлежат мне, означает, что я соединяю их в одном самосознании или, по крайней мере, могу соединить их в нем, и, хотя сама эта мысль еще не есть сознание синтеза представлений, тем не менее она предполагает возможность его, иными словами только вследствие того, что я могу схватить многообразие представлений в одном сознании, я называю их все *моими* представлениями; в противном случае я имел бы столь же пестрое разнообразие я, сколько у меня есть сознаваемых представлений. Итак, синтетическое единство многообразия наглядных представлений как данное a priori, есть основание тожества самой апперцепции, которая a priori предшествует всему моему определенному мышлению. Во всяком случае, *не предмет заключает в себе соединение, которое могло бы быть заимствовано из него путем восприятия и таким образом впервые было бы получено рассудком, но, наоборот, сам рассудок производит соединение* (кубизм!), он есть не что иное, как способность a priori соединять и подводить многообразие данных представлений под единство апперцепции. Этот принцип есть высшее основоположение во всем человеческом знании" (95; 34-35). Кант старательно отграничивает синтетическое единство апперцепции от внутреннего чувства (иначе говоря, гносеологическое Я от психологического), причем главным орудием отличия у него оказывается все-таки форма явлений внешних чувств, т. е. время и пространство. "В трансцендентальном синтезе многообразия представлений вообще, иными словами, в синтетическом первоначальном единстве апперцепции я не сознаю себя, как я являюсь себе или как существую сам по себе, а сознаю только, что я есмь. Этот акт есть мышление, а не наглядное представление. Но так как для знания о самом себе, кроме акта мышления, приводящего многообразие всякого возможного наглядного представления к единству апперцепции, требуется еще определенный способ наглядного представления, посредством которого это многообразие дается, то, хотя мое собственное существование не есть явление (и

тем менее простая видимость), тем не менее определение моего существования может осуществиться только сообразно форме внутреннего чувства, по тому особому способу, как мне дано соединяемое мною во внутреннем наглядном представлении многообразия; поэтому я познаю себя только так, как я себе являюсь, а не так, как я есмь … Таким образом, я существую как интеллигенция, которая сознает только свою способность соединения, но в отношении многообразия, которое она должна соединять, она подчинена ограничивающему условию, называемому внутренним чувством" (110-111; 157-159). В примечании к этому тексту читаем: "Я мыслю" выражает акт, которым определяется мое существование. Следовательно, этим самым мое существование уже дано, однако способ, каким я должен определить его, т. е. полагать в себе многообразие, еще не дан. Для этого необходимо наглядное представление самого себя, которое в своей основе имеет a priori данную форму, т. е. время, имеющее чувственный характер и принадлежащее к восприимчивости определяемого" (110; 157). Это замечательное признание о каком-то загадочном "существовании" Я, т. е. об ипостасности, оброне здесь мимоходом безо всякого пояснения, между тем как оно образует брешь во всей системе (Фихте!). Кант не выдерживает здесь невозможной порции гносеологического формализма именно потому, что *я* есть абсолютно онтологическая точка, и все здесь его наталкивает на различение ноуменального и феноменального, подлежащего и сказуемого, ипостаси и природы, бытия и жизни. Кант не вспоминает об этом в своих психологических паралогизмах, а между тем не мешало бы вспомнить.

В первом паралогизме субстанциальности Кант рассуждает (по первому изданию) так: "О всякой вещи я могу вообще сказать, что она есть субстанция, поскольку я отличаю ее от того, что составляет только предикат или определение ее. И в нашем мышлении *я* есть действительный субъект, которому мысли принадлежат только как определения и который может быть рассматриваем как определение какой-то другой вещи. Следовательно, всякий необходимо должен рассматривать себя как субстанцию, а мышление только как акциденцию своего существования. Но какое употребление могу я сделать из этого понятия субстанции? Я не имею никакого права заключать из него, что я всегда существую для себя как мыслящее существо и не возникаю, а также не исчезаю естественным путем; между тем понятие субстанциальности моего мыслящего субъекта могло бы быть полезно мне только для этого умозаключения, во всех же других отношениях я мог бы обойтись и без него" (226; 349). Ранее, как мы видели, Кант связывал с Я какое-то неопределенное существование. Во 2-м изд. эта же мысль излагается так: "Следовательно, я познаю себя не вследствие того, что я сознаю себя мыслящим, а только в том случае, если я сознаю наглядное представление моего я как определенное в отношении функции мышления. Все модусы самосознания в мышлении сами по себе еще не суть понятия рассудка об объектах (категории), а только логические функции, не дающие мышлению знания ни о каком предмете и не дающие знания обо мне как о предмете. Не сознание определяющего я, а только сознание определяемого я, т. е. моего внутреннего представления, есть объект" (226-227; 407). Это сведение я к логической функции, во-первых, несовместимо с допущенным признанием какого-то "существования", а затем, конечно, ложно, потому что гносеологически гипостазирует функцию, отрывая ее от функционирующего, т. е. конкретного, живого, субстанциального я. Но самое понятие субстанции, как его развивает Кант, т. е. устойчивости в текущем, в сущности сводится к сверхвременности, т. е. истинная субстанция остается связана все-таки только с я. "Отношение времени возможно только в устойчивом, иными словами, устойчивое есть субстрат эмпирического представления самого времени, единство, обусловливающее самое понятие времени", ибо "время само по себе не может быть воспринято" (141; 225-226).

"Устойчивое в явлениях есть субстрат всякого определения времени, а потому также и условие возможностей всякого синтетического единства восприятий, т. е. опыт и всякое существование и всякая смена во времени может рассматриваться только как способ существования того, что

представляется как устойчивое. Следовательно, во всех явлениях устойчивое есть сам предмет, т. е. субстанция, а все, что изменяется или может изменяться, есть только способ (модус), как существует эта субстанция или субстанции, только определение субстанции" (142; 227). Таким образом оказывается здесь, что само по себе время, твердыня трансцендентальной эстетики, не может быть воспринято, оно оказывается подчинено субстанциальности, а последняя объявлена "категорией" во славу критики. А в паралогизмах доказывается, что я не принадлежит субстанциальности, между тем как оно только и есть устойчивое во времени. Совершенно догматически Кант заявляет: "То, что *я* апперцепции является единичным во всяком мышлении и не может быть разложено на множество субъектов, т. е. обозначает логически простой субъект, дано уже в понятии мышления и потому составляет аналитическое суждение; однако это не означает, что я есть простая субстанция, так как такое положение было бы синтетическим. Понятие субстанции относится всегда к наглядным представлениям, которые у меня могут быть только чувственными, следовательно, когда мы утверждаем, что *я* в мышлении есть нечто простое, они лежат совершенно вне области рассудка и его мышления" (228; 408). И далее такое удивительное соображение: "К тому же было бы удивительно, если бы знание, которое в других случаях требует стольких условий, чтобы отличить, какие из данных наглядного представления составляют субстанцию и, в особенности, может ли быть эта субстанция простою (как например, когда речь идет о частях материи), было дано мне здесь в самом бедном представлении как бы путем какого откровения" (229; 408). "Суждение, - продолжает Кант, - о тожестве моего я среди всего сознаваемого мною многообразия есть также положение, заложенное в самих понятиях (?) и поэтому аналитическое; однако то тожество субъекта, которое может быть сознаваемо мною во всех представлениях его, касается не наглядного представления его, посредством которого он дается как объект; поэтому оно не может обозначать тожества личности, под которым подразумевается сознание тожества своей субстанции как мыслящей сущности, при всех внешних изменениях состояний" (230; 410). Замечательна слабость кантовского рассуждения в 1-м изд. "Критики", где он вдруг вспоминает о совершенно несуществующей для его кубистической предметности проблеме множественности *я* и без всякого разбора пользуется этим как аргументом против личного характера *я.* "Если я исследую себя с точки зрения другого лица (как предмет его внешнего представления), я нахожу, что впервые этот посторонний наблюдатель рассматривает меня во времени, между тем как в апперцепции время собственно только представляется во мне. Следовательно, хотя бы он и допускал, что я сопровождает в моем сознании все представления во всякое время, сохраняя при этом полное тожество, все же он не может отсюда вывести объективной устойчивости моей души. В самом деле, в данном случае время, в котором помещает меня этот наблюдатель, тожественно не с временем моей чувственности, а с временем чувственности самого наблюдателя; следовательно, тожество, необходимо связанное с моим сознанием, не связано еще вследствие этого с сознанием наблюдателя, т. е. с внешним наглядным представлением о моем субъекте. (Откуда это взялись разные времена в разных субъектах?) Следовательно, тожество моего сознания в различные времена есть только формальное условие моих мыслей и связи между ними, но оно вовсе не доказывает численного тожества моего субъекта, так как в нем, несмотря на воплощение тожества я, тем не менее могут происходить изменения, делающие невозможным сохранение его тожества, хотя мы постоянно показываем его одним и тем же я, которое при всех новых состояниях, даже и при перемене субъекта, несмотря на это, могло бы сохранять мысли предыдущего субъекта и передавать их новому субъекту" (232; 363). В конце концов, по заключению Канта, "я мыслю только единство сознания, лежащее в основе всякого процесса определения как простой формы познания" (251; 427).

Гегель очень высоко ставит значение учения Канта о трансцендентальной апперцепции. "Глубочайшим и правильнейшим взглядам, находящимся в критике разума, принадлежит тот взгляд, по коему единство, составляющее сущность понятия, познается как первоначально-

синтетическое единство апперцепции, как единство "я мыслю" или самосознания. Объект, говорит Кант (Kritik der reinen Vernunft, 2-е изд., 137) есть то, в понятии чего соединяется многообразие некоторого данного воззрения. Но всякое объединение представлений требует единства сознания в их синтезе. Следовательно, это единство сознания есть то, что одно образует отношение представлений к некоторому предмету, т. е. их объективную стоимость, и на чем основывается самая возможность рассудка. Кант различает от этого единства субъективное единство сознания, единство представления о том, сознаю ли я некоторое многообразие одновременно или последовательно, что зависит от опытных условий. Напротив, принципы объективного определения представлений должны быть выводимы единственно из основоположения трансцендентального единства апперцепции. Посредством категорий, которые суть субъективные определения, многообразие данных представлений определяется так, что оно приводится к единству сознания. По этому взгляду единство понятия есть то, вследствие чего нечто есть не простое чувственное определение, воззрение или простое представление, но объект, объективное единство я с самим собой. Понимание некоторого предмета действительно состоит в том, что я делает его своим собственным, проникает его и приводит его в свою собственную форму, т. е. в общность, которая есть непосредственно определенность, или к определенности, которая есть непосредственно общность. Предмет в воззрении или также в представлении есть еще нечто внешнее, чуждое. Чрез понимание бытие в себе и для себя, которое он имеет в воззрении и представлении, превращается в положение: я проникает его мысленно. Но он есть в себе и для себя лишь каков он в мышлении; каков он в воззрении или представлении, он есть явление; мышление снимает его непосредственность, с какою он ближайшим образом привходит к нам, и делает его таким образом положенным; а это его положение есть бытие в себе и для себя, или его объективность. Таким образом, предмет имеет объективность в понятии, а последнее есть единство самосознания, в которое он принят, поэтому его объективность или понятие есть само не что иное, как природа самосознания, не имеет никаких иных моментов или определений, кроме самого Я" ("Наука Логики", III, 7-8. Ср. определение идеи как субъекта в "Философская энциклопедия", стр. 31).

Гегель по-своему растолковывает философскую шараду Канта в духе логического тожества, т. е. проникновения еще нелогического логическим и снятием сказуемости (а следовательно, и субъекта). Но он справедливо оценивает центральность и важность этого учения у Канта.

Ноумен и феномен - это различие, имеющее у Канта формально-гносеологический характер и принимающее извращенно кубистическое истолкование, на самом деле получает смысл лишь в том случае, если принять, что единственный ноумен есть ипостась, живое конкретное *я,* а феномен - вся его сознательность, т. е. и теоретическая, и практическая, и эстетическая способность, и весь мир. Кант не знает, что ему делать с ноуменом, а еще более неокантианство. Сюда принадлежит его учение о свободе как относящейся к ноумену в связи с третьей космологической антиномией. "Если явления суть вещи в себе, то свободы нельзя спасти. Природа в таком случае составляет новую и достаточно определяющую причину всякого события, условия события всегда содержатся только в ряду явлений, и вместе со своим действием необходимо подчинены закону природы. Наоборот, если мы считаем явления лишь тем, что они суть на самом деле, именно не вещами в себе, а только представлениями, связанными друг с другом согласно эмпирическим законам, то они сами должны иметь еще основание, не относящееся к кругу явлений. Причинность такой умопостигаемой причины не определяется явлением, хотя действия не находятся в сфере явлений и могут быть определяемы другими явлениями. Следовательно, она вместе со своею причинностью (?) находится вне ряда, тогда как действия ее находятся в ряду эмпирических условий" ("Критика чистого разума", 319; 565). По поводу различия "эмпирического" и "умопостигаемого" характера Кант замечает: "Этот действующий субъект не был бы подчинен, что касается его умопостигаемого характера, никаким условиям времени, так как время есть только условие

явлений, а не вещей в себе. В нем не возникали бы и не исчезали бы никакие акты, следовательно, также он не был бы подчинен тому закону всякого определения времени и всего изменчивого, согласно которому все, что случается, имеет свою причину в явлениях (в предыдущем состоянии). Следовательно, согласно своему эмпирическому характеру этот субъект как явление был бы подчинен всем законам определения согласно причинной связи и представил бы собой в этом отношении не что иное, как часть чувственного мира, действия которой, подобно всем явлениям, с необходимостью вытекают из природы. Поскольку он подвергался бы влиянию внешних явлений, поскольку его эмпирический характер, т. е. закон его причинности, был бы известен на основании опыта, все его действия должны были бы допускать объяснения согласно законам природы, и все данные для совершенного и необходимого определения их должны были бы находиться в возможном опыте, но согласно своему умопостигаемому характеру тот же самый субъект должен был бы рассматриваться тем не менее как свободный от всех влияний чувственности и определений посредством явлений, так как в нем, поскольку он - ноумен, ничто не случается и нет никаких изменений, которые бы требовали динамических определений во времени, т. е. нет связи с явлениями как причинами, но ввиду этого такое деятельное существо было бы свободным и независимым в своих действиях от всякой естественной необходимости как встречающейся исключительно в чувственном мире" (320-321; 568-569). Как известно, этот мотив получает особенное развитие в "Критике практического разума". Здесь появляется весьма важная контрабанда, настоящая Ding an sich, *лицо,* правда, под прикрытием моральной ценности. В учении о познании у Канта для чужого лица, для *ты,* не было дано никакой возможности. В "Основоположении к метафизике нравов" ex abrupto[93] появляется вдруг это понятие: "*Человек* (откуда он взялся у Канта?), вообще (?) всякое разумное существо существует как цель, в себе самом же не только как средство к какому угодно употреблению для той или другой воли, но во всех его действиях, касающихся не только его самого, но и других разумных существ, он должен быть рассматриваем всегда в качестве цели. Существа, бытие которых хотя не основывается на нашей воле, но на природе, имеют однако же, если они существа неразумные, только относительное значение как средства и называются поэтому вещами; напротив, разумные существа - *личностями,* потому что их природа выражает их в качестве целей в них самих, т. е. как нечто, что не может быть употреблено в качестве средства, значит, насколько она ограничивает всякий произвол (и служит предметом уважения). Следовательно, это суть не просто объективные цели, существование которых в качестве результата наших действий имеет для нас значение, но объективные цели (т. е. вещи), существование которых в себе самих есть цель и притом такая, на место которой нельзя поставить никакую другую цель, которой бы она могла служить как средство, потому что без этого не могла бы встретиться с абсолютным значением; а если всякое значение есть условное, значит, и случайное, то для разума совсем нет никакого веского практического принципа" (И. Кант. Основоположение метафизики нравов, пер. Смирнова. СПб., 1879, стр. 66-67).

Неожиданно появляется *человечество:* "практический императив" будет состоять в следующем: "поступай так, чтобы человечество в твоем лице так же, как и в лице каждого другого, непременно употреблялось как цель и никогда как средство" (ib., 67).

II. Экскурс о Гегеле

I. Логика Гегеля есть онтология и богословие

"Объект логики заступает место метафизики, которая была научным построением мира, осуществляемым только чрез мысль. Объективная логика заступает непосредственно место онтологии той части метафизики, которая должна была исследовать природу сущего (ens) вообще; сущее обнимает собою как бытие, так и сущность. Но засим объективная логика

обнимает собой и прочую метафизику, поскольку последняя стремится принять в свои чистые мысленные формы и частные, почерпнутые ближайшим образом из представления субстраты - душу, мир. Бога, и поскольку определение мышления составляло существенное в ее способе рассмотрения предмета (Наука логики, I, 17). В этом смысле "система логики есть царство теней, мир простых существенностей, свободный от всякой чувственной конкретности" (I, 13). Чистая наука (т. е. логика) есть абсолютное знание. "Абсолютное знание есть истина всех родов сознания, так как, как показывает ход последнего, лишь в абсолютном знании вполне разрешается раздельность предмета и достоверность себя самого, и истина становится тожественной этой достоверности, а эта достоверность - истине. Тем самым чистая наука предполагает освобождение от противоположения сознания. Она содержит в себе *мысль, поскольку последняя есть также вещь в себе самой,* или вещь *в себе самой,* поскольку *она есть также чистая мысль.* (Первостепенной важности слова к пониманию учения Гегеля как философии тожества и вместе панлогизма!) Как наука, истина есть чистое саморазвивающееся самосознание и имеет *образ самости* (??!!), которая *есть в себе и для себя сущее познаваемое понятие, понятие же как таковое есть сущее в себе и для себя.* Это абсолютное мышление есть *содержание* чистой науки. Последняя поэтому в такой малой мере формальна, столь мало лишена материи для действительного и истинного познания, что ее содержание, напротив, есть единственно абсолютно-истинное или, если тут можно употребить слово "материя", истинная материя, - но такая материя, форма которой не есть нечто внешнее, так как эта материя есть собственно чистая мысль, стало быть, абсолютная форма. Логику поэтому надо понимать как систему чистого разума, как царство чистой мысли" (I, 6). Это царство чистой мысли и абсолютного знания осуществляется в самодвижении понятия, - диалектическом методе, который есть жизнь этого понятия. В конце Логики, оглядываясь назад и сводя все к единству, Гегель говорит так: "Абсолютная идея есть бытие, непрекращающаяся *жизнь, знающая себя истина и вся истина...* Логика изображает самодвижение абсолютной идеи лишь как первоначальное*слово,* которое есть обнаружение, но такое, которое как внешнее снова непосредственно исчезло, поскольку оно есть; идея есть, таким образом, лишь в этом самоопределении *воспринять себя,* она есть в *чистой мысли,* в которой различение еще не есть *инобытие,* но есть и остается вполне прозрачным для себя. Логическая идея имеет тем самым своим содержанием себя как бесконечную форму: *форму,* которая постольку составляет противоположность*содержанию,* поскольку последнее, как возвратившееся внутрь себя и снятое в тожестве определение формы, таково, что это конкретное тожество противостоит тожеству, развитому как форма; содержание имеет вид другого и данного относительно формы, которая как такая стоит просто *в отношении* и определенность которой положена вместе с тем как видимость. Абсолютная идея сама ближайшим образом имеет своим содержанием лишь то, что определение формы есть ее собственная завершенная полнота, чистое понятие. *Определенность* идеи и все развитие этой определенности и составили предмет науки логики, из какового развития абсолютная идея возникла, возникла сама для себя; для себя она оказалась состоящею в том, что определенность имеет вид не некоторого *содержания,* а есть просто *форма,* что идея тем самым есть просто общая идея, ...общность ее формы есть *метод. ...*Метод возник как *знающее само себя,* имеющее *своим предметом себя*, как абсолютное, столь же субъективное, сколь и объективное понятие, а с тем вместе как чистое соответствие понятия и его реальности, как некоторое осуществление, которое есть само понятие... Метод есть движение самого понятия, природа коего уже познана, но, во-первых, отныне с тем значением, что *понятие* есть *все* и что его движение есть *общая абсолютная деятельность,* самоопределяющееся и самореализующееся движение. Поэтому метод должен быть признан без всякого ограничения всеобщим, внутренним и внешним способом и совершенно бесконечной силою, которой никакой объект, поскольку он представляется внешним, чуждым разуму и независимым от него, не мог бы оказывать противодействия, быть иным относительно метода природы и не быть проникнутым последним. Метод есть поэтому *душа и субстанция,* и нечто понято и познано в своей истине,

поскольку оно *совершенно подчинено методу;* последний есть собственный метод всякой вещи, так как деятельность его есть понятие" (III, 198-199). "Вследствие этой природы метода наука представляется некоторым замкнутым в себе *кругом,* в начало которого, простое основание, возвращается путем опосредствования конец; притом этот круг есть *круг из кругов,* ибо каждый отдельный член, как одушевленный методом, есть рефлексия в себя, которая, возвращаясь к началу, вместе с тем служит началом некоторого нового члена" (III, 212).

Абсолютная идея, которую предметом имеет логика, - "это истина, как она есть в самой себе и для себя, она есть абсолютная идея понятия и объекта. Ее идеальное содержание есть только раскрытие ее самой в форме внешнего существования, которое она объемлет в своей власти и в своем тожестве. Таким образом она сохраняет свое единство" (Энц., ч. I, § 23, стр. 348). К этому месту *прим.:* "Абсолютное есть идея, и это определение есть его абсолютное определение. Все предыдущие определения сосредоточиваются в этом определении. Идея - это истина, потому что истина состоит в согласии понятия с его объектом. Это не значит, чтобы истина имела свое основание в согласии наших представлений с их объектом. Отсюда происходят только верные представления, которые каждый составляет себе о том или другом предмете. Напротив, когда мы говорим об идее, мы не разумеем ни мнения отдельных лиц, ни наши представления, ни внешние предметы. Всякое действительное существование обязано своей действительностью идее, и только благодаря идее оно есть действительное бытие. Единичное существование выражает только одну сторону идеи, и бытие, которым оно обладает, принадлежит ему чрез посредство других действительностей, которые, в свою очередь, имеют, по-видимому, раздельное и независимое существование. Понятие осуществляется только в их целости и их соотношениях. Неделимое не соответствует своему понятию, и эта ограниченность образует его конечность и ведет к его разрушению. Идею не должно разуметь как идею *чего-нибудь,* так же как понятие не должно рассматривать только как определенное понятие. Абсолютное есть единая и всеобщая идея, которая дробится (в акте суждения) и производит систему идей, которая состоит в связи с нею и находит в ней свое основание и единство. Благодаря этой делимости она вначале образует единую и всеобщую субстанцию, но в своей высшей и совершеннейшей форме бытия она есть субъект и мыслящий субъект, или дух" (стр. 348-349).

Отсюда ясно отношение между философией и религией (ср. предисловие ко 2-му изд. Энц., стр. XIV). Вступительные слова "Философской энциклопедии" (ч. I, § 1, стр. 1) таковы: "Философия имеет те же предметы, что и религия. Обе имеют предметом истину в высшем значении слова, в том, что Бог есть истина и единственная истина. Обе занимаются также областью конечного, природою и человеческим духом и их отношением между собою и к Богу как их истине". "Философия имеет с искусством и религией одинаковое содержание и одинаковую цель, но она есть высший способ понимания абсолютной идеи, так как способ философии есть высший, понятие" (Наука логики, III, 198. Та же мысль и в "Феноменологии духа").

Но этого мало. Из определения содержания логики вытекает, что оно не только совпадает с предметом религии, беря его в высшем смысле, т. е. богопознание, но и богосознание; иначе говоря, идея и есть Бог, по крайней мере в его логической природе, Логос (хотя в богословии Гегеля оно и оказывается не второй, а первой ипостасью). Это и высказывается Гегелем, правда, как бы мимоходом, но от этого не менее веско: логика определяется как "наука, замкнутая в чистую мысль; она есть еще наука только *Божеского понятия*" ("Наука логики", III, 213), причем она "остается в себе и для себя полнотою понятия и наукой об отношении *божественного познания* (т. е. по смыслу контекста - *логики*) и природы" (ib.).

Но это высказано и непосредственно, невероятными по дерзновенности словами: "Die Logik ist sonach als das System der reinen Vernunft, als das Reich des reinen Gedankens zu fassen. *Dieses Reich ist die Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist. Man kann sich deswegen*

ausdrücken, dass dieser Inhalt die Darstellung Gottes ist, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endliches Geistes sind (Logik, Einl., S. 33, рус. пер., I, 6)[94].

Это единственное в истории мысли притязание есть не что иное, как философская хлыстовщина, в которой ум Гегеля непосредственно отожествляется с умом Христовым; более затуманено выражено в цитате из Аристотеля, в Фил. Энц. (VI, § 236, S. 408): "Bisher haben wir die Idee der Entwickelung durch ihre verschiedenen Stufen hindurch zu unserem Gegenstande gehabt, nunmehr aber ist die Idee für sich selbst gegenständlich. Dies ist die νόησις νοήσεως, welche schon Aristoteles als die höchste Form der Idee bezeichnet hat"[95].

В XII книге "Метафизики" (гл. IX) Аристотель рассуждает о Божестве, которое, как совершеннейшее из всех существ, имеет и совершеннейшую деятельность, состоящую в теоретическом мышлении, имеющем предметом само себя, именно νόησις νοήσεως. "Αυτόν άρα νοει, είπερ εστι τὸ κράτιστον. Και έστιν η νόησις, νοήσεως νόησις... Ουτως δ'εχει αυτη αυτης η νόησις τὸυ απαντα αιωνα"[96]. Смысл этой ссылки подтверждает божественную природу идеи, т. е. логику как богосознание. Она же содержит в себе истину: "быть в истине", "познаваться в истине", т. е. в диалектической связи и движении, есть многократно повторяющийся мотив "Логики". Логика есть самосознание или саморазвитие Божества, которое приводит к истинности и это самосознание. Последнее движется по трем основным ступеням, каковые моменты соответствуют отделам Логики. "Бог в своем непосредственном понятии не есть дух; дух не есть непосредственная, противоположная опосредованию, но, напротив, вечно полагающая свою непосредственность и возвращающаяся от нее к себе сущность. *Непосредственно* Бог есть поэтому *лишь* природа. Или, иначе, природа есть внутренний, действительный не как дух и потому не истинный Бог. Или, иначе, Бог в мышлении, как *первом* мышлении, есть лишь чистое бытие или также сущность, отвлеченное абсолютное, а не Бог как абсолютный дух, составляющий единственно истинную природу Бога" (Н. лог., II, 114). Но, следовательно (и по смыслу всего дальнейшего учения Гегеля), *Gott wird[97]*, самосознание духа лишь возникает в истории, в человеке. "Бог есть Бог лишь постольку, поскольку он сам себя знает" (III, 448, цит. у *Ильина,* "Вопросы философии и психологии", кн. 137-138, "Учение Гегеля о свободной воле", стр. 181), так что "знание человека о Боге восходит к знанию человеком себя в Боге" (III, 448, там же). Ибо "Бог реально действует в человеке и осуществляет себя чрез человека" ("in Menschen und durch Menschen". Aesth. I, 4). Человек есть подлинно "медиум" Бога (ib.), "человек, увидавший Бога, познал, что познанная им божественность есть "его собственная природа" (Nohl, 313) и ему открывается, что не он "познал" Бога, а Бог в нем познал сам себя (Beweise, 330; 428, III, 292) (Ильин, там же, 194-195). Мировой процесс не закончился, и потому Бог еще не возник, а только возникает, потому неизбежно становится вопрос, как же возможно *уже его* полное изображение, как Он был до создания мира. Итак, неизбежно возникает вопрос, *как возможен Гегель,* отсюда, *как возможна "Логика" Гегеля* как самосознание истины, *как сама непокровенная истина?* Как возможна абсолютная философия, которая есть богосознание, а тем самым и миросоздание? Означает ли она, что мировой процесс закончился и дальше мирочеловеку *нечего* уже сказать, самоосвобождение (поскольку "познанная необходимость есть свобода") уже совершилось и дальнейшее существование всех кафедр философии и школ становится уже недоразумением, как недоразумением и парадоксом является даже второе издание "Логики" (I тома): истина не терпит разных изданий, она существует только в одном. "Логика" притязает быть боговдохновенной книгой и последним заветом откровения (так что имеет свое основание иронический анекдот о Гегеле, применившем будто бы к себе слова Христовы: "Я путь, истина и жизнь"). В "Логике" на нас смотрит и само смотрится Всевидящее око. Логос, во тьме светящий и ею не объемлемый. И как последовательно возникает из Гегеля Фейербах, Штраус, человекобожие! Философские антиподы: Гегель и Фейербах - в религиозно-догматическом смысле, в сущности, единомышленники, как и позитивист О. Конт: в этой однострунности

столь разных умов, в тожестве религиозных мотивов столь *разных* философских систем есть нечто жутко-значительное; в этом слышится мерная поступь "грядущего во имя свое", посылающего своих предтеч и пророков, вдохновляющего о себе "писания"... В этом притязании уже заключен, конечно, и приговор: Гегель, каким он volens-no-lens провозгласил себя в "Логике", невозможен *по самому же Гегелю,* притязание это есть недоразумение, разоблаченное историей и его же собственной доктриной в ее развитии. "Логика" не есть изображение Бога в творении, но всего лишь исследование по философии логики, имеющее свои ослепительные открытия и поразительные заблуждения.

И тем не менее весь интерес, значительность, даже единственность и грандиозность философского эксперимента содержится именно в "*Логике*"*,* только "Логика" делает Гегеля гегельянцем: если устранить его "Логику", то вся система натурфилософии и т. д. может быть понята как спиритуализм, вариант философии тожества, т. е. как Спиноза, Шеллинг, и заставляет постоянно вспоминать об их близости. Эта вторая система, богатая и ценная отдельными замечаниями и прозрениями, принципиально не оригинальна и в этом смысле неинтересна. Весь смысл гегелевского эксперимента и весь интерес в его обосновании заключается в *переходе* от "*Логики*" к космологии, в выведении мира из мышления. В этом и заключается характер панлогизма, точнее, монологизма. Царство Отца, Творца и Вседержителя, по Гегелю есть царство Логоса, *Вторая ипостась есть у него Первая.*Мысль, из себя порождаемая и развивающаяся, есть первооснова миробытия, тайна мироздания становится прозрачна для мысли. Предмет мысли вполне имманентен мысли, и в этом заключается то всеобщее тожество противоположного, которого искала философия тожества, притом не антиномически, но диалектически полагаемое мыслью. Логика есть онтология, а далее и космология, антропология и т. д., логика хочет быть Словом, им же вся быша. Очевидно, такая логика есть не только недоразумение, но и философский шантаж, передергивание карт. А вместе с тем, это есть единственное (после платоновского "Парменида" и зеноновских парадоксов) диалектическое исследование категорий мысли. И этот Гегель-Парменид есть умственный колосе, пробивающий стенобитным тараном непроницаемые перегородки категорий и обнаруживающий их проходимость. Логика Гегеля есть настоящая и подлинная "гносеология", это *динамика* мысли, тогда как Кант остановился всего лишь на статических чертежах, приняв их за действительность. В этом смысле Гегель есть "истина" Канта и, вместе с тем, его преодоление. Он показал подлинную творческую силу мысли, порождающую категории. Он показал логичность сущего, именно то, каким образом мысль бывает мыслимой, себе ассимилирует свой предмет. Однако его притязание и здесь идет дальше, он хочет дать не только ряд блестящих и глубоких анализов об отдельных категориях и их всеобщей соотносительности, взаимной проницаемости, но и установить *путь восхождения* этих категорий в направлении возрастающей конкретности, так что система логики представляет собой не "рапсодию" категорий (по выражению Канта), но строго размеренную и сочлененную лествицу, в которой каждая следующая ступень *предполагает и в известном смысле включает* в себя *все* предыдущие. Таковой убедительности логика Гегеля, несомненно, не представляет. Достаточно погрешности и натяжки в одной какой-нибудь точке, и чрез эту щель утечет вся жидкость. Едва ли кто-нибудь будет утверждать Такую непогрешимость. Вместе с тем ясно, что все построение "Логики" внутренне определяется метафизическим заданием, есть выявление определенного онтологического замысла - показать возникновение метафизического *понятия,* к которому тянет вся логика в ее трехчленном разделении: бытие, сущность, понятие; логика "объективная" и "субъективная". Содержание логики есть не что иное, как дедукция Понятия, его онто-генезис. Если отвергнуть эту метафизическую предпосылку Гегеля, то обесценивается, становится уродливым и насильственным все это построение. Оно распадается просто на отдельные глубокие анализы, которые тем ценнее, чем Меньше чувствуется в них гегельянство: потому наиболее ценное и значительное есть учение о бытии - первая часть "Логики", значительно хуже и схоластичнее -

вторая - о рефлексии или о сущности, и представляет собою вопиющее насилие над мыслью и подделку третья часть - о сущности. Как было уже указано Тренделенбургом и др., Гегель в своей мнимо априорной дедукции все время примышляет бытийную основу мысли и говорит, в сущности, не о мысли как самомышлении, но о мыслимости и о мыслях, почему наиболее поучительны и содержательны те его анализы, где он, оставляя мнимое царство теней, занимается откровенно, а не прикровенно конкретными мыслями. Таковы, например, учение о математической бесконечности, о дурной бесконечности, природе кантовских антиномий и т. д. Там его диалектика гениальна. Но там, где она теряет свою свободу jeu divin[98] "Парменида"[99] и познает необходимость дедукции понятий, там она тупа, упряма и бездарна.

Вообще "Логика" Гегеля еще ждет и своего исследователя, и своей оценки (этого пробела, к сожалению, отнюдь не восполняет и исследование *Ильина,* которое менее всего останавливается именно на "Логике" и совсем не останавливается на гегелевском пути восхождения и его критике). Она, бесспорно, его заслуживает, притом *только она одна* во всем Гегеле. Философский шантаж, который представляет собой "панлогизм", заключается в том, что ведением или неведением здесь все время подразумевается или примышляется "мир до его сотворения", но в сознательном стремлении из *чистого* мышления, не имеющего никакого иного предмета, кроме себя, кроме потребности саморазвивающейся чистой мысли, городить все "категории" мира, логически создавать мир. Пустые, отвлеченные, внемирные и домирные категории насыщаются бытием мира. Как это происходит?

Ответ на этот вопрос есть характеристика всего гегелевского замысла. Решающим и определяющим для него являются, естественно, начало и конец, - утверждение конца веревки в небесном пространстве и подвешивание к ней космоса, субъекта, жизни. Определяющее же значение имеет *начало,* согласно самому Гегелю, reiner Ursprung (у Когена). "Начало философии есть произведение свободного акта мысли, восходящей на ту ступень, где она существует для самой себя и где она сама производит и дает себе свой предмет. Далее, эта ступень, которая вначале представляется как непосредственная, должна явиться как результат науки и как ее крайний предел, в котором она снова приходит к своей исходной точке и возвращается в самое себя. Таким образом, философия есть как бы круг, замкнутый в самом себе и не имеющий начала в том смысле, в каком другие науки имеют его; так что здесь начало существует только по отношению к субъекту, приступающему к философскому исследованию, а не по отношению к самой науке" (Энц. I, § 17, стр. 22). "Идея есть тожественная с собою мысль и в то же время она, как деятельность, противопоставляется самой себе, чтобы быть для себя, но в этом *ином* не восходит однакож *из среды самой себя*" (ib. § 18, стр. 23).

Иными словами, философскому мышлению приписывается самопорождение и самозаконность, в отличие от ориентированности его на сущем или деятельности.

Розенкранц в предисловии к "Пропедевтике" Гегеля (Соч., т. XVIII, стр. XVIII - XIX) говорит: "Говоря о начале системы, должно различать субъективное, объективное и абсолютное начало. Абсолютное начало системы в смысле искомого реального принципа мира явлений и духа, мышление о котором составляет разум, есть понятие, образующее и конец ее, понятие абсолютного духа, понятие бытия есть только его ноумен, первоначальное сказуемое. Объективное начало системы есть это самое понятие совершенно неопределенного бытия; более простого определения существовать не может. Субъективное начало есть деятельность сознания, возносящегося к мышлению, к постановлению этого отвлечения". (Цит. в русском пер., Энц. I, стр. 143.) "Чистая наука предполагает освобождение от противоположения сознания, она содержит в себе мысль, поскольку последняя есть также вещь в себе самой, или вещь в себе самой, поскольку она также есть чистая мысль" (Лог. I, 6). "Логика определилась

как наука чистого мышления, имеющая своим принципом *чистое* знание, не отвлеченное, а конкретное живое существо (sic!), достигаемое тем, что в нем противоположность сознания субъективно *для себя сущего* и другого такого сущего, объективного, познается как преодоленная, и бытие познается как чистое понятие в себе, чистое же понятие - как истинное бытие (ib., 14).

Это напоминает слова из предисловия к "Феноменологии духа": "es kommt nach reiner Einsicht, welche sich nur durch die Darstellung des Systems selbst rechtfertigen muss, alles darauf an, das Wahre nicht als Substanz, sondern ebenso sehr als Subjekt aufzufassen und auszudrücken"[100]. (Философия тожества!)

"Начало есть *логическое,* поскольку оно должно быть образовано в элементе свободно для себя сущего мышления, в *чистом знании.* При этом оно *опосредствовано* тем, что чистое знание есть последняя, абсолютная истина*сознания*... Логика опирается поэтому как на свое предположение, на науку об абсолютном духе, которая содержит в себе и излагает необходимость, а тем самым и доказательство истины той точки зрения, которая есть чистое знание, а равно и его опосредствование" (ib., 19). "Дано лишь решение, которое можно, пожалуй, считать и произволом, исследовать *мышление как таковое.* Таким образом начало становится началом абсолютным или, что здесь то же самое, отвлеченным; оно *ничего не предполагает,* ничем не опосредствовано, не имеет никакого основания, напротив, оно само должно служить основанием всей науки. Оно должно быть поэтому просто чем-то непосредственным или, правильнее, только самим непосредственным... Начало есть чистое бытие" (20). "Движение (философствование) вперед есть *возвращение к основанию,* к тому *первоначальному* и *истинному,* от которого зависит и которым на самом деле производится то, что мы начинаем. Так, например, сознание в своем движении от непосредственности, с которой оно начинает, приводится к абсолютному знанию как своей внутренней истине... так, в еще большей мере, абсолютный дух, открывающийся конкретной и последней высшей истиной всякого бытия, познается как свободно противополагающийся себе в конце развития в образе непосредственного бытия, - определяющий себя к созданию мира, содержащий в себе все то, что было дано в развитии, предшествовавшем этому результату; и чрез это превращенное положение он превращается вместе с своим началом в нечто зависящее от результата как от принципа. Существенное для науки состоит не только в том, чтобы началом служило нечто непосредственное, сколько в том, чтобы целое образовало в себе круг, в котором первое есть также и последнее, а последнее есть также и первое" (ib., 21).

II. Построение логики

Итак, таковым непосредственным началом Гегель полагает чистое бытие, которое, таким образом, является фундаментом всей системы. Представляется двоякая возможность понимать замысел логики: или вместе с Кэрдом (Кэрд. "Гегель", 1898, гл. VII-VIII) видеть здесь исследование категорий мысли, *подразумевая* их предметность, что явным образом не соответствует замыслу Гегеля, обрезая его крылья, и не считается с притязаниями панлогистической логики как онтологии и метафизики, или же видеть здесь попытку логического выведения всего миробытия, и субъекта, и объекта, одним словом, по собственному определению Гегеля, *логическое создание*мира, при котором мы присутствуем. Разумеется, *второе,* и роль хаоса или мэона, из которого возникает на наших глазах мир в шесть дней логического творения, принадлежит здесь категории бытия. Это мнимое творение есть, разумеется, контрабанда и престидижитаторство. Гегель хочет через феноменологическое восхождение отмыслить мир, точнее, мыслить его *без* него и *до* него, повинуясь лишь потребности чистой мысли; в действительности *же*Гегель все время имеет пред собой бытие мира, примышляет его, так что фактически прав Кэрд, с точки зрения

которого не существуют поэтому трудности пан-или монологизма, но зато и исчезает и главный букет гегельянства.

Итак, от *начала* требуется, с одной стороны, непосредственность, которая в результате становится всеобщей опосредованностью, ["существенное для науки состоит не только в том, чтобы началом служило нечто чисто непосредственное, сколько в том, чтобы целое образовало в себе круг, в котором первое есть также и последнее, а последнее есть также и первое" (I, 21). "Основание, по которому чистая наука начинает с чистого бытия, заранее и непосредственно дано в ней самой. Это чистое бытие есть единство, в которое возвращается чистое знание, или, так как последнее само должно быть отличаемо как форма от своего единства, оно есть также содержание этого знания. По этой своей стороне *чистое бытие,* это безусловно непосредственное, есть также безусловно опосредованное. Но оно, должно быть по существу взято лишь в той односторонности, по коей оно есть чисто непосредственное, именно, потому что оно берется здесь как начало. Поскольку оно не было бы этой чистой неопределенностью, поскольку оно было бы определенным, оно было бы взято как опосредованное, уже развитое далее. Поэтому *в природе самого начала* дано быть только бытием и ничем более. Вследствие этого оно не требует никаких дальнейших приготовлений, чтобы проникнуть в философию, никаких размышлений или точек связи" (I, 22)], вместе с тем оно должно быть совершенно отвлеченно, совершенно обще, должно быть "вполне формой без всякого содержания" (I, 23), вначале это "есть лишь пустое слово, лишь бытие; это простое, которое не имеет никакого дальнейшего значения, это простое, есть, стало быть, начало философии" (I, 27).

Это соединение *двух* свойств начала, во-первых, непосредственности, во-вторых, отвлеченности, в смысле отсутствия определения уже таит в себе двусмысленность: отвлеченность не может быть непосредственна, потому что подразумевает отвлекаемое, т. е. конкретность, предметность, которую именно и хочет здесь отмыслить Гегель. *Отвлеченное не непосредственно.* Гегель сам понимает, что начало "не может быть конкретным, таким, что содержит отношение *внутри себя* самого. Ибо всякое такое отношение предполагает опосредование и переход внутри себя от первого к чему-либо другому, с объединенным конкретным в результате такого перехода. Но начало не должно уже само быть первым и другим; то, что есть в себе уже первое и другое, уже содержит в себе результаты совершившегося перехода. То, что составляет начало, само начало, должно быть взято как нечто не подлежащее анализу, в своей пустой, ненаполненной непосредственности, т. е. как бытие, как совершенная пустота" (I, 24).

"Бытие, не было бы вообще безусловным началом, если бы оно имело определенность, так как оно в этом случае зависело бы от другого, было бы не непосредственным, не началом. Если же оно неопределенно, стало быть, есть истинное начало, то в нем нет ничего, что переводило бы его в другое, оно есть вместе и конец" (I, 39). Итак, с одной стороны, непосредственность, с другой - отвлеченность, в смысле неопределенности. Удовлетворяет ли этим требованиям бытие? Есть ли оно такое начало? В этом вопросе предрешается суд над всей логикой. Есть ли бытие хвост той абсолютной змеи, которая, свившись в абсолютное кольцо, берет его в свою голову-Понятие?

Не есть и не может быть. В бытии, как начале, заключается самообман и, объективно, обман, шантажность панлогизма.

Все дело в том, что *бытия нет как такового.* Нет бытия, а есть *есть,* вспомогательный глагол, *связка,* которая по обманчивому свойству языка (в частности, немецкого - seyn - das Seyn) и благодаря способности к формальному абстрагированию, превращается в нечто самостоятельное и даже абсолютное (у Парменида). Связку нельзя отвлечь от связываемого, отношение от соотносимого; бытие необходимо влечет за собой то, *чего* оно есть бытие, т. е.

образ этого бытия, выражаясь логически-грамматически, и подлежащее и сказуемое. Оно не существует, немыслимо, не может быть отмыслено от этой связи иначе как отвлекающей деятельностью ума, останавливающей мысль на бытии как моменте. Поэтому бытие *не* непосредственно в том смысле, в каком нужно это Гегелю, напротив, оно всегда есть посредство и не может быть отделено от посредуемых. Если не желать тайно, контрабандно ввести их вместе с бытием и под его прикрытием (чего желает - и что делает "Логика" Гегеля), нельзя начинать с бытия. Взять началом бытие - это значит взять *все* и *всякость* не в их логическом определении (которое появляется в "Логике" позднее), но в их существенности, для логики по крайней мере вначале чуждой и непроницаемой, между тем как притязание панлогизма сводится к устранению всякого непрозрачного для мысли остатка. Бытие не есть даже категория, именно потому, что категория есть высказывание, обособление, модус бытия, выражаясь образно, оно есть материя для категорий или, если угодно, матерь их. Говоря грубо, бытия вообще нет и не может быть (логически), потому что оно есть непременно бытие кого-нибудь или чего-нибудь и как-нибудь, есть связка. Стало быть, если и можно поставить под логический микроскоп эту связку, то лишь силою абстракции не в смысле неопределенности и пустоты, отсутствия определений, как это требуется от *начала у* Гегеля, но в смысле рассудочного обособления того, что действительно существует только in concrite: нужно зажать логическими пинцетами жилы и прекратить доступ крови, чтобы получить этот логический препарат. Вообще поставить *средний род* и *третье лицо* в начале того, что должно иметь в результате первое лицо, можно только повинуясь предвзятости.

Для Гегеля дело обстояло таким образом: ему нужно было из ничего (в смысле предметного бытия), из одной мыслимости вывести *все,* правда, в логических силуэтах, но так, чтобы получился "мир до творения". Мнимую дедукцию можно было повести только при условии, если в "начало" принято такое неопределенное, многосмысленное понятие, в котором, по собственному выражению Гегеля, все кошки серы. Именно Гегелево бытие ничем не лучше здесь абсолютной индифференции Шеллинга.

Напрасно Гегель думает, что в одном, нужном ему отношении бытие непосредственно, в другом, тоже нужном, отвлеченно и пусто, лишено всяких красок. Мы видим, что *бытие* ни в каком случае не является непосредственным. Поэтому, начиная с него, Гегель молча вводит и ставит в сторонку всех и кладет в свой фокуснический ящик *все,* чтобы, когда будет пора, вынимать оттуда по мере надобности. Логическое ипостазирование посредства, *связи,* он превращает в самое непосредственное, и в этом и обнаруживается бессилие и неудача панлогизма, невозможность его замысла. Ибо действительное, или только потенциальное, скрытое *все* нужно иметь уже в логическом первоначале, или такового начала вообще не существует, так же как и абсолютной философии, т. е. панлогизма, а всякая философия есть лишь то, что она есть, т. е. философствование.

Итак, непосредственность бытия на самом деле не непосредственна, но и отвлеченность или пустота его вовсе не отвлеченна. Бытие, как связка, как отношение, ровно ничего и не содержит, что можно было бы отвлекать; оно не имеет никаких красок, ибо они принадлежат к образам бытия, а бытие только *есть,* и больше про него нечего сказать, подобно тому как нечего рассказать про геометрическую точку, каковы ее свойства. Если Гегель и говорит по поводу бытия об отвлеченности, неопределенности и пустоте, это лишнее свидетельство тому, что он примышляет здесь и субъекты и объекты, т. е. образы бытия (а вместе с тем и промышляет ими). От бытия не может быть никакого отвлечения, потому что оно всеобще, но, как таковое, оно и совершенно бессодержательно по своей природе, потому что есть связка, есть отношение.

Таким образом, в основе "Логики" лежит *неверное* употребление идеи *бытия,* посредством которой туда втискивается весь мир сущностей. На самом деле *бытие* не есть логическая идея

или категория, какою почитает его Гегель[101]. В заблуждение вводит здесь, что она высказывается словом, как и все, следовательно, мыслится. Но все мыслится, однако не все есть идея. Предлог, союз, междометие - все это высказывается, мыслится, может быть поставлено под микроскоп мысли и сделаться "das", предметом, категорией. Нельзя произвольно всякое das делать категорией, идеей, которой присуща непосредственность. Есть разряды слов-идей, которым эта непосредственность неприсуща, ибо выражают они прямое посредство. Например, предлог "в" может быть превращен в объект мысли, но его нельзя мыслить непосредственно: он существует только в ряду понятий, и в этом смысле с него нельзя начинать, он несет с собой *предположение* (по гегелевскому же выражению). Начинать можно только с идеи, которой принадлежит непосредственность и сила бытия, а не с ничего, каковым является чистое отношение.

Именно таковым *относительным* понятием и является *бытие,* и оно безусловно не годится для начала, потому что оно *за* себя выводит, *пред* собой предполагает, собой вводит, *не* в гегелевском смысле всеобщей диалектической соотносительности, нет, а в другом им же указанном смысле, что нельзя понятие понять (по-ять), брать вне его контекста, без его (логического) прошлого, настоящего и будущего. Бытия в смысле гегелевского начала логически нет, - так, как хотел Гегель, нельзя его помыслить, чистое бытие - не-мысль, non-sens. Идея *чистого бытия* есть совершенно фальшивая идея, и на эту фальшивую монету Гегель и покупает всю "Логику".

Так как "Логика" есть онтогенезис (или, если угодно, логическая автобиография) Абсолютного, то тем же самым и Абсолютное определяется как бытие.

Это характерный для имманентизма и пантеизма ход мысли, где уже заранее предопределяется, что бытие = мир = Абсолютное = Бог; где завита уже вся эволюционная философия. Но, разумеется. Абсолютное, или Бог, ни в каком случае не может быть определяемо через бытие, как предикат тварного относительного существования.

Характерно, что отец учения о категориях, Аристотель, среди своих десяти категорий (ουσία или τί εστι; ποσὸν, ποιὸν, πρός τι, που, ποτέ, κεισθαι, εχειυ, ποιειν, πάσχειν) не имеет категории бытия, очевидно, и для него бытие не категория, подобным же образом и Кант, с которым по поводу "100 талеров" так спорит Гегель. Гегель же под категорией бытия в действительности берет не логическое бытие, но существование, т. е. существующее, всякое *что,*как в смысле подлежащего, так и в смысле сказуемого. Таким образом, измена чистому панлогизму происходит уже в "начале", и именно в "начале". Если же принять это начало, то дальше уже пойдет более или менее благополучно, и логика окажется превращена в онтологию. Однако в начале совершена передержка, фокус-покус. И эта двусмысленность или многосмысленность гегелевского бытия обнаруживается на первых же шагах, на учении о *ничто.*

Ясно уже по первому взгляду, что бытию, das Seyn, *не* противоположно Nichts, а только nicht Seyn[102]. Гегелю должно быть известно, что отрицание имеет несколько смыслов, однако он оставляет безо всякого освещения истинное значение своего *не.* Оно может быть ἀ-privativum, ου, μή.[103] То *не, на* которое как свое отрицание уполномочивает Гегеля категория бытия, прежде всего может быть ἀ privativum, т. е. фактическое *уничтожение*мысли, или немыслимость, притом в двояком смысле: недомыслимость как граница мысли, Ding an sich, или иноприродность мысли, алогичность, немыслимость; этой немыслимостыо характеризуется бытие в алогической сущности, сфера немыслимого вообще обширна, но именно ее отрицание есть сущность гегельянства; из такого отрицания, разумеется, не получается никакой дальнейшей "диалектики". Оно же может быть οὐκ - т. е. *логическое*отрицание, зачеркивание мысли (напр.: круг *есть* квадрат, круг *не* есть квадрат), и здесь тоже никакой диалектики, ибо

не всякое отрицание содержит в себе противоречие, т. е. *противоположение,* т. е. положительность содержания, хотя и с другим знаком, не всякое отрицание есть минус, при котором сохраняется прежняя абсолютная величина; может быть отрицание, всякое содержание аннулирующее и совершенно не-диалектичное. Такова именно отрицательность в чистом виде, т. наз. бесконечное суждение в логике, типа "A есть не B, C, D...". Это тряпка, стирающая неверную мысль, уничтожающая ошибку, но в конце концов устраняющая содержательность мысли. Есть, наконец, третье отрицание, μη, которое есть, в сущности, *утверждение,* лишь в форме соотносительности или неопределенности, причем здесь заранее вынуто жало чистой, аннулирующей содержание или отрицающей мыслимость отрицательности. Такое отрицание и образует *основу диалектики,* ее противоречий, которыми так кичится Гегель. Это противоречие на самом деле вовсе не противоречиво, как и это отрицание не отрицательно. Оно есть просто *инаковость,* иной образ мысли, почему оно вовсе не страшно для мысли, все противоречия благополучно разрешаются, полагаются и снимаются, как ссоры влюбленных - честным пирком да свадебкой. Но возвратимся к основному противоречию: бытие - небытие.

Оно могло бы иметь онтологический, а не диалектический смысл, если бы было взято во всей онтологической серьезности и остроте, как антиномия *тварности:* как бытие из небытия и в небытии, творение мира из ничего,*тайна* творения (хотя об этом некстати и вспоминает Гегель, о чем ниже), но тогда эта антиномия мыслью неразрешима, а может быть только констатируема. Если же притупить эту антиномию, шагнув от края бытия, от логического обрыва, став к нему спиной, смотреть на область уже существующего бытия, тогда получается благополучная диалектика: с одной стороны, omnis definitio, т. е. всякое отграничение, есть отрицание, отталкивание от этих границ; с другой же - всякое *что,* пока не определившееся, в этой своей неопределенности есть еще *ничто,* т. е. *нечто:* NICHTS = ETWAS, а, получивши в свое обладание некое WAS[104], диалектика получила все, что нужно, т. е. трамплин, который тщетно было искать в чисто логическом определении бытия. И - представление начинается, диалектическая змея благополучно добежит до меты.

Поражает у Гегеля, прежде всего, эта словесная неряшливость и неточность. Существуют пары соответствующих утверждений и отрицаний:

(I) Seyn - nicht Seyn: бытие - небытие,

(II) Etwas (Ichts, старое, у Бёме встречающееся слово) - Nichts.

Напротив, у Гегеля: Seyn (I) - Nichts (II) - бытие - ничто[105]: первый член сопоставления берется из первой пары, второй из второй. Смешение это не только словесное и отнюдь не невинное, потому что чрез него из всей многосмысленности категорий *бытия* наперед избирается один смысл, который, правда, проводится чрез колебания оттенков и неясности, но в конце концов окончательно переводит мысль Гегеля на иные рельсы и из логического бытия в область реальности, существования. Эта стрелка пути помещается именно здесь, при переходе *от бытия к ничто,* и можно заранее уже предвидеть, что поезд, вместо того чтобы упереться в безысходный тупик и разбиться, благополучно придет на станцию "возникновение", Werden, и пойдет дальше. Осмотрим внимательнее эту хитроумную стрелку.

"Чистое бытие вследствие чистой неопределенности есть ничто; оно *невыразимо,* и его различие от него чисто мнимое" (Энц. § 87, стр. 149)[106]. Все усилия Гегеля приблизить к мысли этот переход от "невыразимого" бытия к ничто свидетельствуют о двух возможностях понимания: или "невыразимое" есть чистый нуль мысли, тогда он за ее пределами и не может быть *началом* логики; или же *невыразимое* вообще *не* есть чистый нуль для мысли, ибо она своим *предположением* имеет вообще невыразимое, но всегда выражаемое, и гегелевское

понятие "невыразимого" есть в сущности синоним для *еще не* выраженного. В первом смысле, панлогическом, здесь non-sens, а во втором - отход от панлогизма и совершенное иное понимание Логики (как у Кэрда: "Поэтому общий план "Логики" является нам в следующем виде: та самая реальность, которая сперва представляется нам как *бытие* независимых друг от друга вещей, определяемых по качеству, но не имеющих никаких необходимых соотношений между собою, - познается постепенно в процессе развития мысли как агрегат существования" (стр. 192-193)). Если иметь перед собой уже космос, становится естественным и понятным философствование о космосе же, но не его порождение.

Бытие и ничто сопоставляются между собою Гегелем как "неопределенность и пустота", без всякого дальнейшего определения (I, 29), и чрез это "чистое бытие и чистое ничто есть одно и то же". Они тожественны, но в то *же*время различны, "каждое непосредственно исчезает в своей противоположности" (29). "Их истина есть *движение* непосредственного исчезания одного в другом - становление" (30). Смысл этого может быть только один: чистое бытие", т. е. вполне неопределенное *нечто,* в этой своей неопределенности есть еще ничто, т. е. не *не-что,* а еще не ставшее собою, не определившееся *что,* иначе, *еще не* что. Чистое бытие - *что вообще,* чистое ничто - *еще не что* вообще; в начавшемся определении *что,* которое есть в то же время (еще) *не что, становится,* т. е. определяется: исходом в определении является неопределенное *что* ("бытие-ничто") и движение идет к поглощению их в возникновении.

Иного смысл а диалектика не имеет, вне его она прямо невозможна (как разъяснено выше).

Далее, по существу нет у Гегеля никакого объяснения этого основного пункта. У него следуют в большой "Логике" длинные примечания к этому пункту (стр. 30-47), которые в разные стороны переворачивают его, но, в сущности, ничего не поясняют по основным и принципиальным вопросам, отчасти даже запутывают дело, потому что показывают, как сам Гегель колеблется между разными оттенками этих основных понятий. Вот самый яркий и по существу важный пример: сначала Гегель вспоминает парменидовское чистое бытие и ничто буддизма и, наконец, вечно текущее становление Гераклита. "Но эти выражения (восточные о переходе от жизни к смерти) предполагают субстрат, в котором совершается переход, бытие и ничто представляются разделенными во времени, как бы перемежающимися в нем, а мыслятся не в их отвлеченности и потому не так, чтобы они сами по себе и для себя были одним и тем же" (I, 30). Но "субстрат", хотя и не во временном последовании, предполагает и "царство теней", - сравнение, которое содержит в себе самокритику Гегеля, ибо тень есть тень *чего-либо.*

Далее следует в высшей степени важное замечание, обличающее Гегеля.

"Ex nihilo nihil fit[107] - есть одно из тех положений, которым в метафизике приписывается большое значение. Между тем в нем оказывается или бессодержательное положение: ничто есть ничто, - или же, если в нем придается действительная важность становлению, то, поскольку из *ничего* становится ничто *же,* на самом деле *становления* не получается; ибо ничто так и остается ничто. Становление предполагает, что ничто *не* остается ничто, но переходит в свою противоположность - в бытие. Если последующая, главным образом, христианская метафизика отвергла положение "из ничего не происходит ничего", то именно потому, что она допускала переход ничто в бытие; каким бы синтетическим или просто представляющим образом ни принимала она это положение, тем не менее даже при самом несовершенном способе этого соединения она содержит в себе один пункт, в котором бытие и ничто совпадают и различие их исчезает. Существенная важность положения: из ничего не происходит ничего, ничто есть не более как ничто, заключается в его противоположении *становлению вообще, а следовательно, сотворению мира из ничего*" (I, 31). В этом Гегель усматривает "пантеизм". Здесь содержится характерное смешение, которое

изобличает панлогический имманентизм, т. е. именно пантеизм самого Гегеля. Христианская идея создания мира из ничего не имеет ничего общего с гегелевским логическим *возникновением* даже внешне, потому что здесь противоположный порядок следования: ничто - бытие, а не: *бытие - ничто.* Но, самое главное, здесь есть *творение,* а не логическое, имманентное *возникновение.* Во всяком случае, вместо китайских "теней" логики мы имеем здесь всереальнейшую реальность и всеконкретнейшую конкретность, возникновение из *ничто - всего,*или хотя потенциально: хаоса. Гегель постоянно предостерегает от смешения отвлеченного с конкретным, здесь же, применяя непосредственно к истолкованию творения мира самые первые категории логики, он совершает это смешение, а вместе с тем изобличает, что его "бытие", как и "ничто", хотя логически и пусто, но есть в его собственных глазах уже мировой хаос, исполненный всех возможностей, есть *уже* возникшее из ничто мировое *что,* т. е.*все.* Колоссальная и принципиальная разница между христианским догматом и Гегелевым учением в том, что первое содержит в себе *антиномию,* разрывает мысль и в этом смысле сверхразумно: оно констатирует трансценс из укона, ουκ όν, абсолютного не-бытия к (гегелевскому) мэону-бытию, μη όν, и между этими началами нет никакого моста, разум не видит его и не может усмотреть, ибо здесь мание десницы Божией, творческое *да будет* Господа Бога, и не дано твари *понять* своего творения, хотя и ничего она не может понять, если не будет считаться со своей сотворенностью. Итак, христианское творение из ничего находится по ту сторону гегелевской диалектики, ею предполагается как совершившееся: диалектика бытия уже по ею сторону, в бытии. И этого не понимает сам Гегель, который, растворяя в диалектике бытия творение с его антиномией, - этим следом прохождения Божества, есть, конечно, пантеист. Ничто - укон и ничто - мэон не тожественны, но противоположны, как *ничто* и *что,* при этом они даже не могут быть диалектически соотнесены, это - непроницаемость для рационалистической мысли,*тайна.* А диалектика есть отрицание тайны, принципиальное раскрытие тайн; и антиномии подводят разум к краю, показывая обрыв мысли, напротив, диалектика всюду сооружает мосты. Антиномия и диалектическое противоречие Гегеля между собою различны, а по смыслу даже противоположны.

Что Гегелево бытие и ничто следует понимать пантеистически, т. е. космически, подтверждают его же слова на той же странице о том, что нигде ни на небе, ни на земле нет ничего, что не содержало бы в себе того и другого, бытия и ничто (I, 31).

Анализ кантовского примера "100 талеров" (I, 33) так же ничего не прибавляет к уразумению существенного вопроса, как и все остальное.

В результате основной, исходной мысли Гегеля о тожестве бытия и ничто мы не имеем ни антиномии, ни настоящего диалектического противоречия. Платоном и вообще древними уже показано соотношение бытия и небытия в*бытии,* и к этому Гегель ничего не прибавил. Но его собственное употребление этих понятий на самом деле *не* диалектично: бытие и ничто представляют собой тожество в смысле пустоты, неопределенности, но *не*представляют собой диалектического противоречия, какое Гегель примышляет в изложении в угоду потребностям диалектики: так, как описывает Гегель, нет ни бытия, ни не-бытия, а есть лишь *нечто,* неопределенность. Нет диалектики (и не может быть в пустоте), а потому нет и возникновения, потому нет и начала. Логика Гегеля лишена фундамента, а потому и вся представляет собой воздушный замок. В основе ее положена двусмысленность, и reiner Ursprung, каким должно быть бытие-ничто, не удается. И однако Гегель с облегченным чувством заявляет: "Возникновение есть первая наполненная (sic!) категория, следовательно, первое понятие в противоположность бытию и ничему, простым отвлечениям. Истинное понятие бытия есть возникновение, потому что оно есть переход бытия в пустое ничто, и ничто в пустое бытие" (Энц. § 88; прибавл., стр. 155). Возникновение есть переход от ничто-мэона к

что ("бытию"), а не от бытия к ничто, и в этом смысле диалектика Гегеля здесь неверна. Уде если начинать возникновение, то с мэона (как у Когена), а не наоборот. Конечно, Гегель хочет, начиная с бытия, остаться в пределах чисто логического; мыслимости самодовлеющей, независимой от всякого внелогического *что.* В действительности же он свидетельствует, что мысль, опустошенная от всякого содержания, сказуемость коего сведена к нулю, - бытие, которое в пустоте своей равно ничто, есть *уже не мысль,* не-мыслимость, хотя при этом она *не равна* нулю, совершенной пустоте мысли. Это именно и свидетельствуется самим Гегелем, что ничто для мысли имеет еще бытие как возможность возможностей, не есть пустота, подобно тому как нуль не есть чистый нуль, вообще не есть нуль, а только отсутствие конкретного числа, при сохранении места числа, например, 10, 101 и под. Напротив, абсолютный нуль как таковой вне счисления, не-число. И так как гегелевский нуль содержания мысли, *бытие-ничто,* с которого начинается логика, не есть такой абсолютный нуль, который не может быть помыслен и представляет собой вообще отсутствие мысли; он не есть нуль абсолютный, но относительный, - то есть возможность мысли, логическое *место* мысли, то, чем этот нуль логического мэона отличается от не-мысли, логического укона.

Он отличается от этой не-мысли не со стороны содержания, но со стороны опредмеченности, это есть логический жест в сторону предмета, это показывает, что отсутствие логического содержания или определения бытия не есть отсутствие бытия, иначе говоря, что то, что раскрывается в мысли, имеет не-логическую, внемысленную основу. Одним словом, первоначальная дедукция *начала* свидетельствует против абсолютного панлогизма, а следовательно, и против абсолютной философии, говорит о том, что царство логических теней в действительности отбрасывается алогической реальностью. Поэтому и природа понятий не логична только, как это представляется Гегелю, но символична: понятия не тени теней, но символы реальностей, сами realia в логическом бытии. Но этот реализм символический, существенно иной, чем панлогический Гегеля. Согласно последнему, понятия суть реальности, потому что реальность вообще устанавливается только мыслью, есть только категория (бытия, существования, реальности и пр.), и все остальное сверх понятия; чувственность есть, рассуждая генетически или феноменологически, низшая, уже перейденная ступень духа, рассуждая же онтологически, есть иллюзия, т. е. инобытие понятия, полагаемое им же для преодоления, так что онтологически, кроме понятия и вне понятия, ничего нет, есть чистый нуль, пустота укона. Мы только что видели, что этой мысли последовательно не выдерживает сам Гегель, но здесь это и не важно. Символический же реализм, он же платонизм, равно как и средневековый реализм утверждает реальность понятий как символов, т. е. имеющих в себе силу бытия своих объектов, которые имманентны мысли своей логической природой, но трансцендентны ей своей алогической, бытийной основой: понятия-символы вырастают на этом корне; они могут быть субъективны, ошибочны, но не пусты и не беспочвенны. Однако среди этих понятий-символов, первооснов, в силу способности мысли к отвлечению, есть понятия, порожденные абстракцией, надстройки, не первоосновы, но формы словесного образования, *не слова - идеи,* но *слова - слова;* к ним-то, собственно, и относится гегелевский реализм: эти понятия - бытийные нули, которые созданы по рецепту диалектики Гегеля. Но и они, как показано, суть нули относительные. Итак, согласно символическому реализму, понятия суть логические самосвидетельства алогически-логической, супралогической сущности; согласно же панлогическому реализму они суть самопорождения мысли в ее диалектическом движении, самопорождение логического мира, - Божества, которое творит и мир внелогический. Наконец, обычная логическая точка зрения, прагматическая, состоит в том, что мы *создаем* понятия отвлечением на основании "схем". Этот прагматизм, по-своему верный, говорит о *как,* а не о *что.*

Дальнейший анализ логики Гегеля выходит за пределы нашей задачи, ибо не имеет принципиального значения. Здесь есть много удивительного по глубокомыслию и

прозорливости, столько же - по упрямому педантизму, с которым шаг за шагом выводится "абсолютная философия": чем дедукция подвигается дальше и становится конкретнее, тем больше пахнут землею эти понятия. Логика становится отвлеченной теорией наук, подобно априорному естествознанию Канта. Разумеется, целостность и неразрывность системы, "круг" самозамыкающейся абсолютной философии, есть иллюзия, она есть ряд анализов то более ценных, то менее ценных. Основное задание Гегелевой логики есть *философия тожества,* именно *логического* тожества: вместо Шеллингова Абсолютного, объединяющего собою субъект и объект, природу и сознание, рациональное и иррациональное, здесь утверждается рациональное тожество всего, обнаруживаемое диалектикой понятия: из первоначального безразличия *бытия-ничто* на глазах закономерно возникают, выявляются как звенья все определения, так что в свое время появляются и субъект-понятие, и жизнь, и Абсолютное, раскрывающееся до дна, насквозь логически прозрачное, чуждое всякой тайны, истина без покрова, в Г. В. Гегеле само себя опознавшее. Разумеется, это самые трудные и основные дедукции, в особенности появление субъекта и превращение категорий в Понятие, т. е. Дух, которому присуще, впрочем, только логическое бытие, мышление без мыслящего, бытие без сущего, духовность без духа, совершенно не убедительны и не удовлетворительны. Они кратко и словесно декретируются, причем составляют исходное задание, цель всех построений. Но они и не могут быть сделаны убедительными, ибо между субъектом и объектом, т. е. сущностью и ипостасью, существует не логическое, но онтологическое отношение, которое приводится к антиномиям, а не к благополучным диалектическим противоречиям.

Примером особенно насильственного и прямо возмутительного злоупотребления абстракцией в самом дурном смысле является в "Науке логики" появление "категории" Жизни. Самая эта мысль - превратить всеобщее определение сущего, в котором мы живем и движемся и есьмы, в *одну* из категорий, поставив ее на определенное место на философской полке, поражает безвкусием и тупостью, умственным филистерством в столь диалектической голове. Категория *жизни* появляется в "субъективной" логике, где исследуется уже *понятие понятия,* сначала как субъективность (понятие - суждение и умозаключение), затем как объективность (механизм - химизм - телеология) и, наконец, идея (жизнь - идея познания - Абсолютная идея). Вообще чем дальше подвигается логика, чем больше выявляется ее "гегельянство", уже не диалектическое исследование, а доказательство во что бы то ни стало предвзятой и неверной, заведомо метафизической тезы, тем слабее и неубедительнее становятся рассуждения Гегеля, и последние его страницы, в том числе о жизни, самые слабые и произвольные. Гегель оправдывается в том, что он вводит рассмотрение категории *жизни* в логику тем, что "идея жизни в самой общей форме составляет предположение познания, ею исследуемого, как ее непосредственная идея, притом как чистая идея, в отличие от идеи природной жизни, составляющей предмет философии природы, и от жизни, поскольку она связана с духом. Первая как жизнь природы есть жизнь, поскольку она выброшена *во внешность существования,*имеет свое условие в неорганической природе и, как момент идеи, есть многообразие действительных образований. Жизнь в идее свободна от таких *предположении,* которые суть образы действительности" (III, 148-149). "Жизнь, рассматриваемая в своей идее, есть в себе и для себя абсолютная общность; объективность, которую она имеет в ней, вполне проникнута понятием, имеет субстанцией лишь его... понятие есть тут вездеприсущая душа, остающаяся простым отношением к себе самой и единого во многообразии, присущем объективному бытию" (III, 149). Эта педантическая галиматья внушает такую скуку, что нет никакой возможности в нее вникнуть. Вместе с тем это есть кощунство вообще над Жизнью. Категория жизни благополучно расчленяется на три лжедиалектические части (Гегель очень быстро впал в стилизацию самого себя и излагает "под диалектику" там, где она совершенно неуместна, подобно Марксу в его карикатурной "форме ценности": живое неделимое, жизненный процесс, процесс рода). В конце концов "жизнь есть непосредственная идея, или идея как еще ее не реализованное в самом

себе *понятие.* В ее *суждении* она есть *познание* вообще" (III, 159).

В "Энциклопедии", § 216, стр. 353, читаем: "Идея в непосредственном состоянии есть *жизнь.* Здесь понятие есть душа, которая осуществляется в теле". Далее дедукция смерти: "Так как идея находится здесь в непосредственном состоянии, то душа и тело могут быть разделены. В этом состоит конечность этого момента идеи, и это ведет к смерти живого существа" (ib.). "Рассудок считает жизнь за тайну и непонятную тайну. Но это мнение показывает только то, что определения рассудка конечны и неверны. Жизнь есть не что другое, как понятие или идея, которая существует в непосредственном виде. В этом состоит несовершенство жизни, потому что ее понятие и ее реальность не могут соответствовать друг другу. Понятие жизни составляет душа, но реальность этого понятия образует тело. Душа, так сказать, вылита в тело, и поэтому она может только ощущать, а не мыслить или существовать для себя. Жизнь несовершенна потому, что она есть идея в себе; знание, напротив, несовершенно потому, что здесь идея существует только *для себя.* Истинное существо жизни и знания образует абсолютная идея, которая существует в себе и для себя" (§ 236, стр. 371).

Учение Гегеля есть типичное савеллианство, моноипостасность Божества, имеющего три модуса; вместе с тем оно есть и пантеизм, как учение о становящемся, но не ставшем еще окончательно Боге: до Христа не было второй ипостаси, теперь осуществляется третья, почему троицы в сущности еще нет. Притом, в роли Отца у Гегеля является Логос, ипостась Сына, а вследствие этого все перевернуто, оказывается в обратном соотношении: не Отец в Своем лоне безвременно рождает Сына, открывающего Ему Божественное Все, изрекающего Слово, причем этим Словом творится мир, но логическая идея, не имеющая бытийного ядра, внезапно и ни с чем несообразно погружается в свое "инобытие"[108]. Этим, в сущности, ликвидируется панлогизм, потому что устанавливается трансцендентное Логосу начало логического бытия. Однако это начало конструируется лишь как упражнение для логической идеи, вызванное ее собственными нуждами, а не как благодатный дух любви вседовольного Божества, не имеющего у Гегеля никакой внемировой, собственной, внутрибожественной жизни. При этом царство Духа, Третьей Ипостаси, вводится у него больше в угоду триадическому схематизму да лютеранской ортодоксии, нежели действительной логической необходимости. Настоящего места у Гегеля для Царства Духа нет и быть не может, потому что, исходя из логоса, он устанавливает необходимость для логоса осознать себя чрез инобытие и вернуться к себе же. Поэтому религия "ist nicht bloss ein Verhalten des Geistes zum absoluten Geist sondern der absolute Geist ist das Sich-leziehende auf das, was wir als Unterschied auf die andere Seite gesetzt haben, und höher ist so die Religion die Idee des Geistes, der zu sich selbst verhält, das Selbstbewustsein des absoluten Geistes" (Bd. XII, 196. Цит. K. Fischer. Geschichte der neuen Philosophie, VIII, 959)[109].

Здесь прямое сближение Гегеля с воинствующим спиритуалистическим пантеизмом Гартмана-Древса.

И в результате религиозная философия Гегеля есть пантеистическое *человекобожие,* ибо дух сознает себя и рождается в человеке, который и есть становящийся, т. е. сознающий себя постепенно бог. Здесь Гегель есть единомышленник не только вышедших из него Фейербаха, Штрауса, Б. Бауера и даже Маркса, но и О. Конта, несмотря на всю метафизическую пропасть, их разделяющую, несмотря на то, что оба не подозревали друг о друге. Таким образом, неожиданно, не сговариваясь, с разных точек, на разных языках, разными подходами и системами, во *всех* отношениях *по-разному* философия времени говорит об одном и том же - о грядущем *во имя своем*сверхчеловеке-самозванце, отовсюду звучит одна и та же музыка антихристова.

Как имманентизм и логический пантеизм, система Гегеля, начинающаяся с абстракции

безликого бытия, есть и *имперсонализм,* сближаясь в этом с пантеизмом Спинозы. Правда, это противоречит буквальному заявлению самого Гегеля, противопоставляющего себя спинозизму как имперсонализму, в котором "das Selbstbewustsein nur untergegangen, nicht erhalten ist"[110] (Phän. d. Geist., 10-11. K. Fischer, VIII, 291), и определяющего свою задачу "das Wahre nicht als Substanz, sondern ebenso sehr als Subjekt aufzufassen und auszudrücken" (Vorwort zur Phän. d. G.). Но личность есть здесь *результат* развития *целого,* как его момент или самоопределение. Так развитие Логики приводит от безликого бытия, чрез безликую сущность к понятию, которое определяется Гегелем уже как субъект (хотя и совершенно произвольно и неубедительно). Так и человек "für sich ist er nur als gebildete Vernunft, die sich zu dem gemacht hat, was sie an sich ist" (Ph. d. G. II, 16)[111].

Подобным же образом личность при переходе от натурфилософии к антропологии появляется как сознание и самосознание: "Die Für-sich-sein der freien Allgemeinheit ist das höhere Erwachen der Seele zum Ich". "In Ihr erfolgt ein Erwachen höherer Art, als das auf das blosse Empfinden des Einzelnen beschränkte natürliche Erwachen; denn das Ich ist der durch die Naturseele schlagende Blitz; in Ich wird daher die Idealität der Natürlichkeit, also das Wesen der Seele für die Seele" (Enc. III, 412)[112].

Подобно тому как самосознание вневременно появляется лишь на известной ступени саморазвития понятия, есть его момент и определение, в мире самосознание *возникает* в человеке, образуя основу "субъективного духа" соответственно науке *феноменологии.*

Итак, в отношении к личности, началу ипостасному, учение Гегеля есть метафизический эволюционизм. "Дух", "понятие" у него есть некая безликая субстанция, в которой возникает саморазличение, субъект-объект, внешне-внутреннее, an sich und für sich и т. д.; личность, ипостась, есть в глазах Гегеля только "субъект", т. е. не абсолютная, пребывающая и несмываемая спекуляцией точка, *из* которой эта спекуляция возникает, но лишь момент самоположения сверхсознательного или бессознательного начала, - согласно Гартману. Но ведь спинозизм и даже материализм разъясняет каждый по-своему личность, они только не признают ее абсолютности и самоочевидности, как и весь вообще эволюционизм, который сплошь есть философия тожества от Спинозы до Гегеля. И этой философии тожества, которая есть тем самым эволюционный пантеизм разных оттенков, противоположен персонализм, для которого ипостась первее всякого определения. И всякое an und für sich бытие возможно в предположении субъекта, в ипостасном бытии, для ипостаси, пред ее лицом, есть *ее* жизнь и бытие, а не некоего *оно,* безликой субстанции, за которой укрывается пантеистический атеизм и акосмизм. Здесь проходит рубеж; всей новейшей философии. (Эволюционизмом Гегеля странным образом соблазняется и Вл. Соловьев в словарной статье о Гегеле, в противоположность своей ранней, более верной точке зрения, когда он находил, что гегелевское мышление остается без мыслящего; здесь же он, напротив, говорит: "Несправедливо укоряют Гегеля за то, что его диалектический процесс есть будто бы мышление без мыслящего и мыслимого. Конечно, Гегель не признавал субъекта и объекта за две отдельные и внешние друг другу *вещи* и хорошо делал: ведь самое происхождение его философии связано с умозрительной необходимостью окончательно освободиться от картезианского дуалистического противоположения между мыслящей и протяженной субстанцией. По Гегелю, в истинном процессе бытия и мышления субстанция становится субъектом или духом и, если он делал особенное ударение на термине "становится", то из этого не следует, чтобы он отрицал два другие: он установил только их отдельность" (?!). Далее Соловьев хвалит его за "решительное установление в науке и общем сознании истинных и плодотворных понятий *процесса, развития, истории* как последовательного осуществления идеального содержания").

На самом деле, Гегелю эта мнимая заслуга принадлежит (или не принадлежит) столько же, сколько Конту, Спенсеру, Марксу, Геккелю, вообще всей эволюционной ереси, и взято у Гегеля, как и у всех данных лиц, в пантеистическом смысле, совершенно для Соловьева не приемлемом.

В том-то и дело, что Гегель, отдав всю свою колоссальную мыслительную силу диалектике бытия (попросту "эволюции") *не* разрешил этого вопроса философии и не мог разрешить, потому что он был пантеистом, а для пантеиста даже и не существует самого вопроса в правильной постановке. Вопрос состоит именно в со-положении Бога и мира, а в нем человека, ипостаси и ее сущности, лица и природы, т. е. об истинном смысле, природе и границах эволюционизма. И самая коварная опасность гегельянства (которую не почувствовал странным образом Соловьев) именно состоит в том, что эволюционизм у него соединяется с христианским умозрением савеллианского типа, т. е. представляет собой *христианскую ересь,* как и всякий пантеизм и эволюционизм.

Post-scriptum. Что одной из основных черт гегельянства является безыпостасность Абсолютного, почему он не в состоянии метафизически утвердить и человеческую индивидуальность, яснее всего показано в заслуживающем полного внимания исследовании Ильина - "Философия Гегеля". М., 1918, I-II, где особая глава посвящена развитию учения Гегеля о личности. (В моих руках не было еще этого исследования, когда писался настоящий экскурс.) Что в практическом применении своих начал, особенно в философии права, Гегель много говорит о личности, не установив, однако, для этого никакого метафизического основания в онтологии, т. е. в логике, это факт, но всю необоснованность этого образа действий и должна выявить критика. Для Гегеля личность может пониматься как особый момент или образ бытия абсолютного, как граница для преодоления этой особенности, но отнюдь не как безусловный, абсолютный центр, нерастворимый и неустранимый в жизни самой субстанции. И этого не доказал Ильин всеми своими инкрустациями слов и выражений Гегеля (см. особенно стр. 176-183 и далее II тома). Все рассуждения Ильина - Гегеля о значении индивидуального начала, разумеется, бесспорны и правильны, но при одном условии, обязательном для рационалиста, да еще панлогиста: если оно онтологически обретено и явлено. И наличие этого нужно показать, без этого же все рассуждение покоится на petitio principii. Вообще выдающиеся достоинства книги Ильина, в которой Гегель подвергнут совершенно изумительному по трудолюбию, а вместе и по мастерству (если исключить упомянутые преувеличения в манере цитирования) изложению, бесспорны, но она есть не столько исследование о Гегеле и его учении, сколько образцовое его изложение, не чуждое, разумеется, модернизации. Как исследование же о философии Гегеля, оно имеет самый серьезный и непонятный пробел: в нем отсутствует изложение и критика "Науки логики", т. е. самого существа гегельянства, и вообще больше говорится о замысле и заданиях философии Гегеля и о смысле этих заданий, нежели о выполнении. Наиболее ценными и проницательными замечаниями являются критические замечания о невыдержанности системы Гегеля в основных вопросах космологии (я бы прибавил: и антропологии), или "пантеизма". Однако в дальнейшем автор как будто примиряется с фактом и излагает практическую философию Гегеля так, как будто бы она была обоснована в теоретической. Между тем панлогизм "Логики" и спиритуализм дальнейшей философии у Гегеля суть совсем *разные* системы, между собою не связанные, причем философски интересна, значительна и оригинальна только первая.

III. Экскурс о Фихте

I. Изложение идей наукоучения

В "Grundlage der allgenleinen Wissenschaftslehre" Фихте излагает основы своего учения об *Я.* В

качестве "первого, совершенно безусловного основоположения" он полагает не мысль, но "действенное деяние" - Thathandlung, которое не встречается среди эмпирических определений нашего сознания, но лежит *в основании всего* сознания и только одно делает его возможным (Избранные сочинения Фихте. М., изд. "Путь", 1916, т. I, стр. 69).

В основу рефлексии, устанавливающей наличность этого деяния, в качестве самоочевидного положения Фихте берет положение: А есть А (то же, что и А = А, ибо таков смысл логической связки), которое "признается прямо и без всякого размышления за нечто совершенно достоверное и установленное" (I, 69; нем. изд., 93). Разумеется, эта очевидность и особенно это приравнивание *А есть А* к А = А совсем не бесспорно, форма суждения или "связка", которую отвлекает здесь Фихте, вовсе не проста и содержит, быть может, центральную проблему, почему и начинать с нее как с очевидности есть дело произвольное, и все здание дальше строится на песке. Тем не менее именно эта необходимая связь и "полагается *безусловно* и безо всякого дальнейшего основания", она достоверна, даже если А не существует (связка *до* и *без* связываемых!). Далее к этому воображаемому основанию на ниточке прицепляется мир - Я, посредством двух-трех вольтов. А именно: "а) Х (т. е. связка) по меньшей мере полагается в *Я* и через посредство *Я,* ибо в вышеупомянутом суждении судит ведь Я (какое?) и судит согласно Х, как некоторому закону. Этот последний, следовательно, дан Я; а так как он устанавливается безусловно и без всякого дальнейшего на то основания, то он должен быть для Я самим же *Я*" (70; 93, 94). Далее, положив Х в Я (откуда и как?), он втискивает в него и А на том основании, что "Х возможно лишь в отношении к какому-нибудь А, но Х действительно (?) полагается в Я, стало быть, и А должно полагаться в Я, поскольку с ним соотнесено Х". Следующим вольтом из связки вынимается субъект и предикат и рассаживаются на свои места, и торжествующий фокусник возвещает: "Соответственно этому вышеуказанное положение может быть выражено следующим образом: если А полагается *в Я, оно полагается,* или же существует" (70; 94). Этим смехотворным и наивным престидижитаторством "дедукция" заканчивается, и далее торжественно возвещается: "Таким образом, *Я* чрез посредство Х полагает следующее: *А есть в наличности для судящего Я безусловно и исключительно в силу его положенности в Я вообще,* т. е. им полагается, что *Я* есть нечто, что равно себе всегда, что всегда остается одним и тем же. И безусловно полагаемое Х можно выразить также следующим образом: Я = Я; Я есмь Я" (ib.). Фихте полагает, что "путем такой операции" "незаметным образом" (браво!) "достигли положения *Я есмь*". Конечно, это нелепость и притом двойная: никакой дедукции здесь нет, и положение: *Я есть Я* (которое совсем не равносильно положению *Я есмь)* есть бессмыслица, применение связки или формы суждения к тому, к чему она не может быть применена, т. е. к *одному только* субъекту (каковым всегда является *Я).* Заключить Я в комнату с зеркальными стенами, где бы оно смотрелось, умножалось, без конца повторяя: *Я есмь Я,* это значит произвести насильственную абстракцию, которая и лежит в основе всей системы Фихте и определяет ее внутреннее задание. А задание это таково: из Я, т. е. из подлежащего, субъекта, *вывести* сказуемое как *не-я,* в *я* втянуть сказуемость, все суждение, самоопределение; в этой моноипостасности, а в то же время в абстракции, лежит сущность всего фихтеанства, и для этого средством явилось злоупотребление связкой, взятой *до* осуществления суждения, внесение ее в Я в качестве зеркала для него и получение таким образом бессмысленной тавтологии: *Я есть Я,* которому присоединяется заведомо неверно Я = Я, ибо *есть* вовсе не значит =. Таким способом установляется достоверность положения *Я есмь* и делается выход к Ich-Philosophie: "прежде всякого положения в я должно быть положено само Я" (71; 95).

"Значит, положение Я самим собою есть его чистая деятельность. *Я полагает самого себя,* и оно *есть* только благодаря этому самоположению. И наоборот, *Я есть,* и оно *полагает* свое бытие только благодаря моему бытию. - Оно является в одно и то же время и тем, что

совершает действие, и продуктом этого действия; действующим началом и тем, что получается в результате деятельности. Действие и дело суть одно и то же, и поэтому *Я есмь* есть выражение некоторого действенного акта" (72; 96).

Далее начинается вынимание из шляпы фокусника, из положения: *Я есмь Я,* заранее туда положенного. Здесь сначала различаются "безусловно полагаемое Я" (т. е. субъект) и "сущее Я" (предикат): "Я есть потому, что оно положило само себя". "Я в первом смысле и Я во втором смысле должны быть друг другу совершенно равны". (Это утверждение есть, конечно, величайший вздор, - они *никогда* не равны, ибо *есть* не равно =, и притом ненужный, потому что верность дальнейшего самоочевидна и ни в какой дедукции не нуждается. "Поэтому можно обратить вышеуказанное положение и сказать: Я полагает себя самого просто *потому, что оно есть.* Оно*полагает* себя единственно лишь чрез свое бытие и *есть* единственно лишь чрез то, что оно положено" (73; 97).

Далее дается определение Я как "абсолютного субъекта": "*То, бытие (сущность) чего состоит единственно только в том, что оно полагает себя самого как сущее,* есть Я как абсолютный субъект. Поскольку оно *полагает себя,* оно есть, и поскольку *есть,* оно *полагает* себя. И соответственно с этим Я безусловно необходимо для Я. Что не существует для самого себя, не есть Я" (73; 97). Здесь совершенно верно указывается самоосновность, или самополагаемость, или абсолютность Я, ибо природа Я в этой самоосновности, оно есть действительно действенный акт, где бытие и сознание совпадают в одной точке. Но для этого совершенно не нужна громоздкая и фальшивая дедукция, которая лишь умаляет абсолютность *я.* "Ничего нельзя помыслить без того, чтобы не примыслить своего Я как сознающего самого себя; от своего самосознания никогда нельзя отвлечься". "*Полагать самого себя и быть* - утверждения, применительно к Я, совершенно одинаковые. Положение: Я есмь, потому что Я положил себя, может быть поэтому выражено также и следующим образом: *Я есмь безусловно потому, что Я есмь.*Далее, полагающее себя самого Я и сущее Я есть то самое, *чем* оно себя полагает; и оно полагает себя как *то самое,* что оно есть. Таким образом: *Я есмь безусловно то, что Я есмь.* Непосредственным выражением раскрытого теперь смысла действенного акта может быть признана следующая формула: *Я есмь безусловно, т. е. Я есмь безусловно потому, что Я есмь; и Я есмь безусловно то, что Я есмь;* в обоих случаях для Я - Я полагает первоначально и безусловно свое собственное бытие" (75; 98). В примечании следующее пояснение: "*Я есть* по необходимости тожество субъекта и объекта, - субъект-объект, и оно является таковым прямо безо всякого посредства". - Верность всего этого в раскрытии самоосновности Я; неверность *же,* и притом роковая, состоит в распространении на Я принципа тожества, в приписании ему *бытия,* когда оно есть *сущее,* и вообще в затемнении того, что *Я* вне сказуемости не имеет бытия.

"Может быть указано нечто такое, из чего выводится в свою очередь каждая категория. Это Я как абсолютный субъект. Относительно всего остального, к чему только она должна быть применена, нужно показать, что на него реальность переносится *из* Я, что оно необходимо должно быть, поскольку есть Я" (76; 99).

Свое отношение к Канту и Декарту Фихте определяет так: "На наше положение как абсолютное основоположение всего знания намекал Кант в своей дедукции категорий; но он нигде не установил его определенно как основоположение. До него Картезий указывал подобное же положение: cogito ergo sum, которое не только должно было быть меньшей посылкой и заключением некоторого силлогизма, коего большая посылка гласила: quodcunque cogitat, est[113], но которое он считал для себя возможным рассматривать также как непосредственный факт сознания. В таком случае оно значило то же, что cogitans sum, ergo sum (или, как выразились бы мы, sum ergo sum). Но в таком случае прибавка cogitans

совершенно излишня. Нет необходимости мыслить, если существуешь, но необходимо существовать, если мыслишь. Мышление отнюдь не составляет сущности бытия, и есть лишь особое его определение" (76; 100).

О Спинозе: "Для него Я (то Я, которое он называет своим или моим Я) есть не безусловно *потому,* что оно есть, а потому, что оно есть *нечто другое.* Правда, Я, по его мнению, есть Я для Я, но он ограничивает при этом, чем бы оно было для чего-то вне Я. Такое "вне-Я" было бы равным образом некоторым Я, по отношению к которому положенное Я (например, *мое Я)* и все возможные, могущие быть положенными *я* были бы видоизменениями. Он отделяет чистое и эмпирическое сознание. Первое он полагает в Боге, который никогда не сознает себя, так как чистое сознание никогда не постигает сознания; второе же он полагает в отдельные модификации Божества. В таком виде его система вполне последовательна и неопровержима, так как она находится в такой сфере, куда разум не может за нею следовать. Но она лишена оснований; ибо что же давало ей право выходить за пределы данного в эмпирическом сознании чистого сознания? < ... > Если преступить за пределы *Я есмь,* то неизбежно придешь к спинозизму. (Что Лейбницева система, взятая мысленно в ее завершении, есть спинозизм, показывает... С. Маймон.) И что существуют только две последовательные системы: критическая, которая признает такую границу, и спинозо-догматическая, которая ее переходит (77-78; 101).

НЕ-Я. "Противоположность как таковая существует лишь как действие Я, а не по какому-нибудь другому основанию" (80; 103). "Так как сначала безусловно полагается одно Я, то только одному Я можно и безусловно противополагать. Но противоположность Я есть НЕ-Я" (81; 104). Сколь несомненна среди фактов эмпирического сознания наличность безусловного признания достоверности положения - А не = А, столь же безусловно Я несомненно противополагается некоторое НЕ-Я" (ib.). Фихте поясняет, между прочим: "Чтобы я мог утверждать какой-нибудь *предмет,* я должен уже его знать, он должен, стало быть, содержаться во мне, представляющем, первично, до всякого возможного опыта. - И это до того бросается в глаза, что всякий, кто этого не понимает и не поднимается отсюда до трансцендентального идеализма, бесспорно должен быть духовно слеп" (81-82; 105).

"Поскольку полагается НЕ-Я, Я не полагается, так как чрез *Не-я* Я совершенно уничтожается. *Не-я* же полагается в Я, так как оно противополагается. А всякое противоположение предполагает тожество Я, в котором нечто полагается и противополагается положенному. Следовательно, Я не полагается в Я, поскольку в нем полагается *Не-я.* Но *Не-я* может быть полагаемо лишь постольку, поскольку в Я (в тожественном сознании) полагается некоторое Я, которому оно может быть противополагаемо. Итак, *Не-я* должно быть полагаемо в тождественном сознании. Следовательно, в нем необходимо полагается также и Я, поскольку должно быть положено *Не-я*" (83; 106). "Я и *Не-Я* есть оба продукты первичных действий Я; и само сознание есть продукт такого первоначального действия Я, - положения Я самим собою" (84; 107). Я и Не-Я взаимно ограничивают друг друга, и таким образом вводится понятие *делимости Я:* "*как Я, так и Не-Я полагаются просто как делимые*" (85; 109).

"Только теперь можно сказать о них обоих: они суть *нечто.* Абсолютное Я первого основоположения не есть нечто (оно не обладает никаким предикатом и никакого предиката не может иметь); оно есть безусловно лишь то, что оно есть, и этому нельзя дать дальнейшего объяснения. Теперь чрез это понятие до сознания доведена вся реальность; и у нее на долю *Не-я* приходится та часть, которая не присуща Я, и наоборот. То и другое представляют собою нечто; *Не-я* - то, что не есть я, и наоборот. *Не-я,* будучи противопоставлено абсолютному Я, являет собою *безусловное ничто;* будучи противопоставлено ограниченному Я, оно знаменует собою отрицательную величину" (86;109-110).

Итак, в недрах абсолютного *Я* возникает Я делимое, "нечто", разделяющее свое бытие с *Не-я* и от него в своем рефлективном определении зависящее: без *Не-я,* в сущности, нет Я как сознания или субъекта, нет и мира. Переход к*Не-я* совершается путем неясности и двусмысленности, ибо ради него абсолютное Я, которое не имеет никакого предиката, вернее логоса, абсолютно нелогично или внелогично, предвосхищая гегелевское salto-mortale духа к инобытию или природе, переодевается в Я-субъект и допускает - предикат, хотя он и состоит сначала только в противоположении, простом *не* или в минусе (- А); но и это невозможно в отношении к неопределенному и невыразимому, логически трансцендентному Я, он не может возникнуть чрез Я, а только чрез *я,* а от Я к *я[114]* нет никакого перехода, существует hiatus, как справедливо и тонко отмечено в превосходном этюде И. Ильина "Кризис идеи субъекта в наукоучении Фихте-старшего" ("Вопросы философии и психологии", 111-112): "Между первым действенным актом "самополагания" и вторым актом "инополагания" такое же расстояние, как между Богом до сотворения конечного мира и Богом после его создания... Вся проблема наукоучения возникает из того, что наряду с Абсолютным "Я" появляется другое "Я", *не абсолютное,* и задача всего построения лежит в том, чтобы конструировать такое отношение между "Я" Абсолютным и "Я" относительным, которое могло бы представить оба "Я" как известное *единство.* В самом деле, вспомним, что *Абсолютному* "Я" не может быть ничего равнопоставлено или противопоставлено; а между тем "Не-Я" возникает как противопоставленное "Я". Ясно, что оно противостоит *не тому же самому* "Я", которым оно впервые и первоначально "положено" ("Вопросы философии и психологии", 111, 33). (Далее вопрос о *делимости я* и об определении отношения между "я" и "не-я", т. е. между субъектом и предикатом, фальшив в основе и есть и абсурд, и πρωτον ψευδος у Фихте, но об этом ниже.)

Сам Фихте говорит: "В то же самое время, как Я противопоставляется некоторое "Не-Я", оно ему и приравнивается, но только не в более высоком *понятии* (которое их обоих заключало бы в себе и предполагало бы некоторый высший синтез или по крайней мере тезис), как то бывает во всех остальных сравнениях, а в более низком понятии. Для того, чтобы быть уравнено с Не-я, *Я само должно быть опущено до более низкого понятия, понятия делимости;* здесь имеет место не "вхождение, а ""(хождение. Я и Не-я, поскольку они уравниваются и противополагаются чрез понятие взаимной ограниченности, сами суть нечто (акциденции) в Я как делимой субстанции, они положены Я как абсолютным, не допускающим ограничения субъектом, которому ничто не равно и ничто не противополагается" (95-96; 119).

Это-то таинственное "нисхождение" или "опущение" до более низкого понятия в абсолютном Я есть метафизическая катастрофа, совершенно разрывающая фихтевскую "систему", которой он так гордится и хвалится (92; 115). Фихте продолжает: "В том и состоит сущность "*критической*" философии, что в ней устанавливается некоторое абсолютное Я как нечто совершенно безусловное и ничем высшим неопределимое... напротив того, *догматична* та философия, которая приравнивает и противополагает нечто самому Я в себе; что случается как раз в долженствующем заключать более высокое понятие *вещи* (Ens), которое вместе с тем произвольно рассматривается как безусловно высшее понятие. В критической системе вещь есть то, что полагается в Я; в догматической же системе оно представляет собою то, в чем полагается само Я. Критицизм *имманентен* потому, что он все полагает в Я, догматизм же трансцендентен, ибо он идет за пределы Я" (96; 120). "Поскольку догматизм может быть последователен, спинозизм является наиболее последовательным его продуктом" (ib.).

Из делимости Я на Я и Не-Я Фихте выводит природу синтетических суждений и неразрывность тезиса и антитезиса, предвосхищая Гегеля в "диалектическом методе". Совершенно справедливо он констатирует всю немудрящую его сущность, именно, что "никакой антитезис невозможен без синтеза, ибо антитезис заключается ведь в розыске из подобных элементов

общего признака, но подобные элементы не были бы подобны, если бы не были бы уподоблены некоторым синтетическим актом. Точно так же и наоборот, никакой синтез не возможен без антитезиса. Противоположности должны быть объединены; но они не были бы противоположны, если бы они не были противоположны чрез некоторое действие Я" (89-90; 113-114). Отсюда Фихте делает между прочим заключение, что "чисто аналитических суждений вообще не существует". Но рядом с этим установляются "тетические" суждения, т. е. просто суждения, в которых и заключено зерно онтологической и критической проблемы. "Тетическое суждение есть такое, в котором нечто не приравнивается и не противополагается ничему другому, а только полагается себе равным" (93; 116). Все подобные суждения подводятся под *Я есмь,* "т. е. под абсолютное положение Я (если даже не всякий раз имеют Я своим субъектом; например, человек свободен" (93; 116). Это есть глубокое и характерное заблуждение, ибо *Я есмь* есть вовсе не суждение, абсолютное Я лишено предикатов, и это сближение свидетельствует лишний раз о неясности Фихте в исходных основоположениях.

Развертывая далее "синтез" я и не-я, Фихте указывает некоторые черты в положении: *Я полагает себя как определенное чрез не-я,* выделяя здесь два момента: Я полагает себя как *определенное чрез Не-я,* и *Не-я определяет я,*наконец, *Я полагает себя* определенным абсолютной деятельностью (104; 105-127).

О *реальности*

"Поскольку утверждается: Я определяет себя самого, постольку Я приписывается абсолютная полнота реальности, так как оно положено как реальность просто и в нем не положено никакого отрицания. При этом раз Я должно определить самого себя, это не значит, что оно уничтожает в себе реальность, - так как этим оно было бы поставлено в противоречие с самим собою; но это должно значить, что Я определяет реальность и чрез ее посредство себя самого. Оно полагает всю реальность как некоторое абсолютное количество. За пределами этой реальности больше нет никакой реальности. Эта реальность полагается внутрь (ins) Я. Стало быть, Я определено постольку, поскольку определена реальность" (106; 129). "Не-я противополагается Я; и в нем пребывает отрицание, так же как в Я - реальность. Раз в Я положена абсолютная полнота реальности, то в Не-я неизбежно должна быть положена абсолютная полнота отрицания" (106; 129). "Сколько частей отрицания полагает в себе Я, столько же частей реальности полагает оно в Не-я" (107; 130).

"Источником всякой реальности является Я, так как оно есть непосредственно и безусловно полагаемое. Только чрез посредство Я и вместе с ним дается понятие реальности. Но Я есть потому, что оно *полагает себя*, и *полагает себя* потому, что оно *есть*. Следовательно, *самоположение* и *бытие* есть одно и то же. Но понятия *самоположения* и *деятельности* вообще суть, в свою очередь, одно и то же. Значит, всякая реальность действенна и все действенное есть реальность. Деятельность есть положительная, абсолютная реальность" (111; 134). *Страдание* Я есть "*положительное* абсолютное отрицание, и постольку оно противоположно страданию только относительному" (111; 134), оно есть отрицание *количественное* ("простое отрицание деятельности, равное нулю, было бы покоем"). "*Не-я,* как таковое, *лишено какой бы то ни было реальности, но оно имеет реальность, поскольку Я страдает,* т. е. поскольку Я находится в состоянии аффекта" (112; 135).

Характерно: "Каждый возможный предикат Я означает собой некоторое ограничение его. Субъект Я есть безусловно деятельное или сущее. Предикатом же (например, Я представляю, стремлюсь и под.) эта деятельность заключается в некоторую ограниченную сферу" (118; 141).

Далее следует такой Ich-Spinosismus, очень типичный: "Поскольку Я рассматривается как

охватывающий в себе весь и всецело определенный круг реальностей всяческих, оно есть *субстанция.* Поскольку же оно полагается в такую сферу круга, которая не всецело определена, постольку оно *акцидентально* или *же в нем имеется некоторая акциденциям* (119; 142). "Никакая субстанция не может быть мыслима безотносительно к акциденции, так как Я становится субстанцией только чрез положение возможных сфер в абсолютный круг; только благодаря возможным акциденциям возникают *реальности,* так как в противном случае все реальности были бы одним и тем же" (120; 142). "Субстанция *есть вся смена целиком, мыслимая вообще;* акциденция есть *нечто определенное, которое сменяется вместе с каким-либо другим сменяющимся.* Первоначально есть только одна субстанция - Я. В этой единой субстанции полагаются все акциденции, следовательно, все возможные реальности" (120; 142). Фихте предусматривает возникновение дальнейших, так сказать, производных субстанций из акциденций, но в основе лежит единая субстанция - Я. При этом остается, конечно, совершенно открытым, есть ли эта субстанция единичное, индивидуальное Я, и тогда как относиться к множественности *я?* или *же* если разуметь всеобщее Я, то как понимать отношение частных *я* к универсальному Я? Ответа нет, ибо нельзя считать ответом краткое и глухое замечание в речи "О достоинстве человека": "Все индивиды заключаются в Едином великом единстве чистого Духа" (405; 416) или: "Для меня, который есть *я,* таков и каждый, который есть *я*" (ib.). Но *я* имеет свойство мыслить и ощущать себя в единственном числе и не только в первом, но и единственном лице, писать себя с большой буквы, как Я у Фихте, и от такого *я* к чужому *я* или *ты* нет никакого логического перехода.

Интересно далее следующее суждение: "Неисследованной и совершенно невыясненной осталась частью та деятельность Я, посредством которой оно различает и потом сравнивает себя как субстанцию и акциденцию, частью *же*то, что побуждает Я предпринимать это действие, причем этим побуждающим началом должно быть, конечно, действие Не-я < ... > Подлинной высшей задачей, содержащей в себе все другие задачи, является следующая: как может Я непосредственно воздействовать на Не-я или же Не-я на Я, раз оба должны быть друг другу противоположны". Между ними продвигаются все новые члены, но в конце концов все же остается точка непосредственного соприкосновения Я и Не-я. "На это можно посмотреть и с другой стороны. - Поскольку Я ограничивается Не-я, оно конечно в себе самом, поскольку оно полагается собственной деятельностью, бесконечно. Оба его момента, бесконечность и конечность, должны быть объединены между собою. Но такое объединение само по себе невозможно".

"Противоречие (между светом и тьмой) может быть разрешено только следующим образом: свет и тьма вообще не противоположны между собою, а различаются лишь по степени. Тьма есть только чрезвычайно незначительное количество света. Совершенно так же обстоит дело и между Я и Не-я" (122; 145).

Фихте, исследуя дальнейшие "синтезы" Я и Не-я, их "независимую деятельность" (рассуждение многословное и темное), снова возвращается к вопросу о точке непосредственного соприкосновения Я и Не-я. "Поскольку *я не*должно полагать чего-либо в себе, оно *само* есть *Не-я.* Но так как оно должно быть (sein muss), то оно должно и полагать; а так как оно не должно (soll) полагать в Я, то оно должно полагать в Не-я" (150; 173). "Что Не-я чего-либо*не* полагает в Я или же отрицает нечто, - значит, что Не-я для Я вообще не является полагающим, а только лишь отменяющим (aufhebend), поэтому постольку оно противополагается Я согласно своему *качеству* и является*реальным основанием* некоторого определения в Я. - Но утверждение, что Я не полагает чего-либо в Я, не означает собою того, что оно вообще является полагающим; ибо, без сомнения, Я является полагающим, когда оно чего-либо не полагает, когда оно что-либо полагает как отрицание, в действительности утверждение это значит, что Я является только *отчасти* не-полагающим. Поэтому Я

противополагается себе самому не со стороны качества, а лишь со стороны *количества,* оно является, стало быть, лишь *идеальным основанием* определения в себе самом. Что Я *не* полагает в себе чего-либо и что оно полагает это нечто в Не-я, значит одно и то же: Я является поэтому основанием реальности Не-я тем же самым способом, каким оно является основанием определения в себе самом, основанием своего страдания. Оно является лишь *идеальным основанием.* Это только *idealiter* полагаемое в Не-я должно *realiter[115]* быть основанием некоторого страдания в Я, идеальное основание должно стать реальным" (151; 174). Вопрос: "Каким же образом реальное основание может стать идеальным?" - Разрешение его "предполагает непосредственное соприкосновение Я и Не-я", дается "нашим синтезом" (sic!), смысл которого таков: "*идеальное основание и реальное основание суть одно и то же в понятии действенности* (152; 175). Далее некоторое пояснение: "В вещах самих по себе должно быть налично нечто от нашего представления независимое, благодаря чему они проникают друг в друга независимо от нашего содействия; основание же того, что мы связываем их между собою, должно содержаться в нас, хотя бы, например, в нашем ощущении. Таким образом, однако, мы и наше Я полагаем вне нас как: *полагающего,* в виде некоторого *Я в себе,* в виде некоторой безо всякого нашего содействия и неизвестно как существующей вещи; и вот какая-нибудь другая вещь должна воздействовать на него безо всякого содействия с нашей стороны, наподобие того, как магнит действует на железо" (152; 175). (Разумеется, эта темная и противоречивая мысль о полагании "Я в себе" в виде вещей есть недопустимая, однако неизбежная контрабанда для Ich-Philosophie.) "Но Я ничто за пределами Я, ибо оно само есть *Я.* Если сущность Я заключается только в том, что оно полагает себя, в таком случае для него *самополагание* и *бытие* одно и то же. В нем реальное основание и идеальное суть то же самое. И наоборот, *самополагание* и *не-бытие* суть для Я опять-таки одно и то же" (153; 176).

"Что для Я должно существовать некоторое Не-я, не может означать ничего иного, кроме того, что Я должно полагать реальность в Не-я; ибо для Я нет и не может быть никакой другой реальности, кроме реальности чрез него положенной" (ib.). "Что деятельность Я и Не-я суть одно и то же - значит, что Я может *не* полагать в себе чего-либо только чрез то, что оно полагает это нечто в Не-я. Полагать же вообще Я должно с необходимостью, поскольку оно есть некоторое Я, но только не непременно *в-себе.* Страдательное состояние Я и страдательное состояние Не-я суть одно и то же. Что Я *не* полагает чего-либо в себе значит, что это нечто полагается в Не-я. Деятельность и страдание Я суть одно и то же, ибо поскольку оно чего-либо *не* полагает в себе, оно полагает его в Не-я. Деятельность и страдание Не-я суть одно и то же. Поскольку Не-я должно воздействовать на Я, должно уничтожить в нем нечто, постольку в нем полагается силою Я нечто равное. - Следовательно, вопрос о том, каково основание страдания в Я, вообще нельзя разрешить, менее же всего его можно разрешить, предположив некоторую деятельность Не-я, как вещи в себе; ибо в Я нет никакого чистого страдания" (154; 177). Вопрос этот нельзя разрешить в теоретическом наукоучении, а только в практическом. Свою систему "критического идеализма" Фихте противопоставляет "догматическому идеализму" и реализму, ибо "и деятельность Я сама по себе не является основанием реальности Не-я самого по себе, не является основанием страдания в Я" (154; 178).

Итак, возникает противупоставление субъекта и объекта, *я* и *не-я,* причем в *я* возникает представление о реальности *не-я:* хотя *не-я* на самом деле не есть реальное основание полагаемого в я страдания, иначе оно было бы вещью в себе, но оно должно быть необходимо представляемо таковым. Эта "удивительная способность, без которой ничего нельзя объяснить в человеческом духе", есть productive Einbildungskraft[116]. О ней говорится: "Всяческая реальность - само собою разумеется - *для нас,* - ибо только так оно и может быть в системе трансцендентной философии - порождается только силой воображения... на таком действии силы воображения основывается возможность нашего сознания, нашей жизни, нашего бытия

для нас, т. е. нашего бытия как Я" (202; 227). Этим самогипнозом порождается и самосознание. Таким образом, речь идет о такой деятельности *я,* которая протекает за пределами сознания, до сознания, ибо его обосновывает собою. По справедливой квалификации К. Фишера, речь идет о bewusstlose Production как основе сознания. Невольно спрашивается: как же можно установить эту *до*-сознательную функцию *я,* по какому (гносеологическому) праву говорит о ней сам Фихте? Тот же вопрос, что неизбежно возникает о философии Гегеля, он же возникает и о философии Фихте: *как возможно фихтеанство* как абсолютная философия? как может я-субъект подняться над своей роковой приуроченностью к *не-я* и познать всякий акт в *не-я* как *я,* посмотреть на себя со стороны, взглянуть на мир глазами творца еще *до* его создания? Ответа нет. Сам Фихте вспоминает о Маймоне, называвшем это *обманом* чрез посредство силы воображения. И в защиту от иллюзионизма Фихте умеет выставить лишь указание, что "каждому обману должна противополагаться истина, каждое заблуждение должно быть устранимо". Здесь *же* его быть не может, "раз только мы не должны отвлекаться от Я, что противоречило бы самому себе, так как отвлекающее не в состоянии отвлекаться от самого себя; следовательно, способность воображения не обманывает, а дает истину и притом единственную возможную истину. Предполагать, что она обманывает, значило бы обосновывать скептицизм, который учит сомнению в собственном бытии" (202-203; 227).

Но ссылка на закономерность иллюзионизма или его неизбежность есть психологический, но не философский аргумент. И с того времени, как открыта в *я* сила воображения, порождающая иллюзию реальности, является неизбежным скептицизм или же берклианство.

Сам Фихте делает такое замечание: "Для Божества, т. е. для такого сознания, в котором благодаря простой положенности Я было бы положено все (но только для нас понятие такого сознания немыслимо), наше наукоучение было бы лишено всякого содержания, так как в таком сознании не совершалось бы никакого полагания, кроме полагания Я; формальной же правильностью оно обладало бы также и для Бога (sic!), ибо форма его есть форма самого чистого разума" (231; 253).

Я представляющее, теоретическое, есть *интеллигенция* и "постольку совсем не является одним и тем же с абсолютным, просто чрез себя самого полагаемым Я". "Мы совершенно не в состоянии были бы мыслить для себя возможность представления иначе, как предполагая, что устремляющаяся в неопределенное и бесконечная деятельность Я подвергается толчку. Согласно этому. Я, как *интеллигенция вообще,* является *зависящим* от некоторого неопределенного *не-я;* и только благодаря такому *не-я* и чрез его посредство становится оно интеллигенцией. Но Я должно полагаться со стороны всех своих определений только, и только самим же собою, и, стало быть, должно быть совершенно независимо от какого бы то ни было возможного *не-я.* Следовательно, абсолютное Я и интеллигентное Я не суть одно и то *же,* но противополагаются друг другу, что противоречит абсолютному тожеству Я" (226-227; 249).

В Я возникает противоречие между Я как абсолютным, неограниченным и Я как интеллигенцией, связанной с объектом. Разрешается *же* оно в *практическом* наукоучении тем, что в *я* одновременно (и в разных отношениях, а потому и непротиворечиво) сочетаются и Я абсолютное, неограниченное, и интеллигентное тем, что, преодолевая *не-я,* границу Я, в то же время устремляется далее этой границы, и это бесконечное стремление, Я идеальное, долженствование, выражает бесконечную природу Я, а рефлексия на самую эту границу или объект порождает Я теоретическое, или интеллигентное. "С одной стороны. Абсолютное Я должно быть причиною Не-я, поскольку это последнее является последним основанием всякого представления" (228; 250). "Поскольку Я абсолютно, *оно бесконечно и неограниченно.* Все, что существует, полагается им; и чего оно не полагает, того нет вовсе. А все то, что оно полагает, оно полагает как Я; и оно полагает самое Я как все то, что оно полагает. *Следовательно, в этом отношении Я объемлет в себе всяческую,* т. е.

бесконечную, безграничную реальность" (232; 255).

"Чистая к себе самой возвращающаяся деятельность Я является *в отношении к некоторому возможному объекту* некоторого рода *стремлением,* а именно *бесконечным стремлением.* Это бесконечное стремление является до бесконечности *условием возможности всякого объекта:* без стремления нет объекта" (239; 261). Я, безусловно себя полагающее, не находит в себе никакого различия, оно может быть внесено лишь чрез некое Не-я, однако возможность этого "чужеродного влияния" должна быть обоснована в нем самом, ибо "если бы оно было обретено за пределами Не-я, оно оказалось бы ничем" (251; 272). "Я полагает себя безусловно и чрез то является в себе самом совершенным и закрытым для всякого внешнего воздействия. Но оно должно также с необходимостью, раз оно только долженствует быть некоторым Я, полагать себя, как положенное чрез себя само; и чрез это новое полагание, относящееся к некоторому первоначальному полаганию, оно открывается, так сказать, воздействию извне; чрез одно это повторение полагания оно полагает возможность того, чтобы в нем было также и нечто такое, что полагалось бы не чрез него самого. И то, и другое полагание составляет условие воздействия Не-я; без полагания первого рода не было бы никакой деятельности Я, которая могла бы быть ограничена; без полагания второго рода эта деятельность не была бы ограничена для Я. Я не могло бы полагать себя как ограниченное. Таким образом. Я, как Я, находится в первоначальном взаимодействии с самим собою, и только благодаря этому становится возможным влияние на него извне. Таким образом, мы находим, наконец, также и искомую точку объединения между абсолютной, практической, и интеллигентной сущностями Я. *Я требует от себя, чтобы оно охватывало всю реальность, заполняло бесконечность.* В силу этого требования с необходимостью полагается идея просто изложенного, бесконечного Я; это и есть то *абсолютное* Я, о котором мы говорили. Только здесь вполне ясным становится смысл положения: *Я полагает себя само безусловно.* Тут и речи нет о данном в действительном сознании Я; ибо такое Я никогда не является безусловно положенным, но его состояние постоянно обосновывается собою либо непосредственно, либо посредственно чем-либо вне Я находящимся; тут речь идет об *идее Я,* которая должна с необходимостью лежать в основе его практического бесконечного требования, но которая для нашего сознания является недостижимой и потому никогда не может непосредственно в нем присутствовать" (но зато может входить в него посредственно в философской рефлексии) (255-256; 277). "Я должно с необходимостью рефлектировать над собой относительно того, действительно ли оно охватывает в себе всю реальность. Оно полагает в основу своей рефлексии только что упомянутую идею и, таким образом, устремляется с нею в бесконечность, и постольку оно *практично:* в этом акте оно не абсолютно, так как благодаря тенденции и рефлексии оно как раз выходит за свои пределы; а равным образом и не теоретично, так как в основании его рефлексии лежит не что иное, как такая из самого Я происходящая идея, причем тут совершенно отвлекаются от возможного толчка и, стало быть, нет в наличности никакой действительной рефлексии. Благодаря этому возникает ряд того, что *долженствует* быть и что дается чрез одно только Я, стало быть, ряд *идеального.* Если рефлексия обращается на этот толчок и Я рассматривает поэтому свое выхождение за свои пределы как ограниченное, то в силу этого возникает другой ряд, - ряд *действительного,* который определяется сверх Я как такового и еще чем-то другим. И постольку Я является *теоретическим,* или же интеллигенцией" (256; 277).

Фихте полагает различие между *абсолютным бытием,* принадлежащим Я, и *действительным существованием,* возникающим лишь в процессе Не-я (257; 278. Ср. интересное примечание о стоицизме, ib.).

"Принцип жизни и сознания, основание его возможности, хотя и содержится, конечно, в Я, но отсюда еще не возникает никакой действительной жизни, никакой эмпирической жизни во

времени; никакой *же* иной принцип для нас совершенно немыслим. Если только действительная жизнь должна быть возможна, для этого нужен еще некоторый особый толчок на Я со стороны Не-я.

Последним основанием всякой действительности для Я является некоторое первоначальное взаимодействие между Я и некоторым нечто вне его, о котором ничего больше нельзя сказать, как только то, что оно должно быть совершенно противоположно Я. В этом взаимодействии в Я ничего не вкладывается, не привносится ничего чуждого, все, что бы только ни развивалось в нем до бесконечности, развивается исключительно из него самого согласно его собственным законам; упомянутым противоположным Я только приводится в движение только для того, чтобы действовать, и без такого перводвигателя вне его оно никогда не стало бы действовать; и так как его существование состоит единственно лишь в действовании, то без него оно никогда и не существовало бы. Упомянутому же двигателю соответственно этому не присуще ничего, кроме того, что он является двигателем, некоторой противоположной силой, которую, как таковую, можно только почувствовать. Таким образом, Я является зависимым со стороны своего существования; но оно совершенно независимо, что касается до определений его существования (курсив мой). В силу его абсолютного бытия в нем наличен некоторый до бесконечности значимый закон этих определений; и точно так же в нем имеется некоторая посредствующая способность, чтобы определять свое эмпирическое существование согласно такому закону. Точка, в которой мы обретаем себя самих, когда впервые овладеваем такою посредствующей способностью свободы, зависит не от нас; зато тот ряд, который будет описываться нами из этого пункта до скончания веков, будучи мысленно взят во всем его целом, зависит всецело от нас. Наукоучение является, таким образом, *реалистичным.* Оно показывает, что сознание конечных существ совершенно не допускает объяснения, если не допустить некоторой от них независимо существующей, им совершенно противоположной силы, от которой они сами зависят со стороны своего эмпирического существования. Но оно и не утверждает ничего, кроме такой противоположной силы, которая только чувствуется, но не познается конечным существом. *Оно берется вывести из определяющей способности Я все возможные определения этой силы или этого Не-я, какие могут до бесконечности проходить чрез наше сознание* (курсив мой; 258-259; 279-280).

"Все является со стороны своей *идеальности* зависящим от Я; со стороны *же реальности* само Я является зависящим, но для Я нет ничего реального, что не было бы вместе и идеальным" (259). Наукоучение поэтому определяется как критический идеализм, или реал-идеализм, или идеал-реализм (260; 281).

"В нас самих находится нечто, что оказывается возможно объяснить исчерпывающим образом только чрез нечто *вне нас.* Мы знаем, что именно мы мыслим это нечто, мыслим его согласно законам нашего духа, что мы, стало быть, никогда не можем выйти из самих себя, никогда не можем заговорить о существовании какого-нибудь объекта без субъекта" (265; 286).

Наукоучение страдает неясностью именно в самом центральном понятии Я (как это с полной ясностью показано Ильиным в цитированном этюде). Фихтевский субъект, или Я, есть, во-первых, сущее, которому принадлежит всякая реальность, как абсолютной действенности, хотя не принадлежит сознание (странное сближение между Ich-Philosoph'ом Фихте и философом бессознательного духа Гартманом - Древсом!); во-вторых, он есть лишь абсолютное стремление, идея, долженствование, дурная бесконечность практического Я, и, в-третьих, он есть интеллигенция, возникающая в абсолютном я чрез посредство не-я и объясняющая эмпирический субъект, который есть настоящий герой "Наукоучения". Соотношение этих субъектов родит целый ряд неясностей и проблем, но их мы оставляем в стороне, ибо нас здесь интересует не столько имманентное самораскрытие и самокритика фихтеанства, сколько

основной его мотив и его религиозно-философский смысл. (Его человекобожескую природу вскрыл до известной степени Ильин, который обратил внимание на антропологическую сторону вопроса, но это здесь не самое важное.)

II. К критике учения Фихте

1. Ich-Philosophie

Ранняя система Фихте ("Наукоучение", 1794 г.) представляет собой единственную в истории философии попытку радикальной Ich-Philosophie и есть в этом смысле философский эксперимент первостепенной важности и значения. Его объем и задачи сближаются более всего со спинозизмом, с которым он находится в полярной противоположности: спинозовская философия абсолютного объекта, - substantia sive Deus, и фихтевская философия абсолютного субъекта, - substantia sive ego, абсолютно противоположны, а вместе и тожественны, как решительное проведение начал тожества или монизма, устранение либо субъекта ради объекта, либо наоборот, объекта ради субъекта, как учение чистой безыпостасности или же чистой ипостасности, чистой объектности или же чистой безобъектности.

Глубина, сила и положительное значение фихтеанства в том, что в нем единственно выдвинута на первое место проблема ипостасности, сделана попытка понять все бытие и весь мир чрез это начало, при его свете. При этом, хотя "Наукоучение" испорчено перегрузкой дедукций (ср. вначале дедукция *я),* тем не менее здесь с полной ясностью и силой показана *абсолютная* природа Я-я, которая выражается в самополагании его как сущего, причем исходным пунктом полагается не наивное созерцание, но действенный акт - Thathandlung самоположения, в котором оно возникает одновременно и идеально, и реально. Таковое Я-я безвременно, безусловно возвышается над всеми определениями, оно содержит в себе печать божественной тетраграммы *Сый,* Ягве, Абсолютной Ипостасности, как Бог открылся в Ветхом Завете. Учение Фихте есть теология ветхозаветного "Сый" - Иегова. Философское открытие Фихте, которое, впрочем, по крайней мере, уже с Ветхого Завета утверждено было в религии, состоит в том, что мысль неизбежно начинает с *я* и не только не может его никаким образом отмыслить, но неизбежно мыслит *все в свете я,* всегда и всюду его ко всему примышляя. И в этом смысле все есть в *я* и для *я,* должно быть выражено в терминах *я,* понято в его освещении. И постольку мысль Фихте о неизбежной соотносительности *я* и*не-я,* соотнесенности объекта и субъекта в *я,* или, до известной степени и в известном смысле, *ячества* мира, безусловно справедлива.

В самом деле, если отвергнуть это ячество, то как можно постигнуть его субъектность? Остается, погасив *я,* погрузить бытие в бессознательное с мигающими огоньками спинозических модусов.

Ипостась есть перводанность, *из* которой неизбежно приходится исходить и к которой нужно приходить; она есть и центр, и любая точка периферии, потому что всюду проникает (принципиально) сознание, и, следовательно, все становится ее определениями, излучениями *я,* а вместе с тем и все в него вливается.

А при этом Фихте подмечено совершенно верно, что *я,* для того чтобы в нем вспыхнуло сознание, чтобы оно возникло к бытию, или, как выражается Фихте, стало *нечто,* или получило действительное существование, нуждается в *не-я,* в "толчке", в объекте созерцания для теоретического *я,* "интеллигенции", или границе для преодоления стремящегося *я* практического. То, что Фихте столь настойчиво противополагает свою философию, как трансцендентальную, учению о трансцендентной вещи в себе, не есть только инфекция кантианства, но и та совершенно правильная мысль, что *я* и *мир,* подлежащее и

сказуемое, между собою внутренне связаны, тожественны в своем развитии и соотносительны в своем определении и выразимости.

2. Не-я и природа

Ипостасность есть первичный и неустранимый образ всякого бытия, подлежащее всякого сказуемого, вообще *подлежащее* как таковое. Но оно не существует, немыслимо без сказуемого, в котором оно открывается. И это сказуемое есть *природа* духа и природа мира. Я, единственная ноуменальность, раскрывается в феноменальности, - не в дурном, кантовском смысле (по которому феномен есть иллюзия или условность), но в подлинном смысле самораскрытия и самообнаружения. Если ипостась называть субстанцией, то это будет - по Фихте - порождаемая ею акциденция; если, наоборот, субстанцией будет неисчерпаемая глубь бытия, то *я* является по отношению к ней лишь феноменальным, или модусом в учении Спинозы. На самом деле ни то, ни другое, или же *и* то, *и* другое: *субстанция есть ипостасная природа,* - в нераздельном и неслиянном, первообразном и поэтому *никакой дедукции,*никакому объяснению не подлежащем сущностном отношении. Его надо возможно точно осознать и констатировать. И тогда отпадают сами собою, за ненужностью и невозможностью, проблемы о выведении Я *из* Не-я, или природы, или же природы *из Я,* чем и занимается вся философия ложного монизма и мнимого тожества. Но обычный путь этой философии идет из Не-я в Я, и *только у Фихте* это путь обратный: из Я в не-Я. Этот путь на самом деле непроходим, и потому вызывает необходимость обходов, но он поучителен как эксперимент.

Я нуждается в Не-я, по Фихте, не как в своей природе, возможности своей жизни, самопознания, самоосуществления, но прежде всего как в *зеркале,* от которого можно отразиться, "рефлектироваться", себя увидеть и познать, потому что иначе, как мы уже знаем, абсолютное, самодовлеющее Я оказывается за порогом действительного существования или бытия. Абсолютное Я не существует, не есть, ибо есть только относительное *я,* отнесенное к *не-я,*но, однако, оно есть лишь лик Я абсолютного. Каким образом произошла эта катастрофа возникновения *я* и *не-я,* которую сам Фихте определяет как "опущение до более низкого понятия", "понятия делимости", или как "нисхождение" Я?

Ведь Я ничто не может ни противостоять, ни его ограничивать, ему, и только ему, принадлежит всякая реальность (ср. выше). Как же возникнет в недрах сверхбытийного, сущего, абсолютного Я существующее Я, сопряженное с не-я? Как сущее породит существующее, сверхбытийное породит бытие? Дедуцировать этот катастрофический акт, в котором причинный, логический ряд разрывается, и на место непрерывности вступает прерывность, как будто бы невозможно, но Фихте дедуцирует, вынужден дедуцировать, вследствие своей Ich-Philosophie. Потому и природа - духа и мира - получает у него лишь самое скудное определение: *не-я.* Нужно сразу сказать, что это "не-я" двусмысленно и многосмысленно, притом вдвойне: не только двусмысленно и многосмысленно вследствие многозначности *не,* но и вследствие специфического характера этого сочетания: *не-я.* Но этой многосмысленности сам Фихте не замечает и ни одним словом не оговаривает, причем, однако, "не-я", как и *я,* играет разными оттенками смысла. - Что может значить *не-я?* Во-первых, если Я есть все и вне Я нет ничего, "тьма кромешняя", то первое значение *не-Я* есть абсолютная метафизическая *пустота.* И спрашивается: может ли Я так погасить себя, чтобы получилось Не-я в точном смысле - ά-privativum? Таковым погашением можно мыслить только абсолютную смерть, но смерть, как и время, является трансцендентной для Я. Я *вне* и *выше* времени, а потому не знает смерти, впрочем, как и жизни. Абсолютное Я есть само Божество. Явно, что применить ά-privativum к Абсолютному есть нелепость и бессмыслица. Сам Фихте этой возможности не исследует, хотя он и должен был бы именно с нее начать: возможно ли ограничить или отвергнуть Абсолютное, или, если Я есть Абсолютное, то возможно ли,

мыслимо ли, дедуцируемо ли *не-я?* На религиозном языке это значит: если есть Бог, то Бог есть все, а потому возможно ли, мыслимо ли понятие *не-Бог?* В известном смысле *не-Бог* есть ничто - ουκ όν - "тьма кромешняя", или то, что *абсолютно не-есть.* Тогда бытие, хотя бы и в сочетании "не-бытие" (каковое все же есть лишь вид или образ), будет уже примышление к немыслимому в голом виде *не,* как к совершенно бессодержательной иначе мысли, к*подобию* мысли. В лучшем смысле это будет "бесконечное суждение" в логике: не-стол, не-слон, не-яблоко и т. д., бесконечный ряд *не,* никогда не смыкающийся, отрицательная *тень* бытия, которую мысль пытается оторвать и сделать самостоятельной, как тень в андерсеновской сказке. В другом, положительном смысле *не-Бог* значит *мир,* но тогда *не* получает уже другое значение, не ἀ-privativum, а μη: т. е. *еще не* Бог, или становящийся Богом мир, т. е. в каком-то смысле Бог, который и будет некогда всяческая во всех. Понять *не-я* в смысле безусловного отрицания и *устранения* Я вообще невозможно; ибо в этом безусловно прав Фихте: Я, как ипостась, *абсолютно,* оно есть все (хотя и совсем в другом, более точном и верном смысле, чем у Фихте), а *не-Я* совершенно трансцендентно для мысли, для сознания, - можно сказать, что *не-Я* в этом смысле и немыслимо, и не существует: есть только Я, а *не-Я*нет. (Парменид был поэтому прав в отношении не к бытию-быванию, но к Я как подлежащему: нет сказуемого, нет мысли без подлежащего, и помыслить *не-я* - значит попытаться реально обойтись без подлежащего, т. е. без самого себя, что невозможно.) Итак, допущение *не-я,* введение *не-я* в качестве категории мысли в *этом* смысле есть либо нелепица, либо замаскированное отпадение от принципа Ich-Philosophie, которое и должно быть вскрыто и показано. Повторяю, с этой возможностью понимания НЕ-Я Фихте не считается, хотя и должен был отсчитаться с нею в первую же очередь.

Второе значение *не-я:* ουκ εγω[117] может иметь чисто логическое значение *противопоставления* одного содержания мысли другому, негативное суждение, которое имеет лишь тогда положительный смысл, когда находится в отношении к позитивному и отрицательно только по форме. Отрицательное суждение в этом смысле неразрывно с положительным и его имеет в основе, оно существует лишь в ткани мысли, в ее диалектике (как "антитезис"). Но Я не допускает с собой никакой диалектики и никакого отрицания и умаления: оно строптиво, неумолимо и неумалимо. И это понятно, потому что Я никогда не бывает сказуемым, а только подлежащим, отношение же, в том числе и отрицание, существует только в сказуемом. Фихте выдумал тожесловие: Я есть Я, или Я равно Я, и тем превратил *я* из подлежащего в сказуемое, вернее подставил зеркало и тем только удвоил образ.

В этом смысле *не-я* есть также невозможная, бессодержательная мысль, и это становится ясно, если мы в качестве *подлежащего* вместо *я* и наравне с ним поставим *не-я:* не-я говорит, не-я мыслит и под.

Остается *третье* и практически самое важное значение *не-я* в смысле μη. Μη означает прямое и положительное отношение, это не отрицание, но положение. Не-я есть лишь модус Я, есть Я, его мэон. Это может быть становящееся я, возникающее в природе и из природы, и тогда мы имеем разные виды натурализма и эволюционизма, от материалистов до Шеллинга; может быть "инобытие духа", его обморок, как у Гегеля. Неясность и известная плутоватость мысли Фихте заключается в том, что он берет *не-я* преимущественно в этом значении, с тем чтобы под флагом μη втащить в Ich-Philosophie всяческую контрабанду, т. е. природу, но обосновывает, "дедуцирует" *не-я* путем простой рефлексии из *я. Не-я* оказывается у него, с одной стороны, бессознательным творчеством *я,* актом, о котором *я* не помнит, а только может о нем умозаключать, постигая, что все вещи вне *я* на самом деле есть его собственное порождение, есть в *я;* таким образом в *я* открывается нижний этаж с неисчерпаемым богатством, которое реализует "удивительная способность" productive Einbildungskraft. Но, с другой стороны, *не-я* полагается в *я* как граница, как толчок, как необходимое зеркало для

него. Фихте договаривается, наконец, до *я в себе,* которое суть в то *же* время вещи вне нас. Здесь к услугам универсальное "полагание": *я* сначала "полагает" само себя, это оно может, потому что существо *я* состоит в самосознании или самополагании, и, как справедливо указывает Фихте, верно толкуя мысль Декарта, в *я* полагание и бытие тожественны.

Но область полагания ограничивается этой самоутверждающейся яйностью, а Фихте далее заставляет *я* "полагать" и *не-я,* между тем как в подлинном *не-я,* т. е. своей природе, сказуемом, *я* не "полагает", а *есть,* живет, открывается для себя, а не полагается собою. Вследствие этого "полагания" *не-я* в *я* у Фихте явилась одна черта, безобразящая всю его систему, образующая в ней неизбежную брешь, а в то же время составляющая ее неустранимую принадлежность: это применение *количественного* определения в отношении между *я* и *не-я.* Противоположив *я* и *не-я,* Фихте нужно было и соположить их, соединить. Вследствие скудости основоначал системы, т. е. одного я, ему пришлось *не-я* истолковать не как *природу для я,* но как *минус* в *я* или же *не-я,* причем абсолютной величиной осталось только Я. Я не есть еще личность. Личное начало в полноте своей есть *я,*осуществляющееся в природе, голое *я* еще не есть лицо: личность выражается в подлежащем и сказуемом и их бытии друг для друга. Не так у Фихте: у него Я - и лицо, и абсолют, и мир, и все поэтому выражается в мерах *я,* в его количествах. Как можно осуществить Ich-Philosoph'у эту дикую идею количественности в *я*? И тем не менее пришлось прибегнуть, в угоду педантическому неистовству упрямой системы, именно к этому, и *не-я* оказалось*количеством я.* Но для того, чтобы можно было отмеривать эти количества, нужна была площадь, которою и явилось Я абсолютное, а в нем, как в большом круге, отложились два взаимно изменяющихся малых круга, *я* и *не-я.* Но что же представляет собою это большое Я? Абсолютное Я, которое, однако, присутствует в каждом новом *я,* или Божество, как это не раз и заявляет Фихте? Но сколько же таких абсолютов? Но сколько же таких богов, и как сочетать единство и множественность их? (Ср. у Ильина, цит. соч.) Во всяком случае, следует установить тот факт, что это новое *я,* которое собственно и есть единственное, реальное, нам ведомое *я,* не имеет ничего общего с Я абсолютным, в котором возникает как *я,* так и *не-я.* Здесь полный трансценс, логический скачок или чудо, недопустимое во всевидящей абсолютной "системе". Философия Фихте обманывает, не исполняя своих обещаний: начавши с *я,* она уводит за его пределы, потому что примышляет Я, которое не есть *я,* бессознательное, сверхсознательное Абсолютное, о котором он, Фихте, будучи лишь малым *я* и его только зная, рассказывает, постулирует и проч. без всякого на то права (гносеологического). По-немецки всякое я пишется с большой буквы, и тем прикрывается двусмысленность, в силу которой одно единственное, абсолютное Я подменяется эмпирическим *я.* В самом центре системы Фихте имеется hiatus, и в действительности она перестает быть Ich-Philosophie. Основной замысел терпит крушение, а все дальнейшие элокубрации *я* и *не-я* становятся неинтересной канителью.

Наконец, *третье* значение *Не-я,* на котором вообще совсем не останавливается Фихте - в чем и состоит главная дефектность его системы, - есть вовсе не *не-я,* которое полагается в *я,* но *я* чужое, *ты.* Фихтевское Я, как монада у Лейбница, не имеет окон, оно замкнуто и непроницаемо. Правда, Фихте патетически говорит о достоинстве каждой человеческой особи как такой, которая может сказать о себе; *Я есмь,* но эта декламация речи "о достоинстве человека" (404; 416) лишена всякой почвы в философствовании Фихте и нигде в "Наукоучении" эта мысль не получила серьезного обсуждения. Более того, оно и не имеет средств для постижения *ты.* Ибо абсолютное Я, составляющее и единственный источник реальности, Я как субстанция в *единственном* числе, дает место лишь полаганию *не-я* и полаганию *я,* но невозможно и противоречиво полагание *мы,* т. е. чужого *я,* которое есть, вместе с тем, собственное *не-я.* На проблеме *ты* в самом деле и терпит крушение Ich-Philosophie. С одной стороны, многоипостасность Я необходима для практической философии Фихте, особенно для философии права, но для нее не дано никакого места в "Наукоучении". Своеобразие ТЫ как *я и*

не-я вынуждает иной выход из *я,* нежели только его положение в *не-я,* ибо *ты* столь же *полагается* в чужом *я,* сколько его же и *полагает.* Оно не вмещается в бесприродную Ich-Philosophie, для которой мир есть только *не-я* или Schranke, материал для упражнений *я* в его устремлении в бесконечность, - "практическое *я*".

В этом частном случае сказывается общая недостаточность Ich-Philosophie, которая имеет, помимо *я,* только одно, притом чисто отрицательное определение: *не-я;* в этом определении, как говорится, все кошки серы, и прежде всего нет различия между *природой* как всеобщим сказуемым, и *я* чужим, т. е. *ты.* И то и другое одинаково имеет значение Schranke или Anstoss в отношении к *я,* пробуждение в нем яйности, выведение из обморока. Из *я*выводятся категории, дедуцируется "ощущение" и "толчок", вообще всякие возможности *не-я,* но, разумеется, никакой *конкретности,* имеющей дыхание жизни. Из *не-я* нельзя вывести ничтожного клопа или сухой травки. Более того. Хотя Фихте мимоходом и неоднократно упоминает о Божестве, характеризуя его как абсолютное Я без всякого *не-я* (а потому и не нуждающегося в наукоучении, существующем лишь для относительного *я*), это упоминание всюду имеет характер лишь логической иллюстрации положений "Наукоучения", не более. На самом же деле совершенно открытым остается вопрос: каким образом доступно Божество и Его самооткровение в Я, не знающем, помимо себя, ничего, кроме себя же в *не-я?* Ведь и Божество, если бы оно было доступно, есть здесь тоже только *не-я* (или, по раннему учению эпохи "Atheismusstreit"[118], моральная гарантия, нравственный миропорядок, но даже и этого нет в "Наукоучении"). Вообще фихтевское *я* поневоле оказывается штирнеровским der Einzige, а *не-я - sein* Eigentum, существует только в единственном числе и не знает местоимения ни второго, ни третьего лица: ни*ты,* ни *он,* ни *мы,* ни *вы* не вместимы в его негибкое и упрямое самоутверждение. Это психологически маскируется тем, что Фихте говорит о человеческой природе, и кажется, что он мыслит антропологически. Однако эта ничем не обоснованная, а потому и совершенно чуждая системе аранжировка есть только прихоть, а сущность системы выражается в люциферически-замкнутом, атеистическом, акосмическом, бесчеловечном, надменном *я,*которое само себя отражает, само себя от себя гонит (в *теоретическом* я), само собою гонимо (в *практическом* я). Наукоучение отнюдь не есть антропология, за каковую оно дает повод себя принять отдельными выражениями, и не теория познания только, это есть зараз и богословие и онтология: граница между Я как абсолютным субъектом, своею действенностью создающим всякую реальность, из себя ткущим мир, как марево *не-я,* создающим его из ничего, и, с другой стороны, человеческим, индивидуальным *я* совершенно неуловима, причем всякое человеческое *я* пишет себя, как абсолютное, с прописной буквы, согласно правилу родного Фихте языка. Выражаясь теологически, грань между образом и Первообразом, созданием и Творцом до такой степени здесь изглаживается, что человек становится в своем сознании равен Богу, - чисто люциферическое самосознание. Поэтому же характерно истолковывается и разница между образом и подобием Божиим (сам Фихте не затрагивает этот вопрос прямо, но по существу говорит и о нем): это есть отношение между Я абсолютным и *я,* сопряженным с *не-я:*эмпирическое *я* гонится и гонимо призраком абсолютного Я, как змея, ловящая себя за хвост и не знающая вечного покоя. Это неугомонное стремление *я* за *я* к Я, - практическое *я,* как вечная задача, как идея, как долженствование. Итак, рассматриваемая с разных сторон, система Фихте есть *самообожение,* постольку и *человекобожие,* которое колеблется между Фейербахом и Штирнером, т. е. универсальным человекобожием рода у первого или индивидуальным у последнего. Фихте заколотил все окна и не оставил никакого выхода из Я. И как же можно было говорить о человечестве без природы, этому человечеству свойственной? и как можно говорить о Божестве, когда прегражден всякий путь к небу? Само собою разумеется, что Фихте даже не вспоминает о христианском откровении и догмате троичности. Для христианского учения о св. Троице, соединяющей тройство ипостасей и единство природы, совершенно нет места в доктрине Фихте, где нет вовсе природы, а есть только *не-я,* и где нет

места тройству ипостасей, ибо есть только *я.*

Учение Фихте есть философское отрицание триипостасности, и постольку его можно определить как унитаризм, моноипостасность, идеалистический ислам: "Нет Бога, кроме Бога-Я, и Фихте пророк его". В "Наукоучении" настолько нет ни человека, ни природы, что здесь, конечно, не может возникнуть и речи о проблеме человеческой истории и об искуплении человеческого рода, о боговоплощении или боговочеловечении (что же, в самом деле, за бессмыслица была бы говорить о воплощении *я* в *не-я?).* Если искать теологического диагноза лжеучения Фихте, то в его унитаризме можно видеть вариант савеллианства в том смысле, что он знает только *первую* ипостась в качестве абсолютного Я, а в качестве ее "положений" или самоопределений установляет *не-я,* как зеркало, а до известной степени и самооткровение *Я,* а, далее, соотношение между *я* теоретическим и *я* практическим, как постоянное стремление и огонь жизни: все в *я,* чрез *я,* из *я.* Как выше указано, это есть теология *Сый,* философский ягвизм (и потому является сплошным недоразумением тощее "Иоанново христианство" у Фихте). Беспрородность и бесчеловечность фихтевского богословия при этом соединяются с люциферическим человекобожием, в котором обожается *субъект,* подлежащее, *я,* в отличие от фейербахианского, обожающего *сказуемое,* человеческую природу: последнее все-таки благочестивее первого. В общем итоге раннее наукоучение Фихте есть хотя в известном смысле и сумасшедшая, но радикальная попытка вложить в *я* всю субстанциальность и выявить *я* до последних возможных пределов. В этом выявлении *я* и заключается главное значение фихтевского эксперимента "погулять на голове" и посмотреть на мир в этом положении. В выявлении *я* заключается и *правда* фихтевской системы как философии чистой, хотя, к сожалению, и отвлеченной ипостасности. Фихте нельзя миновать, его не может забыть философия, ибо им внесено в ее историю действительно нечто новое. Гегельянство есть также учение моноипостасности. Однако оно как система в целом есть сплошное заблуждение, потому что в нем вторая ипостась принята за первую, извращен *порядок* ипостасей; напротив, фихтеанство может быть удержано, но в соединении... с своим отрицанием - натурализмом, в виде ли спинозизма или другой какой-либо форме. *Фихте плюс Спиноза* - таково задание. Мысль о том, что вся природа есть в известном смысле *не-я,* существует или полагается в *я,* есть столь же правильная мысль, как и та, что *я* существует *в природе.* Разумеется, Фихте не мог выдержать до конца в своем "трансцендентализме", которым так дорожил, и в своем страхе пред "Ding an sich": он постулировал бессознательность самых основных актов *я,* - именно полагания *не-я,* т. е. допустил *трансцендентность* в самом *я,* превратив его в Ding an sich для самого себя; также и абсолютное Я, в котором возникают *я* и *не-я,*оказалось трансцендентно *я* сознательному. Фихте не хотел допустить природы, существующей в себе, - Ding an sich, но вобрал ее в *я.* И получилось искажение: Я, действительный ноумен, Ding an sich, которое одновременно и трансцендентно в своем существе, и имманентно в своем самораскрытии, в природе, стало искать свою характеристику в одной ипостасности, вместо того чтобы выразить ее в полноте субстанции, т. е. в бытийной связи со своим сказуемым, - миром.

3. Фихте и Гегель

Напрашиваются на сопоставление и противопоставление оба мыслителя. Для Фихте Ich = Alles, как и Alles = Ich, для Гегеля такую же роль играет чистое мышление, νόησις νοήσεως. Фихте из Я "дедуцирует" и формы мысли, категории, и формы бытия - пространство и время; напротив, у Гегеля само Я дедуцируется из категорий, точнее, составляет лишь преходящий момент диалектики понятия. Таким образом, путь, проходимый от Я к мышлению и обратно, у обоих мыслителей противоположен. Заслуживает внимания, что мышление и формы мысли у Гегеля необходимо сопряжены с *не-я,* ибо без него не возникло бы ни сознание, ни различение в *я,* так что, строго говоря, само *я* созерцается из *не-я.* Вообще гносеологическая особенность,

а вместе и слабость системы Фихте в том именно и заключается, что она не может дать отчета в своем собственном происхождении. Не раз и сам он делает допущение о наблюдателе, который бы описывал происходящее в *я,* сам оставаясь вне его, но именно таково и есть Наукоучение: оно рассказывает про такие тайны духа, при которых человек сам не присутствовал, про бессознательные или досознательные акты в *я,* которые тем не менее не только примышляются или постулируются, но и точно описываются. Автор Наукоучения, т. е. "прагматической истории духа", сам должен быть внешним, трансцендентным наблюдателем, которому ведомы все тайны; иначе говоря, он притязает на всеведение Божие, которому открыта вся тварь.

Поэтому же - но только поэтому - система Фихте притязает быть абсолютной философией, не будучи в то же время философией откровения. Он повествует об Я еще до сотворения мира, т. е. до *не-я.* Мы видели, что сходными же чертами отличается и философия Гегеля, которая тоже мнит себя абсолютной системой и притязает на божественный разум. Система Фихте, исходя из *до*-логического или *мета*-логического Я, тем не менее остается всецело в логике, есть рационалистическая философия; система Гегеля, исходя из совершенной безыпостасности, старается втиснуть в себя ипостасность, сделать идею субъектом, Я. В *этом,* и только в этом, смысле обе абсолютные системы суть виды философии тожества, каковая именно и характеризуется снятием коренного, первоначального различия между ипостасью и сущностью, лицом и природой, подлежащим и сказуемым, и рассматривает их как модусы общей субстанциальной потенции, которая не есть ни то, ни другое, но "полагает" для себя и в себе, по нуждам своим, и то, и другое. И в этом смысле они обе становятся в один непрерывный ряд философских систем нового и древнего времени, которые суть ряд христианских ересей, поскольку они притязали в своем рационализме, в своем монизме все свести к рационально единому связующему началу, свободному от антиномии, которая лежит в основе бытия. Между тем хотя всякая философия и религия включает момент тожества или единства всего во всем, но она остается в то же время двойственна или множественна по исходным элементам: не тожество, но монодуализм, моноплюрализм, триипостасность. И самое основное, исходное понятие *субстанции* берется в философии тожества заведомо неверно, упрощенно, - монистически, и заранее обрекает систему на ложь и насилие над действительностью. Субстанция есть *живое предложение,* в котором имеется и подлежащее, и сказуемое, и связка.

[1] Всемирная история есть всемирный суд (нем.).

[2] Ср. мой "Свет Невечерний", введение.

[3] Основные положения о слове, сюда относящиеся, развиты мною в сочинении "К философии имени" (рукописное).

[4] Первичная ложь (греч.)

[5] Подробнее об этом в названном сочинении об имени.

[6] Ничтожество (лат.).

[7] Τωυτον δ'εστι νοειν, και ουνεκεν εστι νόημα ου γαρ ανευ του οντος εν ω πεφατισμένον εστίν, ευρήσεις τὸ νοειν ουδέν γαρ η εστιν η εσται άλλο παρεκ του εόντος.

[8] Модализм, наиболее известный в учении Савеллия как савеллианство, признавал три божественные лица лишь за разные явления (модусы) одного и того же Бога, в существе своем единоипостасного (во 2-м веке Праксей, в 3-м - Ноэт, Берилл, Савеллий, Павел Самосатский).

[9] Шопенгауэр. Мир как воля и представление, пер. Айхенвальда. Москва, 1900, том I, стр. 3, 5.

[10] Умри и стань (нем.).

[11] Но я в твоем "ничто" надеюсь, кстати,

Достать и всё (*нем*.).

[12] Единственное я (лат.).

[13] Бытие-восприятие (лат.).

[14] Формулы Декарта в "Началах философии" таковы: "Если мы станем отвергать все то, в чем каким бы то ни было образом можем сомневаться, и даже будем считать это ложным, то хотя мы легко предположим, что нет никакого Бога, никакого неба, никаких тел и что у нас самих нет ни рук, ни ног, ни вообще тела, однако же не предположим также и того, что мы сами, думающие об этом, не существуем: ибо нелепо признавать то, что мыслит, в то самое время, когда оно мыслит, не существующим. Вследствие этого познание; я мыслю, следовательно, я существую - есть первое и вернейшее из всех познаний, встречающихся каждому, кто философствует по порядку. И это лучший путь для познания природы души и ее различия от тела, ибо, исследуя, что же такое мы, представляющие ложным все, что от нас отлично, мы увидим совершенно ясно, что к нашей природе не принадлежит ни протяжение, ни форма, ни перемещение, ничто подобное, но одно мышление, которое вследствие того и познается первее и вернее всяких вещественных предметов, ибо мы его уже знаем, а во всем остальном не сомневаемся".

[15] Декарт определенно говорит, что cogito ergo sum - не силлогизм. Эти места находятся в Respons. ad II object.; De methodo IV; Ep. 1, 118. Декарт говорит сперва, что мы существа мыслящие и что это prima quaedam notio, quae ex nullo syllogismo concluditur [как бы первоначальное понятие, которое не выводится путем какого-либо силлогизма (лат.)]. Далее он продолжает: neque cum quis dicit "ego cogito, ergo sum sive existo" existentiam ex cogitatione per syllogismum deducit [и точно так же, когда говорят "мыслю, следовательно, есмь или существую", существование не выводится путем силлогизма из мышления (лат.)]. (У Гегеля, Энц. фил. наук, I, § 64).

[16] Философия Я (нем.).

[17] Из этого факта Кант делает совершенно произвольное и неверное заключение, будто бы "не предмет заключает в себе соединение, которое могло бы быть заимствовано из него путем восприятия и таким образом впервые было бы получено рассудком, но, наоборот, сам рассудок производит соединение, он есть не что иное, как способность a priori соединять и подводить многообразие данных представлений под единство апперцепции" (95; 134-135). Для Канта "этот принцип есть высшее основоположение во всем человеческом знании". Это положение связано с субъективно-кубистической гносеологией Канта, но отнюдь не вытекает из признания "трансцендентального единства апперцепции", ибо вполне возможно, что "предметы" (идеи) имеют свое бытие, о коем лишь возвещают чрез рассудок или мысль - познающему я.

[18] ""Я мыслю" выражает акт, которым определяется мое существование. Следовательно, этим самым мое существование уже дано, однако способ, которым я должен определить его, т. е. полагать в себе многообразие, принадлежащее ему, этим еще не дан. Для этого необходимо

наглядное представление самого себя... Тем не менее благодаря этой самодеятельности мышления я называю себя интеллигенцией" (Ib., прим.).

[19] Гегель говорит по поводу рассматриваемого учения Канта: "К глубочайшим и правильнейшим взглядам, находящимся в критике разума, принадлежит тот взгляд, по коему единство, составляющее сущность понятия, познается как первоначально-синтетическое единство апперцепции, как единство "я мыслю" или самосознания" (Гегель. Наука логики. III, 7). Разумеется, Гегель истолковывает учение Канта в своем собственном смысле: "Понимание некоторого предмета действительно состоит в том, что я делает его своим собственным, проникает его и приводит его в свою собственную форму, т. е. в общность, которая есть непосредственно определенность" (8). Ясно, что Канту совершенно чужда эта гегельянская мысль.

[20] Созерцания (нем.).

[21] Блистательная изоляция (англ.).

[22] "...как возможно вообще в мыслящем субъекте внешнее наглядное представление, именно представление пространства (наполнение его, формы и движения), на этот вопрос ни один человек не может дать ответ; этот пробел нашего знания никогда не может быть заполнен, его можно только обозначить, приписывая внешние явления трансцендентальному предмету, который составляет причину этого вида представления, но о котором мы ничего не знаем и никогда не будем иметь никакого понятия" (247; 393).

[23] Ощущения, воздействия (нем.).

[24] Мир как воля и представление, т. I, гл. 2, стр. 5. Ср. т. II, гл. 1, стр. 16-18. "Unser erkennendes Bewusstseyn, als äussere und innere Sinnlichkeit (Receptivität), Verstand und Vernunft auftretend, zerfällt in Subject und Object und enthält nichts ausserdem. Object für ein Subject seyn und unsere Vorstellung seyn ist dasselbe. Alle unsere Vorstellungen sind Objecte des Subjects und alle Objecte des Subjects sind Vorstellungen" (Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde, Cap. III, § 16). [Наше познающее сознание, выступая как внешняя и внутренняя чувственность (восприимчивость), рассудок и разум, распадается на субъект и объект и, кроме них, ничего не содержит. Быть объектом для субъекта и быть нашим представлением - одно и то же. Все наши представления суть объекты субъектов, и все объекты субъектов суть представления (нем.).]

[25] Во вступлении к "Логике" в Филос. энцикл. § 20, стр. 30, встречаем беглое замечание: "В этом отношении можно сказать, что мысль, как деятельная мысль, есть всеобщее, которое само обладает деятельностью и само производит себя, потому что его произведение есть также всеобщее. Мышление, представляемое как субъект, есть существо мыслящее, и простое выражение, обозначающее существование мыслящего субъекта, есть Я". И все. Но эта же тема в третьей части "Науки логики", на вершине спекуляции, где настойчиво и резко очерчиваются все извивы диалектических переходов, получает лишь такое определение: говоря о природе понятия, Гегель продолжает: "Я ограничусь здесь замечанием, которое может послужить к пониманию развитых здесь понятий и объяснить ориентирование в них. Понятие, поскольку оно достигло такого осуществления, которое само свободно, есть не что иное, как Я или чистое самосознание. Правда, я имею понятия, т. е. определенные понятия; но Я есть чистое понятие как таковое, которое, как понятие, достигло существования. Если при этом припомнить те основные определения, которые образуют природу Я, то можно предположить, что мы припоминаем нечто известное, т. е. обычное для представления. Но Я есть, во 1-х, это чистое

относящееся к себе единство, и притом не непосредственно, а поскольку оно отвлечено от всякой определенности и содержания и совпадает с собой, с самим собой в безграничном равенстве. Таким образом, оно есть общность, единство, которое есть единство с собою лишь через то отрицательное отношение, которое является как отвлеченность и потому содержит в себе разрешенною всякую определенность. Во 2-х, Я есть также непосредственно относящаяся к себе самой отрицательность, единичность, абсолютная определенность. Эта абсолютная общность, которая непосредственно есть равным образом абсолютная единичность, и то бытие в себе и для себя, которое есть просто положение и есть это бытие в себе и для себя лишь чрез единство с положением, составляют также природу Я как понятия; в том и другом нельзя ничего понять, если не мыслить указанные оба момента вместе с тем и в их отвлеченности и в их полном единстве" (III, 6-7).

На стр. 211 встречаем еще такое беглое замечание: "Богатейшее есть самое конкретное и самое субъективное, и то, что возвращает себя в наиболее простую глубину, - самое мощное и преобладающее. Высшая обостренная верхушка есть чистая личность, которая чрез абсолютную диалектику, составляющую ее природу, также захватывает внутрь себя и держит в себе все, ибо она делает себя тем, что всего свободнее, простотою, которая есть первая непосредственность и общность" (III, 211). "Абсолютная идея, как разумное понятие, которое в своей реальности совпадает лишь с собою, есть в этой непосредственности в силу своего объективного тожества, с одной стороны, возврат к жизни; но она равным образом берет внутрь себя эту форму своей непосредственности и высшую противоположность. Понятие*есть*не только*душа,*но свободное субъективное понятие, которое есть для себя и потому обладает личностью, практическое, в себе и для себя определенное, объективное понятие, которое, как лицо, есть непроницаемая, неделимая субъективность, но которое равным образом есть не исключающая единичность, а общность и познание для себя, и в своем другом имеет предметом свою собственную объективность. Все прочее есть заблуждение, смутность, стремление, произвол и проходимость; только абсолютная идея есть бытие, непрекращающаяся жизнь, знающая себя истина и вся истина" (III, 197-198).

[26] "Объект чувственной очевидности есть Einzelnes, Dieses, ein Jetzt, ein Hier, dieses Jetzt, dieses Hier [единичное, это, "теперь", "здесь, это "теперь", это "здесь" (*нем.*)], однако это непосредственное "здесь" есть уже schlechthin allgemeines [непосредственно всеобщее (*нем.*)]" (72-76). Высказать предмет значит обобщить его, это приносит "die göttliche Natur der Sprache" [божественная природа языка (*нем.*)] (которая потому и заслуживала бы большего внимания). Можно показать предмет рукою, отдельное есть невыразимое, неразумное; напротив, определение предмета самое первоначальное есть уже allgemeines; поэтому непосредственное, чувственное прямо извергается во тьму кромешнюю из светлого царства логоса, и дальнейший путь отвлеченного панлогизма уже предопределен.

Этот же ход мысли воспроизводится неоднократно в "Логике", в "Энциклопедии" и уже в применении к Я. Здесь читаем: "Если отличительный характер чувственного сознания составляет единичность его предметов и их внешность друг другу, то самые эти определения в свою очередь суть мысли и всеобщие определения... Так как,*речь есть произведение мысли, то нет слова, которое не выражало бы всеобщего.*То, что я подразумеваю, принадлежит исключительно мне; но я не могу его передать, потому что речь выражает одно всеобщее. То, что нельзя ни назвать, ни выразить, т. е. чувства и ощущения не составляют самого важного и истинного; они, напротив, не имеют никакого значения и никакой истины. Когда я произношу слова: единичное, это единичное, здешнее, я выражаю всеобщие понятия, потому что слова: единичное, это и, при обозначении чувственных предметов, здешнее, настоящее относятся не к одной какой-нибудь вещи, а ко всем вообще и к каждой в особенности. Так же точно, когда я говорю: Я, я разумею свое я, которое исключает все другие я; но то я, которое я произношу,

есть всякое я, которое, как мое я, исключает все остальные. Кант употребил неточное выражение, когда он сказал, что Я сопровождает все наши желания, действия и проч. Я есть всеобщее в себе и для себя, между тем как общность всем есть только внешняя форма всеобщего. Все люди имеют между собою то общее со мною, что они суть я, равно как и все мои ощущения, все мои представления имеют то общее между собою, что все они суть мои. Но я, взятое отвлеченно, есть простое соотношение субъекта к себе самому, в котором отвлекаются от всякого представления, всякого ощущения, всякого состояния, всякой особенности характера, таланта, опыта. Такое Я есть всеобщее, в его отвлеченном и свободном существовании. Я есть, следовательно, мышление как субъект и участвует во всех моих представлениях, во всех моих ощущениях и состояниях. Другими словами, мысль проникает всюду и обнимает как категории все эти определения" (§20, стр. 33). В этих суждениях характерная для Гегеля неясность в суждении о слове-мысли, в частности местоимении, причем ипостасность у него панлогистически исчезает в общем понятии я.

В другом месте "Энциклопедии" находим такое определение: "Природа не сознает мирового разума (νους), только человек есть всеобщее и сознает всеобщее. Это происходит уже, когда человек сознает себя как Я. Когда я говорю: я, я разумею себя как отдельное и определенное лицо. Но в самом деле я не высказываю этим ничего мне исключительно принадлежащего. Всякий другой есть также Я, и хотя, произнося это слово, я подразумеваю себя как отдельное лицо, я высказываю, однако же, всеобщее понятие. Я есть чистое бытие для себя, которое отвергло и восприняло в себя всякую частную особенность субъекта, оно есть самосознание в его простоте и чистоте. Мы можем сказать, что Я есть то же самое, что мышление или, правильнее, мыслящий субъект. То, что находится в моем сознании, существует для меня. Я есть пустота (?!), вместилище всего; и в то же время оно есть субъект, для которого все существует и который все сберегает в себе. Каждый человек есть целый мир представлений, и они погребены во мраке его Я. Следовательно, Я есть всеобщее, которое отвлеклось от всего особенного, но тайно вмещает его в себе (Гегелю приходится хитроумно выкручиваться из невместимой для него проблемы), т. е. оно не есть отвлеченная всеобщность, а всеобщность, наполненная всем частным содержанием. Мы привыкли употреблять это слово, не отдавая себе в нем отчета; только философские размышления делают его предметом своего исследования. Я есть чистая мысль (?). Животное не может разуметь себя как Я, так может разуметь себя только человек, потому что он мыслит (конечно не потому, вернее не только потому, но потому что он есть и дух, что для Гегеля равносильно с мышлением, только мышлением). Наше Я наполнено различным внутренним и внешним содержанием и, по различии этого содержания, мы или созерцаем чувственные предметы, или имеем представления, воспоминания и т. п. Но наше Я присутствует во всем этом содержании, или, лучше сказать, наше мышление осуществляется в нем" (§ 24, приб. 1, стр. 42-43). Имеется еще и такое суждение о Я в учении о качестве, в отделе о для-себя-бытии: "В пример для-себя-бытия мы можем привести наше собственное я. Мы знаем, что наше непосредственное существование различается от других существований и состоит в соотношении с ними. Но далее мы знаем, что эта широта нашего непосредственного существования как бы заострена в простую форму для-себя-бытия. Говоря Я, мы высказываем беспредельное и потому отрицательное соотношение с собой. Можно сказать, что человек различается от животного и вообще от природы тем, что знает себя как Я, тогда как создания природы не существуют свободно для себя, а только существуют непосредственно и потому всегда для иного" (§ 96, прибав., стр. 163).

[27] Порою Гегель неожиданно говорит об Я в странных тонах, напоминающих Фихте: "То, что находится в моем сознании, существует для меня. Я есть пустота, вместилище всего; и в то же время оно есть субъект, для которого все существует и который все сберегает в себе. Каждый человек есть целый мир представлений, и они погребены во мраке его Я. Следовательно, Я

есть всеобщее, которое, отвлекаясь от всего особенного, тайно вмещает его в себе" (Энц. I, § 24).

[28] "Суждение вообще неспособно выразить конкретную (а истинное есть конкретное) и спекулятивную мысль. Суждение по своей форме неполно и, следовательно, ложно" (§ 31, прим., стр. 57). "...Старались узнать предмет, например, Бога, приписывая ему сказуемые. Таким образом, размышляли о предмете внешним образом, потому что находили эти определения (сказуемые) готовыми в сознании и извне переносили их на предмет. Но предмет можно узнать в его истине только тогда, когда он сам обнаруживает свои определения, а не получает их внешним образом (?), в форме сказуемых. В последнем случае дух чувствует, что ограниченное число этих сказуемых не может исчерпать предмет. Восточные народы справедливо говорят, что Бог имеет много, бесконечно много имен. Ум не удовлетворяется ни одним из этих конечных определений и неутомимо ищет новых сказуемых. Конечные предметы находят свое определение в конечных сказуемых, и здесь деятельность рассудка на месте... все предметы разума не находят своего истинного определения в таких конечных сказуемых, и недостаток старой метафизики состоял в том, что она искала определять их путем таких сказуемых" (§ 28, пр., стр. 56). Здесь совершенно неверно сказуемость связана с рассудком и противопоставлена разуму, - отношение подлежащего и сказуемого есть их тожественность и вместе нетожественности (ибо Гегель справедливо указывает, что omnis determinatio est negatio [всякое определение есть отрицание (лат.)] и каждое суждение содержит в себе противоречие). Это же повторяется и в "Науке логики" (пер. Н. Г. Дебольского. Пг., 1916, ч. 1, 39): "Предложение в форме суждения не приспособлено к тому, чтобы выражать умозрительные истины; знание этого обстоятельства могло бы устранить много недоразумений касательно умозрительных истин. Суждение есть отношение тожества между подлежащим и сказуемым; в нем отвлекаются как от того, что подлежащее обладает еще многими определениями, кроме заключающихся в сказуемом, так и от того, что сказуемое шире подлежащего. А если содержание умозрительное, то существенным моментом является также нетожественное в подлежащем и сказуемом, что не высказывается, однако, в суждении". Впрочем, Гегель роняет следующий остроумный афоризм: "В смерти душа и тело разлучаются, т. е. уничтожается соотношение между субъектом и сказуемым" (Фил. энц. § 173, прим., стр. 301. Верно и мудро!). В связи с этим стоит и вышеотмеченное непонимание Гегелем природы слова, которым он вообще столь злоупотребляет. То заблуждение о Dies и Hier, которое лежит в основе феноменологии, повторяется и в "Науке логики" (I, 57): "Есть мнение, что словом "это" выражается нечто вполне определенное; но при этом упускается из виду, что язык, как произведение рассудка, высказывает только общее, за исключением лишь (как будто возможны здесь исключения!) названий единичных предметов; но индивидуальное название есть нечто бессмысленное именно в том отношении, что оно не выражает чего-либо общего, и является поэтому просто положенным, произвольным и по тому же основанию, по которому собственные имена могут быть произвольно принимаемы, даваемы и изменяемы" (удивительно легкомысленное суждение о слове у философа панлогизма!).

[29] Природа изображается такими чертами относительно понятия: "Таково бессилие природы, что она не в состоянии сохранить и выразить собою строгость понятия и протекает в таком чуждом понятию многообразии. Природа в разнообразии своих родов и видов и в бесконечном различии своих образований может вызывать в нас удивление, так как в удивлении нет понятия и его предмет есть неразумное. Так как природа есть инобытие понятия, то ей предоставлено впадать в это различие, подобно тому как дух, хотя имеет понятие в образе понятия, впадает также и в представление и вращается в их бесконечном многообразии. Многочисленные природные виды и роды должны считаться за нечто невысшее произвольных причуд духа в его представлениях (строго!). В тех и других, правда, повсюду видны следы и чаяния понятия, но изображающие последнее не в верном отражении, так как они суть

стороны его свободного инобытия; понятие есть абсолютная сила именно потому, что оно может проявлять свои различения свободно в образе самостоятельных различий, внешней необходимости, случайности, произвола, мнения, которые должны, однако, считаться не более чем отвлеченной стороной ничтожества" (III, 2, 5. Жалкое ипостазирование со стороны надменного панлогиста!). Еще более несуразно звучит следующая мысль: "Жизнь или органическая природа есть та ступень природы, на которой выступает понятие, но как понятие слепое, не усваивающее себя (какая дичь!), т. е. не мыслящее (!!!); как последнее оно присуще лишь духу" (III, 9). (Панлогизм явно здесь переходит в спиритуализм: Гартман - Шопенгауэр.) Таким образом торжественно возвещается и переход к природе: "Идея свободно отчуждает (entlässt) саму себя, абсолютно уверенная в себе и покоящаяся внутри себя. В силу этой свободы форма ее определяемости также совершенно свободна, сущая абсолютно для себя без субъективности, внешность пространства и времени" (III, 213).

[30] Логическая ошибка: вывод из недоказуемого (лат.).

[31] Обо всех известных вещах, а равно и о любых прочих (лат.).

[32] Одно и то же не бывает дважды (лат.).

[33] ουλον, μονογενές τε και ατρεμ ες ηδ' ατέλεστον. ου ποτ' εην ουδ εσται, επει νυν εστιν ομου παν, εν ξυνεχές.

[34] ουδε διαιρετόν εστιν, επει παν εστι ομοιον, ουδέ τι πη μαλλον, το κεν ειργει μεν ξυνέεσθαι ουδέ τι χρίστερον. παν δε πλέον εστιν εόντος. τω ξυνεχες παν εστιν; εον γαρ εόντι πελάζει ανταρ ακίνητον μεγάλων εν πείρασι δεσμων.

[35] Таннери. Первые шаги греческой науки. Приложение: доксография. СПб., 1902, стр. 72-74. Кн. С. Трубецкой. Метафизика в древней Греции. М., 1890, стр. 273-277.

[36] Подобно геометру (лат.).

[37] Разумная любовь к Богу (лат.).

[38] С точки зрения вечности (лат.).

[39] Убежище неведения (лат.).

[40] Лейбниц. Избр. соч. М., 1908, стр. 109.

[41] "Известно, что во всем бывают ступени. Существует бесконечное число ступеней между каким угодно движением и полным покоем, между твердостью и совершенно жидким состоянием, между Богом и ничто" (Цит. соч., 236).

[42] "Il est raisonnable aussi, qu'il ait des substances capables des perceptions au dessous de nous comme au dessuso" [Разумно, чтобы существовали субстанции, способные к восприятиям и низшие нас, равно как и высшие (фр.)] (Cons, sur le princ. de la vie. Цит. у К. Фишер. Ист. нов. фил., т. III, стр. 242, прим. 1).

[43] Пробел в формах (лат.).

[44] Princ. de la nature et de la grace, 715. (Ib. 260, Note).

[45] Избр. соч., 328.

[46] "Слово "лицо", - говорит Лейбниц (Nouv. Ess. II, стр. 27, с. 262), - означает мыслящее и понимающее существо, способное к разуму и рефлексии, могущее смотреть на самого себя как на один и тот же субъект, который мыслит в различных временах и в разных местах и делает это с сознанием, что он сам составляет основание своих действий, Такое сознание постоянно сопровождает наши настоящие ощущения и представления, если они достаточно явственны, и именно поэтому каждый составляет сам по себе то, что называют в рефлективном смысле самостью (soi-même). Насколько сознание простирается на мысли и действия прошедшего, настолько простирается и тожество лица, и самость в настоящее мгновение бывает та же самая, что и прежде".

[47] Вездесущий центр (фр.).

[48] У Лейбница встречается ряд важных суждений по этому вопросу, которые остаются, однако, не развитыми до конца. Вот, например: "Души вообще суть живые зеркала или отображения мира творений, а духи, кроме того, суть отображения самого Божества или самого Творца природы и способны познавать систему вселенной и подражать Ему кое в чем своими творческими попытками, так как всякий дух в своей области есть как бы живое божество" ("Монадология", § 83, цит. соч., стр. 360). Ср. стр. 334. "Начала природы и благодати", § 14.

[49] Натурфилософские идеи философии Шеллинга подробнее рассматриваются мною в "Философии хозяйства" (1911), в своей проблематике к ним приближающейся.

[50] Бог неявный... бог явный (лат.).

[51] Подробнее см. об этом в соответствующем экскурсе о Шеллинге в моем "Свете Невечернем".

[52] И доколь ты не поймешь:

Смерть - для жизни новой,

Хмурым гостем ты живешь

На земле суровой.

(Гёте. Блаженное томление. Пер. Н. Вильмонта.)

[53] С начала (лат.).

[54] Служанка... теологии... религии (лат.).

[55] Указывали, например, на солнце, луч солнечный и свет, имеющие между собой единство и различие; на корень, ствол и плод одного дерева; на родник, ключ и поток, неразрывно соединенные между собою и однако же различные; на три свечи, горящие в каком-либо месте и разливающие нераздельный свет; на огонь, блеск огня и теплоту, представляющие собою также троичность в единстве; на три разные способности в одной и той же душе человека, ум, волю и память или сознание, познание и желание (Tertul. advers. Prax. c. VIII; Athanas. contra Arianos n. IV; Gregor. Naz. de Theol. orat. V: Gregor. Nyss. contr. Eunom. lib. I; Augustini de fide et symbolo c. IX, n. 17; de Trinitate lib. IX, n. 18; X, n. 19; XIV, n. 8, 3. XV, n. 28). Димитрий

Ростовский. Розыск, стр. 292: "Есть душа образ Божий, понеже имать тройственную силу, а едино естество. Силы же души человеческия сия суть: память, разум, воля. Памятию подобится Богу Отцу, разумом Богу Сыну, волею Богу Духу Святому. А якоже в св. Троице аще и три суть лица, обаче не три бози, но един Бог: аще и в души человеческой аще и три суть душевныя силы, обаче не три души, но едина душа..." К этим подобиям, без сомнения, можно присовокупить и несколько других из мира физического и мира духовного: так, в мире физическом всякое тело непременно имеет три измерения: широту, долготу и глубину; пространство, в котором тела находятся, имеет те же самые измерения; время, в котором тела развиваются или изменяются, слагается также из трех частей: прошедшего, настоящего, будущего; в мире духовном всякая истина непременно заключает в себе три условия: представление, предмет представления и согласие представления с предметом; всякая добродетель тоже три: свободное действие, закон и согласие свободного действия с законом (Митр. Макарий. Догмат, богосл. I, 208 - 209).

[56] "Чем яснее рассматривал сам с собою в любоведущем уме моем, - говорит св. Григорий Богослов, - чем ни обогащал разум, где ни искал для сего подобия, но не нашел, к чему бы дольнему можно было применить Божье естество. Если и отыскиваем малое некое сходство, то гораздо большее ускользает, оставляя меня долу вместе с тем, что избрано для сравнения. По примеру других представлял я себе родник, ключ и поток и рассуждал: не имеют ли сходства с одним Отец, с другим Сын, с третьим Дух Святой? Ибо родник, ключ и поток нераздельны временем, и сопребываемость их непрерывна, хотя и кажется, что они разделены тремя свойствами. Но убоялся, чтобы не допустить в тожестве какого-то течения, никогда не останавливающегося; во-вторых, чтобы таким подобием не ввести и численного единства. Ибо родник, ключ и поток в отношении к числу составляют одно, различны же только в образе представления. Брал опять в рассмотрение солнце, луч и свет. Но и здесь опасение, чтобы в несложном единстве не представить какой-либо сложности, примечаемой в солнце и в том, что от солнца; во-вторых, чтобы, приписав сущность Отцу, не лишить самостоятельности прочие вещи и не соделать их силами Божьими, которые в Отце существуют, но не самостоятельно. Потому что и луч и свет суть не солнце, а некоторые солнечные излияния и существенные качества солнца. В-третьих, чтобы не приписать Богу вместе и бытия и небытия (к какому заключению может привести сей пример); а сие еще нелепее сказанного прежде... и вообще ничего не нахожу, что, при рассмотрении представляемого, остановило бы мысль на избираемых подобиях, разве кто с должным благоразумием возьмет из образа что-нибудь одно и отбросит все прочее. Наконец заключил я, что всего лучше отступиться от всех образов и теней, как обманчивых и далеко не достигающих цели (Твор. св. Григория Богослова, ч. III, изд. 3. М., 1889, стр. 107-109). Подобным образом рассуждал и Иларий (De trinit. lib. I, з. 19). У Макария. Догмат, богосл. изд. 3, т. I, 210, прим. 540. Omnis igitur comparatio homini potius utilis habeatur, quam Deo apta. [Итак, всякое сравнение следует полагать скорее служащим пользе, нежели соответствующим Богу (лат.).]

[57] Как если бы (нем.).

[58] В действительности... в возможности (лат.).

[59] Категории у Аристотеля, помимо ουσία, следующие: η ποσὸν, η ποιὸν, η πρός τι, η που, η ποτε, η κεισθαι, η εχειν, η ποιειν, η πάσχειν (количество, качество, отношение, место, время, положение, обстояние, действие, пассивность).

[60] Вещь (лат.).

[61] Сюда же относятся и все другие виды суждений, различающихся в категориях, по Канту,

по количеству (единство, множество, цельность), по качеству (реальность, отрицание, ограничение), по отношению (принадлежность и самостоятельность, причинность и зависимость, общение).

[62] Единственный... его достояние (нем.).

[63] Точка опоры (греч.).

[64] Общезначимость (нем.).

[65] "Дьявол был человекоубийца от начала и не устоял в истине, ибо нет в нем истины. Когда говорит он ложь, говорит свое, ибо он лжец и отец лжи" (Ио. VIII, 44).

[66] Граница, ограничение (нем.).

[67] Творческая эволюция (фр.).

[68] Вечное стремление (нем.).

[69] Вечное задание (нем.).

[70] Вечность (нем.).

[71] Познай самого себя (греч.).

[72] У св. Василия Великого встречаем следующее интересное суждение об Образе Божием: "Божий Образ не таков, как человеческий; но Он жив, и, будучи истым образом, образотворен, так что все причастное Его делается Божьим образом. Образ Божий - Христос, иже есть, как сказано, образ Бога Невидимого (Кол. 1, 15)" (Твор. III, 155), "Образотворность" Образа Божия, т. е. Его онтологическая актуальность, есть именно то, что определяет существо человека. Однако видеть Образ Божий только в Христе, о Котором сказано, что Он есть образ Отца Невидимого, едва ли соответствует прямому указанию Слова Божия, этот Образ относящего к Св. Троице: "По Образу Нашему и подобию Нашему" (Быт. 1, 26).

[73] Вечно рождается Отец, и вечно рождается Сын (Бл. Августин) (лат.).

[74] Ясно также, что в Боге есть только одно начало Божества, Отец, - мысль, которую часто повторяли древние учителя и доселе содержит православная церковь (Макарий. Догм. бог. I, 263). 'Αρχήφωτος Πατηρ ως αρχη και αιτία των φωτων του υιου και πνεύματος [Светоначальник Отец, что начало и причина света Сына и Духа (греч.)] (Дион. Ареоп.). "Отец единовинен есть" (Минея мес. июль). "Обоим Отец виновен веруется" (Общ. Минея).

[75] Выступление (греч.), вынесение, исхождение, изведение (лат.), истечение (греч.), знаменование (лат.); выходить вперед, просиять, воссиять (греч.).

[76] Через двух единое (греч.).

[77] "Ты слышишь о рождении; не допытывайся знать, каков образ рождения" (св. Григорий Богослов, слово 20. Твор. св. отца. М., 1889, II, 173). "Хочешь ли объясню тебе, как родился? Как ведают сие родивший Отец и рожденный Сын" (там же, III, 60). "Рождает Отец нескончаемо и непрестанно, потому что Он безначален, не подлежит времени, нескончаем и всегда одинаков. Ибо что безначально, то нескончаемо" (св. Иоанн Дамаскин. Точное

изложение православной веры. I, 8).

[78] "Quid inter nasci et procedere intersit... explicare qui potest?... Haec scio: distinguere autem inter illam generationem et haec processionem nescio, non valeo, non sufficio" (August., contra Maxim., III, c. 14). [В чем разница между рождением и исхождением… кто сумеет это объяснить? Знаю вот что: найти, в чем разница между рождением и исхождением, не умею, не в состоянии, не имею средства (лат.).]

"Дух. Св. хотя исходит от Отца, однако не образом рождения, но образом исхождения - εκπορευτως. Здесь другой образ бытия, так же непостижимый и недоведомый, как и рождение Сына. В чем состоит это различие и что такое рождение Сына и исхождение Св. Духа от Отца, всего не знаем" (св. Иоанн Дамаск. Точн. изл. прав. веры, кн. I, пр. 8).

[79] Пребывание и источник Сверхсущностного божества (греч.).

[80] Причина (греч., лат.), начало (греч., лат.), родоначальник (лат.).

[81] Синонимические ряды к словам "исхождение" и "исходить".

[82] "Божество есть Трех бесконечных бесконечная соестественность, где и каждый, умосозерцаемый сам по Себе, есть Бог, как Отец и Сын, Сын и Дух Св., с сохранением каждым личного свойства, и Три умопредставляемые вместе, также Бог, первое по причине единосущия, последнее по причине единоначалия" (св. Григ. Бог. III, 315).

[83] И сына (лат.).

[84] Правда, католическое богословие вносит различие об участии Отца и Сына в изведении Духа Св.: "Отец есть вина Св. Духа безвиновная или виновник, не имеющий себе виновника (causa improducta), есть начало, не имеющее себе начала (principium imprincipiatum), есть источник первоначальный (principalis); а Сын есть вина Св. Духа, уже не безвиновная (causa ex causa), начало, зависящее от коренного начала - Отца (principium imprincipiatum)" (Макарий. Догм. богосл. I, 319). Однако это различение вносит только частности, ничем не колебля основной мысли, а именно: что Отец и Сын в диадическом соединении изводят Дух Св., чем нарушается, несомненно, и догмат о пресв. Троице в его чистоте, ибо и Св. Троица понимается не как триединство равночастных ипостасей, но как сложная, диадическая, диада.

[85] Соображения католического богословия по этому вопросу совершенно неубедительны и даже странны. "Если бы Дух Св. не исходил от Сына, то действительно не отличался бы от Него: ибо Лица пресв. Троицы, Отец, Сын и Дух Св., у которых все едино, различаются между собою только чрез противоположное отношение. Если бы Дух Св. не исходил от Сына, между Ними не было бы никакой противоположности отношений. Они были бы не противоположны, но совершенно раздельны (essent enim non oppositae, sed disparatae relationes)" (Theologiae cursus completus, t. VIII. Paris, 1841, p. 642). Это наивное рассуждение достаточно ниспровергается указанием митр. Макария (I, 345), что "Церковь издревле различала Божеские Лица не чрез какое-то противоположное отношение Их друг к другу, а веруя, что Отец есть не рожден, Сын рожден от Отца, Дух Св. от Отца исходит". Еще более наивно такое соображение: "Если Дух Св. не исходит и от Сына, как от Отца, то, значит, Отец отличается от Сына дважды, именно рождением из Себя Сына и изведением из Себя Духа. Но должно принимать только одно отличие, одну особенность у каждого из Божеских лиц, потому что совершенство их состоит сколько в высочайше возможном единстве, столько же в возможно меньшем числе отличий и, следовательно, в том, чтобы каждому Лицу кроме одного отличительного или личного признака ничего другого не усвоялось" (Цит. у Макария, I, 345). В

общем объеме, впрочем, вопрос о filioque не подлежит здесь нашему обсуждению.

[86] Единым дыханием (лат.).

[87] Например, у св. Василия Великого: "Дух от Бога... явился чрез Сына (δι'υιου πεφηνέναι)"; у св. Григория Нисского: "чрез Него (Сына) сияющий, но причину бытия имеющий от света первообразного (δι'αυτου εκλάμπων)"; св. Кирилл Александрийский, у которого характерным образом соединяются обе формулы, причем одна поясняется чрез другую: "Дух, который существенно от обоих, т. е. от Отца чрез Сына изливается (или сообщается верующим), есть Дух Бога Отца, а вместе и Сына" (τὸ ουσιοδως εξ αμφοιν, ηγουν εκ πατρὸς δι'υιου προχεόμενον πνευμα)"; св. Максим Исповедник: "Латиняне отнюдь не признают Сына причиной -αιτίαν - Духа, ибо знают, что одна причина Сына и Духа - Отец, первого чрез рождение, второго чрез исхождение, но показывают только, что Дух чрез Сына посылается - δι'αυτου προιέναι"; у св. Иоанна Дамаскина: "Дух Св. не есть Сын Отца, но Дух Отца, как от Отца исходящий. Он есть и Дух Сына, но не потому, что из Него, а потому, что чрез Него от Отца исходит, ибо один Виновник - Отец". Многочисленные свидетельства из отцов Церкви разных оттенков см. в Догмат, бог. митр. Макария, т. I, 302 сл., у еп. Сильвестра Догм. бог., т. II, в католической Theologiae cursus completus, t. VIII (de trinitate); в сочинении Зерникава об исхождении Св. Духа от Отца и др. Ср. известный очерк проф. В. В. Болотова.

[88] "Бог-Отец, Бог-Сын, Бог Дух Св., - говорит св. Амвросий, - но не три бога, а един Бог, имеющий три Лица: так точно душа-ум, душа-воля, душа-память; но не три души в одном теле, а одна душа, имеющая три силы (dignitates), и в этих-то трех силах наш внутренний человек по природе своей удивительно отражает Образ Божий". "Якоже в трех лицах, - рассуждает св. Димитрий Ростовский, - так и душа человеческая в трех силах - ума, слова и духа. Якоже слово от ума и яко дух от ума: тако Сын и Дух Св. от Отца. Яко ум без слова и духа быть не может: тако Отец без Сына и Духа Св. не был никогда же и быти не может. И якоже ум, слово и дух три силы душевнии разнии, а едина душа не три души: тако Отец, Сын и Св. Дух - три Лица Божия, а не три Бога, но един Бог".

[89] "И рече Бог: сотворим человека по образу нашему и по подобию" (Быт. 1:26); "Се Адам бысть яко един от нас" (3:22); "Сошедше тамо смесим язык их" (11:7). То же самое в образах плоти показано было в явлении Аврааму трех странников, Божественного Мы. Мы как двойственное число встречаем в Новом Завете: "Аз и Отец едино есьма" (Ин 10:30), "да будет едино, как Мы едино" (Ин 17:22); как множественное число в применении к Св. Троице, в обетовании Спасителя: "кто любит Меня, тот соблюдет Слово Мое, и Отец Мой возлюбит его, и мы придем к нему и обитель у него сотворим" (14:23).

[90] Aristotelis de caelo I, 1: καθάπερ γαρ φασι και οι Πυθαγόριοι τὸ παν και τα πάντα τοίς τρισίν ωρισται τελευτη γαρ και μέσου και αρχή τον αριθμον έχει τὸν του πατρὸς, ταυτα δε τὸν της τριάδος. [Ибо, как говорят пифагорейцы, "целое" и "все" определяются через число три: начало, середина и конец составляют число целого, и при этом троицу (греч.).]

[91] Ср. мой очерк: "Ипостась или ипостасность?" в сборнике в честь П. Б. Струве.

[92] Поразительна ясность предчувствия о смысле троицы и четверицы у пифагорейцев, которые видели в четверице как бы свернутое тварное ВСЕ. Четверица заключает в себе полноту числа, его жизнь, его тайный источник и корень, она скрывает в себе всю декаду (1+2+3+4=10). Первый квадрат и первое сложное число, четверица не есть ни произведение, ни сумма; она заключает в себе положительную силу рождения, размножения числа. Углы квадратного четыреугольника были посвящены великим богиням-матерям: Рее, Деметре,

Афродите, Гере, Гестии. Четыре есть первое положительное женственное число. Триада есть коренное начало раскрытия, проявления числа; четверица же есть начало не одного только внешнего явления, но знаменует собою существо в явлении. (Кн. С. Трубецкой. Метафизика в древней Греции. М., 1890, 202).

[93] Внезапно, резко (лат.).

[94] Логику, стало быть, следует понимать как систему чистого разума, как царство чистой мысли. Это царство есть истина, какова она без покровов, в себе и для себя самой. Можно поэтому выразиться так: это содержание есть изображение Бога, каков Он в своей вечной суровости до сотворения природы и какого бы то ни было конечного духа (нем.).

[95] До сих пор мы имели своим предметом идею в ее развитии, в ее прохождении через различные ступени; теперь же идея сама для себя предметна. Это - идея бога, которое уже Аристотель называл высшей формой идеи (нем., греч.).

[96] Следовательно, ум мыслит сам себя, если только он превосходнейшее и мышление его есть мышление о мышлении... точно так же обстоит дело с... [божественным] мышлением, которое направлено на само себя, на протяжении всей вечности (греч.).

[97] Бог становится (нем.).

[98] Божественную игру (фр.).

[99] Недаром Гегель укоризненно замечает: "И Платонова диалектика - даже в "Парменида" и, помимо того, еще прямее в других местах, отчасти имеет задачей лишь саморазложение и опровержение ограниченных утверждений, отчасти результатом "ничто" вообще" (Наука логики, I, 11), противопоставляя ее собственному замыслу диалектического метода.

[100] На мой взгляд, который должен быть оправдан только изложением самой системы, все дело в том, чтобы понять и выразить истинное не как субстанцию только, но равным образом и как субъект (нем.).

[101] В "Энциклопедии" Гегель дает такое определение: "Чистое бытие образует начало, потому что оно есть чистая мысль (тавтология!) и неопределенная, простая, непосредственная (!) мысль, а начало не может быть посредственным и определяемым дальнейшим образом" (§ 86, 144). Далее выражается уже совершенно неверная мысль: "Если высказать бытие как сказуемое абсолютного, получится первое его определение: абсолютное есть бытие. Оно есть самое первое, самое отвлеченное и бедное (в мысли) определение" (прим. 145). Это совершенно неверно: Абсолютное не есть бытие ни в каком смысле, оно порождает бытие, обосновывает его собой, но не имеет его своим определением. См. в тексте.

[102] Ничто... небытие (нем.).

[103] Ср. мой "Свет Невечерний", отдел I.

[104] Что (нем.).

[105] Гегель это сам, по-видимому, чувствует и однако отделывается от сомнений в высшей степени недостаточным рассуждением, вот оно дословно: "Ничто обыкновенно приводится в противоположность с нечто, есть ничто (небытие) чего-либо, определенное ничто. Здесь же ничто должно быть взято в своей неопределенной простоте. Если бы сочли наиболее

правильным вместо ничто противополагать бытию небытие, то в рассуждении результата ничего нельзя было бы возразить, так как в небытии содержится отношение к бытию; то и другое, бытие и его отрицание, высказывается в одном - ничто, находящемся в становлении. Но прежде всего дело идет здесь не о форме противоположения, но об отвлеченном, непосредственном отрицании, о ничто чисто для себя, безотносительном отрицании, - что, если угодно, можно бы было выразить прямым нет" (Лог. I, 30). И это все. Гегель с поразительной слепотой проходит мимо существа вопроса, видя в нем только "форму противоположения" (а не сущность) и ослепленный уже предрешенным и предвкушаемым становлением. Поэтому оказывается возможным это удивительное по легкомыслию (как ни странно это звучит о Гегеле) суждение о ничто как о безотносительном отрицании, простом нет (хотя опять в каком смысле "простом"?). Нет, как ἀ privativum, просто уничтожает мысль, и никакого "становления" не получится. Все вообще место неточно, неясно и неполно, содержится в примечании 1. И только этим обмолвился Гегель по кардинальному для него вопросу и далее уходит в частности.

[106] Здесь же содержатся очень характерные для гегелевского панлогизма слова: "Размышление, которое находит в бытии и ничто более глубокие определения, есть логическое мышление, которое производит эти последние, но не случайно, а по внутренней необходимости. Все дальнейшие определения бытия и ничто можно, следовательно, рассматривать как более точные сказуемые и более истинные определения абсолютного" (стр. 149). Таким образом, здесь бытие прямо признается сказуемым абсолюта, который тем самым отожествляется с космосом, т. е. с бытием.

[107] Из ничего ничего не возникает (лат.).

[108] У Гегеля есть проникновенные слова о серьезности миротворения, которое, однако, не содержит в себе полного ответа на этот вопрос: жизнь Божества, - жизнь, которую предвосхищает и которой наслаждается разум, когда он возвышается до абсолютного единства всех вещей, - может быть изображена как действие любви в самой себе, но эта идея становится прописной банальностью или даже пошлостью, когда она не объемлет в себе в полной силе страдания, терпения, труда, заключающихся в отрицательной стороне вещей (Hegels Werke II, 15, Phänomenologie des Geistes), т. е. и здесь выходит, что мир нужен для Бога, есть момент Бога и в Боге.

[109] Не только отношение духа к абсолютному духу, но и сам абсолютный дух есть относящееся к тому, что мы положили на другую сторону в качестве различенного; поэтому в более высоком понимании религия есть идея духа, относящегося к самому себе, самосознание абсолютного духа (нем.).

[110] Самосознание при этом только пропало, не сохранилось (нем.).

[111] Для себя он только как развитый разум, который превратил себя в то, что он есть в себе (нем.).

[112] Это для-себя-бытие свободной всеобщности есть более высокая степень пробуждения души в ее возвышении до Я. В нем осуществляется потому пробуждение высшего рода, чем природное пробуждение, ограниченное лишь ощущением единичного; ибо Я есть молния, насквозь пробивающая природную душу… поэтому в Я идеальность природности, следовательно, сущность души становится таковой для души (нем.).

[113] Всякий, кто мыслит, существует (лат.).

[114] Кстати сказать, здесь помогла и двусмысленность немецкого языка, в котором Ich всегда пишется с прописной буквы, между тем как у Фихте явно два, если не более понятий Ich, и это следовало бы отметить в русском переводе.

[115] Идеально… реально (лат.).

[116] Бессознательное порождение (нем.).

[117] Не-я (греч.).

[118] Спор об атеизме (нем.).