

## ФИЛОСОФСКІЯ НАЧАЛА ЦѢЛЬНАГО ЗНАНІЯ <sup>1)</sup>.

### III.

**Начала органической логики: Характеристика цѣльнаго знанія.—Исходная точка и методъ органической логики.**

Органическая логика въ общемъ своемъ характерѣ представляетъ двѣ различныя стороны и должна получить свое ближайшее опредѣленіе съ двухъ общихъ точекъ зрѣнія. Во первыхъ она должна разсматриваться по отношенію ко всей системѣ цѣльнаго знанія или свободной теософіи, которой она есть первая часть, и во вторыхъ, она должна быть характеризована по отношенію ко всякой другой логикѣ, ко всему тому, что носитъ это названіе, другими словами, будучи логикой *теософической*, она должна быть разсмотрѣна и съ точки зрѣнія *теософіи* вообще и съ точки зрѣнія *логики* вообще.

Съ первой точки зрѣнія, то-есть какъ теософическое познаніе, органическая логика характеризуется по слѣдующимъ семи отношеніямъ: 1) по предмету познанія, 2) по цѣли, 3) по общему матеріалу, 4) по формѣ, 5) по дѣятельному источнику или производящей причинѣ познанія (*causa efficiens*), 6) по исходной точкѣ, 7) по методу развитія или построенію. Какъ извѣстная опредѣленная часть теософіи, органическая логика представляетъ съ одной стороны извѣстныя родовыя черты, опредѣляющія ея общетеософическій характеръ и, слѣдовательно существенно одинаковымъ у нея съ двумя остальными частями теософіи, съ другой стороны она должна имѣть спе-

---

<sup>1)</sup> *Продолженіе.* См. *Журн. Мин. Народн. Просв.* текущаго года, апрѣльскую книжку.

ціальныя особенности, отличающія ее отъ двухъ другихъ теософическихъ дисциплинъ. Изъ указанныхъ семи отношеній первыя пять обнимаютъ собою общіе признаки цѣльнаго вѣдѣнія во всѣхъ его частяхъ: предметъ, цѣль, матерьялъ, форма и дѣятельный источникъ познанія существенно одинаковы въ теософической логикѣ, метафизикѣ и этикѣ, особенности же этихъ наукъ опредѣляются различіемъ ихъ исходныхъ точекъ и методовъ развитія. Поэтому, рассматривая первыя пять отношеній, мы будемъ говорить о родѣ познанія въ свободной теософій вообще безъ различія ея частей.

Предметъ свободной теософій есть истинно-сущее (то οντως ον, das wahrhaft Seyende) въ своемъ объективномъ выраженіи или идеѣ; и въ этомъ отношеніи она съ одной стороны рѣшительно отличается отъ эмпиризма, раціонализма и мистицизма въ ихъ односторонности, а съ другой, заключаетъ въ себѣ все ихъ объективное содержаніе. Она отличается отъ эмпиризма по скольку этотъ послѣдній вообще полагаетъ настоящимъ предметомъ познанія не сущее, которое онъ считаетъ совершенно непознаваемымъ, а только явленія или фактическія, въ опытѣ данныя, отношенія, что, какъ мы видѣли въ предыдущей главѣ, при послѣдовательномъ развитіи приводитъ къ внутреннему противорѣчію. Что касается до односторонняго раціонализма, то онъ признаетъ предметомъ философіи не сущее какъ идею, а идею саму по себѣ и приходитъ къ такому же отрицательному результату. Наконецъ, односторонній мистицизмъ, хотя и утверждаетъ сущее какъ предметъ истиннаго познанія, но сущее лишь въ его непосредственной субстанціальности доступное только такому же непосредственному чувству или вѣрѣ, объективное же развитіе сущаго какъ идеи, мистицизмъ или игнорируетъ или и рѣшительно отрицаетъ, сводя все предметное, идеальное содержаніе знашія къ субъективному призраку человѣческаго ума, что очевидно, приводитъ къ отрицанію всякой философіи и къ безусловному скептицизму. Свободная же теософія, по опредѣленію своего предмета признавая вмѣстѣ съ мистицизмомъ безусловную первичную дѣйствительность сущаго, выводитъ изъ этого признанія то, что въ немъ логически заключается и что игнорируется мистицизмомъ, а именно, что если сущее имѣетъ дѣйствительность безусловную и есть абсолютное, то-есть всецѣлое то оно не можетъ исключать никакого содержанія, слѣдовательно ни содержанія нашего разумнаго мышленія, ни содержанія нашихъ опытовъ, а потому свободная теософія основываясь вмѣстѣ съ мистицизмомъ на безусловной непосредственной дѣйствительности су-

шаго, признаеть и познаеть развитіе этой дѣйствительности въ идеяхъ разума и въ идеяхъ природы, захватывая такимъ образомъ и то, что есть объективнаго въ раціонализмѣ и эмпиризмѣ.

Что касается до *цѣли* истинной философіи, то она совершенно отрицается раціонализмомъ, который считаетъ философское познаніе само себѣ цѣлью какъ высшую форму духовной дѣятельности. И на самомъ дѣлѣ, по скольку философіи есть удовлетвореніе теоретической потребности знанія, она есть сама по себѣ цѣль. Но сама эта теоретическая потребность есть только частная, одна изъ многихъ, а у человѣка есть общая высшая потребность всецѣлой или абсолютной жизни, для которой все остальное, а слѣдовательно и философія можетъ быть только средствомъ. Эта абсолютная вѣчная жизнь, которая сама по себѣ есть высшее благо и блаженство, очевидно, возможна только, когда человѣкъ не подчиненъ никакимъ внѣшнимъ, чуждымъ ему условіямъ, не имѣетъ никакихъ внѣшнихъ невольныхъ опредѣленій, ибо всякое такое опредѣленіе есть страданіе, точно также какъ страданіе, объективно говоря, есть не что иное, какъ невольное подчиненіе чѣму нибудь внѣшнему. Но освободиться отъ внѣшности, которая сильнѣе его, человѣкъ можетъ очевидно лишь соединяясь внутренно съ тѣмъ, что само по себѣ, по самому существу своему, свободно ото всякой внѣшности, заключая въ себѣ все и слѣдовательно, не имѣя ничего внѣ себя, — другими словами, человѣкъ можетъ быть дѣйствительно свободенъ только во внутреннемъ соединеніи съ истинно сущимъ, то-есть въ истинной религіи. Это освобожденіе человѣка отъ внѣшности и связанныхъ съ нею золь и страданій, это соединеніе съ всецѣло-сущимъ или осуществленіе истинной религіи и есть дѣйствительная цѣль всѣхъ нормальныхъ человѣческихъ дѣятельностей; а слѣдовательно и истинной философіи, которая такимъ образомъ не подчинена какимъ нибудь другимъ частнымъ дѣятельностямъ, а вмѣстѣ съ ними служитъ одной абсолютной цѣли. Соединеніе человѣка съ абсолютнымъ какъ цѣль истиннаго знанія признаеть и мистицизмъ, но вслѣдствіе своего односторонняго понятія объ абсолютномъ онъ односторонне понимаетъ и соединеніе съ нимъ, именно какъ сліянiе или поглощеніе, въ которомъ міръ исчезаетъ для человѣка и человѣкъ исчезаетъ самъ для себя, что сводится логически къ совершенному уничтоженію, въ буддѣйской нирванѣ. Но уничтоженіе не есть свобода, не есть блаженство (ибо для свободы и блаженства необходимо существованію *свободною и блаженною*), и слѣдовательно, не можетъ быть цѣлью. Свобода есть

могущество, и истинная цѣль есть побѣда и власть надъ міромъ внѣшности. Это привнаетъ въ извѣстномъ смыслѣ и эмпиризмъ, который уже въ лицѣ своего родоначальника Бэкона Веруламскаго видятъ въ знаніи величайшее средство къ могуществу или власти надъ природой. Но для настоящей, полной свободы человѣкъ долженъ имѣть власть не только надъ природой внѣшняго міра, но и надъ своей собственной, а эту внутреннюю власть не можетъ дать то внаніе, которымъ ограничивается эмпиризмъ. Но точно также достигнуть этой внутренней свободы или власти надъ собственной природой человѣкъ очевидно не можетъ изъ самого себя, такъ какъ онъ уже несвободенъ — это значило бы поднять самому себя за волосы; чтобы быть внутренне свободнымъ, онъ долженъ перенести свой центръ изъ своей собственной въ другую высшую природу; абстрактное же возвышеніе надъ низшей природой во имя своего я, личнаго достоинства и т. п. можетъ быть только прыжкомъ кверху, за которымъ неизбежно слѣдуетъ паденіе. И такъ цѣль истинной философіи — содѣйствовать изъ своей сферѣ, то-есть въ сферѣ внанія, перемѣщеніе центра человѣческаго бытія изъ его данной природы въ абсолютный трансцендентный міръ, другими словами — внутреннему соединенію его съ истинно-сущимъ.

Разумѣется, вообще говоря, цѣлью философіи можетъ быть только познаніе истины, но дѣло въ томъ, что сама эта истина, настоящая всецѣлая истина, необходимо есть вмѣстѣ съ тѣмъ и благо и красота и могущество, а потому истинная философія неразрывно связана съ настоящимъ творчествомъ и съ нравственной дѣятельностью, которыя даютъ человѣку побѣду надъ низшею природой и власть надъ нею. Въ своей отдѣльности философія не можетъ дать человѣку ни блаженства, ни высшаго могущества, но истинная философія, то-есть, цѣльное знаніе, каковымъ является свободная теософія, и не можетъ быть отдѣльною отъ другихъ духовныхъ сферъ, вмѣстѣ же съ ними она достигаетъ той высшей цѣли и какъ необходимый членъ общечеловѣческаго цѣлага своимъ собственнымъ частнымъ развитіемъ и совершенствомъ обуславливаетъ совершенство этого цѣлага, отъ котораго въ свою очередь сама зависитъ. Такимъ образомъ, хотя начало своего развитія свободная теософія можетъ полагать внутри своей теоретической сферы, но совершить это развитіе она можетъ только сонмѣстно и одновременно съ развитіемъ свободной теургіи и теократіи. Sapienti sat.

*Матеріалъ цѣльнаго знанія дается опытомъ. Обыкновенно раз-*



очень осторожнымъ съ этимъ словомъ и никогда не забывать его часто-относительнаго значенія. Въ данномъ случаѣ, если видѣть въ мистическихъ явленіяхъ только аномальныя психическія, то почему сами эти психическія явленія не признавать за аномальныя физическія? Съ другой стороны существовали и существуютъ религіозныя и философскія системы, которыя весь физическій и весь психическій міръ признають за аномальное видоизмѣненіе мистическаго бытія, за отпаденіе отъ него. Очевидно все это совершенно субъективно и лишено положительнаго философскаго значенія. Болѣе серьезно господствующее въ современной наукѣ общее стремленіе сводитъ явленія одного рода къ другому, и притомъ явленія болѣе центральныя и глубокія къ поверхностнымъ, периферическимъ,—сводитъ боговъ къ человѣку, человѣка къ животному, а животное къ машинѣ.—другими словами выводитъ полное, богатое содержаніемъ и силами бытіе изъ бытія скуднаго, немощнаго и пустого. Это стремленіе совершенно необходимо въ настоющій стадіи умственнаго развитія и потому его можно встрѣтить не только въ наукѣ, но даже и тамъ, гдѣ его трудно было бы предполагать: тѣмъ не менѣе оно должно остаться только стремленіемъ, ибо дѣйствительное его осуществленіе, дѣйствительное сведеніе плюса къ минусу логически невозможно, такъ какъ противорѣчитъ основной аксіомѣ *ex nihilo nihil*. Если, напримѣръ, явленія органической жизни, заключающія въ себѣ всѣ основные элементы и формы бытія неорганическаго, обладаютъ еще сверхъ того нѣкоторымъ новымъ содержаніемъ, нѣкоторыми характеристическими особенностями, которыя именно и дѣлають ихъ органическими, то это новое содержаніе очевидно не можетъ уже быть выведено изъ неорганическаго бытія, въ которомъ его нѣтъ, и слѣдовательно организмъ какъ таковой не можетъ быть сведенъ къ механизму. Въ виду этого современные ученые просто игнорируютъ особенный, специфическій характеръ того или другаго класса явленій, и тогда уже имъ открывается полный просторъ для всякихъ редукцій и дедукцій. Игнорируя собственную жизнь въ организмѣ и саносознаніе въ человѣкѣ, разумѣется ничего не стоитъ свести ихъ къ простой машинѣ, но ва то и самый этотъ приемъ со всѣми своими результатами ровно ничего не стоитъ и можетъ обманывать только дѣтей или людей съ предвзятыми идеями. Тѣмъ не менѣе это стремленіе современной науки, ложное въ своей исключительности, имѣетъ въ извѣстномъ смыслѣ не только историческое, но и общее философское оправданіе. Оно право, во первыхъ, по скольку утверждаетъ существенное единство

и внутреннюю связь вселѣ формъ бытія, и заблужденіе его состоитъ только въ томъ, что оно ищетъ этого единства и этой связи не въ общемъ абсолютномъ центрѣ всякаго бытія, а въ одной изъ сферъ этого бытія и притомъ въ самой низшей и поверхностной сферѣ; другими словами заблужденіе заключается здѣсь въ сниженіи единства периферическаго съ единствомъ центральнымъ. Вотърыхъ, указанное стремленіе право даже и утверждая *зависимость* высшихъ сферъ бытія отъ низшихъ, но не вѣрно относить эту зависимость къ самому *существованію*, полагая что высшія сущности не имѣютъ бытія по себѣ и для себя, а получаютъ его лишь отъ низшихъ существъ, тогда какъ по истинѣ зависимость здѣсь относится лишь въ *проявленію*, то-есть, къ бытію для другаго. Но мы не можемъ пока говорить болѣе подробно объ этомъ предметѣ и потому возвращаемся къ вопросу о дѣйствительности мистическихъ явленій. Признаніе этой дѣйствительности, какъ и всякой другой, можетъ основываться исключительно на опытѣ. Опытъ же этотъ дается цѣлой исторіей человѣчества, его находимъ мы во всѣхъ вѣкахъ и у всѣхъ народовъ—правда не у всѣхъ людей лично, но въ вопросѣ о дѣйствительности извѣстныхъ явленій число ихъ *субъектовъ* очевидно безразлично. Количественная точка зрѣнія привела бы здѣсь къ удивительнымъ заключеніямъ: Еслибы большинство человѣчества состояло изъ слѣдпороденныхъ, то свѣтъ былъ бы галлюцинаціей, и зрѣчіе — фантастами. Среди огромной массы неорганическаго міра живыя существа являются ничтожнымъ меньшинствомъ, а среди нихъ такое же ничтожное меньшинство составляютъ существа самосознательныя; и тѣ, кто не отрицаетъ жизнь и духъ на этомъ статистическомъ основаніи, не должны отрицать и мистическихъ явленій. Все великое у насъ есть исключеніе, и рѣдкость алмазовъ только увеличиваетъ ихъ цѣну. Впрочемъ я бы никогда не кончилъ, еслибы захотѣлъ указывать всѣ нелогичности въ ходячихъ аргументахъ противъ мистики. Даже тотъ изъ этихъ аргументовъ, который обыкновенно употребляется людьми мыслящими, ниже всякой критики, представляя очевидное *μεταβασις εις αλλο γενοσ*. Онъ сводится именно къ утверженію *невозможности* мистическихъ явленій а ргіогі: они невозможны, слѣдовательно ихъ нѣтъ. Но чисто апріорный вопросъ о возможности, то-есть, мыслимости можетъ относиться только къ понятіямъ и сужденіямъ, а никакъ не къ явленіямъ какъ таковымъ. Подъ явленіемъ разумѣется нѣчто опытное эмпирически данное, то-есть, испытываемое субъектомъ, его фактическое состояніе. Поэтому можно спрашивать, *существуетъ ли* извѣстное яв-

леніе или нѣтъ, *дѣйствительно* оно или нѣтъ, то-есть, испытывается ли оно субъектомъ, имѣетъ ли онъ такое фактическое состояніе или нѣтъ, вопросъ же о возможности здѣсь очевидно не при чемъ. „Невозможное явленіе“, „немыслимый фактъ“—это просто бессмыслица, деревянное желѣзо. Это конечно не такъ съ точки зрѣнія гегельянства, для котораго дѣйствительность покрывается мыслимостью. Но гегелевская точка зрѣнія въ своей исключительности осуждена уже исторіей мысли и опираться на нее, значить дѣлать *petitio principii*. Что касается до свободной теософіи, то свободная прежде всего отъ предвзятыхъ идей и произвольныхъ отрицаній, она принимаетъ одинаково *дѣйствительность* всѣхъ трехъ главныхъ родовъ явленій; но разумѣется вслѣдствіе ихъ характеристической особенности они не имѣютъ для нея одинаковаго значенія, находясь между собою въ известномъ іерархическомъ подчиненіи по отношенію къ общему абсолютному центру. Явленія мистическія, какъ наиболѣе центральныя и глубокія, имѣютъ важность первостепенную и основную, за ними слѣдуютъ явленія психическія и паковецъ, какъ самыя поверхностныя и несамостоятельныя—явленія физическія. Сфера физическаго бытія, какъ внѣшнее периферическое единство и слѣдовательно крайняя реализующая сущаго, и сфера психическая, какъ внутреннее посредство между центромъ и периферіей, безусловно необходимы для полноты абсолютнаго бытія и чрезъ признаніе этой необходимости свободная теософія избѣгаетъ септигентальшой скудости односторонняго мистцизма, для котораго *Natur ist Sünde, Geist ist Teufel* и который не имѣя подъ собою никакой твердой почвы, вѣчно кружится въ своемъ субъективномъ чувствѣ, тогда какъ истинный теософическій мистцизмъ, основываясь на божественномъ началѣ, стремится провести его во всѣ человѣческія и природныя вещи, не уничтожая, а интегрируя и духъ и матерію.

И такъ матерьялъ истинной философіи какъ цѣльнаго знанія дается всею совокупностью явленій какъ мистическихъ, такъ равно психическихъ и физическихъ. Но познанія всѣхъ этихъ явленій въ ихъ непосредственной частности еще не образуютъ никакой философіи—они должны получить форму всеобщей, цѣльной истины, сосредоточиться въ универсальныхъ идеяхъ. Это сосредоточеніе частныхъ опытныхъ познаній, это собраніе отдѣльныхъ лучей опыта въ фокусъ идеи не можетъ быть плодомъ абстракцій, ибо тогда въ философіи было бы меньше содержанія, чѣмъ въ опытѣ и она не имѣла бы *raison d'être* какъ самостоятельная дѣятельность. Разумѣется отвлечен-



ныя понятія необходимы для философіи какъ и для всякаго познаниа, но только какъ средства, какъ сокращенныя значенія, какъ скелеты опыта—они относятся къ нему какъ планы и карты къ дѣйствительнымъ мѣстностямъ и странамъ. Но отвлеченное понятіе по самому опредѣленію своему не можетъ идти дальше того, отъ чего оно отвлечено, не можетъ превращать случайныя и частныя факты въ необходимыя, универсальныя истины или идеи. Если частныя явленія сами по себѣ не представляютъ намъ универсальныхъ истинъ или идей, то эти послѣднія, хотя матеріально связанныя съ явлениями, должны формально отъ нихъ различаться, имѣть свое собственное, независимое отъ явленій бытіе и слѣдовательно для познаниа ихъ необходима особенная форма мыслительной дѣятельности, которую мы вмѣстѣ со многими прежними философами назовемъ умственнымъ созерцаніемъ или интуиціей (*intellektuelle Anschauung, intuition*) и которая составляетъ настоящую первичную форму цѣльнаго знанія. Вслѣдствіе матеріальной связи явленій съ идеями умственное созерцаніе этихъ послѣднихъ всегда предполагаетъ чувственное воспріятіе первыхъ,—ни то ни другое не существуютъ въ отдѣльности и различіе во всѣхъ областяхъ нашего знанія только количественное или степенное, смотря по тому, преобладаетъ ли феноменальный опытъ или же идеальное созерцаніе. Что касается до третьей формы познаниа—отвлеченнаго мышленія, то она, какъ сказано, не имѣетъ никакого положительнаго содержанія, но тѣмъ не менѣе ей принадлежитъ особенное, хотя чисто отрицательное значеніе какъ границѣ или переходу между чувственнымъ воспріятіемъ и умственнымъ созерцаніемъ. Во всѣхъ общихъ отвлеченныхъ понятияхъ содержится отрицаніе всѣхъ входящихъ въ объемъ его явленій въ ихъ частной непосредственной индивидуальности и вмѣстѣ съ тѣмъ утвержденіе ихъ въ какомъ то новомъ единствѣ и новомъ содержаніи, котораго однако отвлеченное понятіе, оставаясь чисто отрицательнымъ, не даетъ само, а только указываетъ—всякое общее понятіе есть *отрицаніе* явленія и *указаніе* идеи. Такъ на примѣръ: въ общемъ понятіи человѣкъ во первыхъ заключается отрицаніе частной индивидуальности, того или другаго человѣка въ отдѣльности, а во вторыхъ утвержденіе ихъ всѣхъ въ нѣкоторомъ новомъ высшемъ единствѣ, которое всѣхъ ихъ обнимаетъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ имѣетъ свою особенную, независимую отъ нихъ объективность; но самой этой объективности, самого содержанія высшаго единства, или самой положительной идеи человѣка, общее понятіе о немъ очевидно не даетъ.

Отсюда ясно, что отвлеченное мышление есть переходное состояніе человѣческаго ума, когда онъ достаточно силенъ, что бы освободиться отъ власти чувственнаго воспріятія и отрицательно отнестись къ нему, но еще не въ состояніи овладѣть идеею во всей полнотѣ и цѣльности ея дѣйствительнаго объективнаго бытія, внутренне и существенно съ нею соединиться, а можетъ только касаться ея поверхности, скользить по ея внѣшнимъ формамъ. Плодомъ такого отношенія является не живой образъ и подобіе сущей идеи, а только тѣнь ея, обозначающая ея внѣшнія границы и очертанія, но безъ полноты формъ, силъ и цвѣтовъ. Легко видѣть отсюда, что отвлеченное мышленіе, лишенное всякаго собственнаго содержанія, должно служить или *аббревіатурой* чувственною воспріятія, или *образженіемъ* умственною созерцанія, поскольку ображающія его общія понятія могутъ утверждаться, или какъ *схемы явленій*, или какъ *тѣни идей*, закрѣпленная словами. Вслѣдствіе отсутствія собственнаго содержанія у отвлеченныхъ понятій они часто смѣшиваются съ идеями. На этомъ смѣшеніи основанъ между прочимъ внаемитый въ схоластикѣ споръ реалистовъ и номиналистовъ. Обѣ стороны были въ сущности правы. Номиналисты, утверждавшіе *universalia postrem*, разумѣли первоначально подъ *universalia* общія понятія и въ этомъ смыслѣ справедливо доказывали ихъ несамостоятельность и вторичное значеніе какъ только *nomina* или *voces*. Съ другой стороны реалисты, утверждавшіе *universalia antereim*, разумѣли подъ ними настоящія идеи и основательно доказывали ихъ первичность. Но такъ какъ обѣ стороны плохо различали эти два значенія слова *universalia*, или во всякомъ случаѣ не опредѣляли этого различія съ достаточной точностью, то между ними и должны были возникнуть безвонечные споры.

Существованіе идеальной интуиціи вообще несомнѣнно доказывается фактомъ художественнаго творчества. Въ самомъ дѣлѣ, тѣ идеальные образы, которые воплощаются художникомъ въ его произведеніяхъ не суть во первыхъ ни простое воспроизведеніе наблюдаемыхъ явленій въ ихъ частной и случайной дѣйствительности, ни во 2-хъ отвлеченныя отъ этой дѣйствительности общія понятія. Какъ наблюденіе, такъ и отвлеченіе или обобщеніе необходимы для разработки художественныхъ идей, но не для ихъ созданія, иначе всякій наблюдательный и размышляющій человѣкъ, всякій ученый и мыслитель могъ бы быть истиннымъ художникомъ, чего на самомъ дѣлѣ нѣтъ. Всѣ сколько нибудь знакомые съ процессомъ художествен-

наго творчества хорошо знаютъ, что художественныя идеи и образы не суть сложные продукты наблюденія и рефлексіи, а являются умственному взору разомъ въ своей внутренней цѣлости, и работа художника сводится только къ ихъ развитію и воплощенію въ матеріальныхъ подробностяхъ. Всякому извѣстно, что отвлеченная разсудочность также какъ и рабское подражаніе дѣйствительности суть одинаково недостатки въ художественномъ произведеніи; всякому извѣстно, что для истинно-художественнаго образа или типа безусловно необходимо внутреннее соединеніе совершенной индивидуальности съ совершенною общностью или универсальностью, а такое соединеніе и составляютъ существенный признакъ или опредѣленіе настоящей уносозерцаемой идеи въ отличіе отъ отвлеченнаго понятія, которому принадлежитъ только общность и отъ частнаго явленія, которому принадлежитъ только индивидуальность. Если такимъ образомъ предметъ искусства не можетъ быть ни частное явленіе, доступное внѣшнему наблюденію, ни общее понятіе, производимое рефлексіей, то зтиъ предметомъ можетъ быть только цѣльная идея, открытая умственному созерцанію или интуиціи.

Но разъ умственное созерцаніе идей существуетъ, то спрашивается: должно-ли оно ограничиваться искусствомъ или же служить основной формой и истинной философіи? Если школьная философія въ двухъ своихъ видахъ, опираясь или на внѣшніе наблюденія, или на отвлеченномъ мышленіи, чуждается всякой интуиціи и болѣе близка къ математикѣ, чѣмъ къ искусству, то философія какъ цѣльное знаніе, предметъ котораго лежитъ за предѣлами какъ наблюдаемыхъ явленій, такъ и отвлеченно мыслимыхъ понятій, можетъ основываться только на умственномъ созерцаніи какъ первичной формѣ истиннаго познанія и въ этомъ отношеніи представляетъ существенную близость съ искусствомъ. Основное же различіе ихъ заключается въ томъ, что искусство имѣетъ своимъ предметомъ тѣ или другія идеи въ отдѣльности, независимо отъ ихъ отношенія ко всему остальному, философія же имѣетъ своимъ предметомъ не ту или другую идею, а весь идеальный космосъ, то-есть, общую совокупность идей въ ихъ внутреннемъ отношеніи или взаимодействіи, какъ объективное выраженіе истинно-сущаго. Но такъ какъ идеальный міръ, во всей его дѣйствительности, можетъ быть доступенъ только безконечному или абсолютному познанію, то философія должна ограничиться извѣстными центральными идеями, предоставляя идеальную периферію искусству, которое и воспроизводитъ ее по ча-

стль. Но чѣмъ центральнѣе, чѣмъ глубже и универсальнѣе идея, тѣмъ менѣе возможно ея непосредственное созерцаніе для человѣка въ его теперешнемъ эксцентричномъ или периферическомъ состояніи, поэтому философская интуиція значительно уступаетъ въ яркости и интеллигентности интуиціи художественной, превосходя ее универсальностью содержанія. Далѣе, такъ какъ дѣйствительная связь между идеями или цѣльность идеальнаго космоса опредѣляется его абсолютнымъ центромъ, то и непосредственное созерцаніе этой связи и цѣльности доступно только взору, находящемуся въ томъ центрѣ, для человѣческаго же ума возможно только вторичное, рефлексивное, чисто логическое познаніе трансцендентныхъ отношеній, то-есть, познание ихъ въ такой общей формѣ, которая будучи одинакова для всего существующаго, можетъ быть снята или отвлечена отъ какихъ бы то ни было данныхъ. Другими словами, мы можемъ познавать трансцендентныя отношенія только по аналогіи съ имманентными, можемъ познавать въ первыхъ только то, что у нихъ есть общаго съ послѣдними, и, такимъ образомъ, хотя основное идеальное содержаніе истиннаго философскаго познанія дается необходимо лишь умозерцаемъ идей, но приведеніе этого содержанія въ одно цѣлое или воспроизведеніе идеальнаго космоса возможно для нашей философіи только по самой общей, чисто логической схемѣ; образующіе элементы философіи суть умозерцаемыя идеи, и въ этомъ она одинакова съ художественнѣе, по общаю связь этихъ идей осуществляется отвлеченнымъ мышленіемъ—сама философія, какъ система, есть чисто логическое построеніе, и въ этомъ ея отличіе.

Но полагая умственное созерцаніе какъ основную форму истиннаго познанія, мы возбуждаемъ новый вопросъ. Такъ какъ умственное созерцаніе или непосредственное познаніе идей не есть для человѣка состояніе обычное и вмѣстѣ съ тѣмъ нисколько не зависитъ отъ его воли, ибо не всякому и не всегда дается пища боговъ, то спрашивается: какаю *дѣятельную* причину приводитъ человѣка въ возможность созерцать сущія идеи? Сами изъ себя аргюи мы, очевидно, не можемъ получить никакого дѣйствительнаго познанія о чемъ нибудь другомъ. Если дѣйствительное наше познаніе о внѣшнихъ явленіяхъ зависитъ отъ дѣйствія на насъ внѣшнихъ существъ или пещей, то также и дѣйствительное познаніе или умственное созерцаніе трансцендентныхъ идей должно зависѣть отъ внутренняго дѣйствія на насъ существъ идеальныхъ или трансцендентныхъ. Дѣло въ томъ, что ни явленія, ни идеи не могутъ существовать сами по-

себѣ, в тѣхъ не могутъ и быть чисто-субъективными опредѣленіями нашего существа (ибо тогда не будетъ опредѣляющаго): и тѣ и другія, слѣдовательно, имѣютъ своихъ собственныхъ субъектовъ, и дѣйствіе этихъ субъектовъ производитъ въ насъ какъ чувственное познаніе явленій, такъ и умственное познаніе идей. Эмпиризмъ, стремясь къ объективному познанію явленій понимаетъ существъ ихъ подлежащихъ, приходитъ къ субъективному призраку; отвлеченный, на рационализмъ основанный, идеализмъ, утверждая идеи сами по себѣ безъ идеальныхъ существъ, получаетъ вмѣсто постоянныхъ идей только общія отвлеченныя понятія, которыя вѣдѣмъ оказываются субъективными мыслями. Объективная же дѣйствительность, какъ идей, такъ и явленій можетъ быть утверждена лишь при различеніи сущаго (и сущихъ) самого по себѣ отъ его идеальныхъ и реальныхъ формъ: какъ проявленія особенныхъ существъ и идей и явленія, такъ сказать, *закрѣпляютъ* и становятся объективными. Дѣйствіе на насъ идеальныхъ существъ, производящее въ насъ уносительное познаніе (и творчество) ихъ идеальныхъ формъ или идей называется *вдохновеніемъ*. Это дѣйствіе выводитъ насъ изъ обыкновеннаго нашего натурального центра, поднимаетъ насъ въ высшую сферу, производя такимъ образомъ экстазъ. И такъ, вообще говоря, дѣйствующее или непосредственно опредѣляющее начало истиннаго философскаго познанія есть вдохновеніе. Безъ основанной на вдохновеніи интуиціи невозможна, правда, никакая объективная дѣятельность и никакое объективное познаніе; но есть разница въ степеняхъ, и для философіи какъ цѣльнаго знанія интуиція и вдохновеніе имѣютъ, очевидно, гораздо большее значеніе, чѣмъ, на примѣръ, для математики.

Резюмируя сказанное, мы находимъ, что свободная теософія вообще есть знаніе, имѣющее предметомъ истинно сущее въ его объективномъ проявленіи, цѣлью — внутреннее соединеніе человѣка съ истинносущимъ, матерьяломъ — даннымъ человѣческаго опыта во всѣхъ его видахъ, а именно во первыхъ опыта мистическаго, затѣмъ внутреннего или психическаго и, наконецъ, вѣшнаго или физическаго; основною формою своею имѣющее умственное созерцаніе или интуицію идей, связанную въ общую систему посредствомъ чисто логическаго или отвлеченнаго мышленія, и накопецъ дѣятельнымъ источникомъ или производящею причиною — вдохновеніе, то-есть, дѣйствіе высшихъ идеальныхъ существъ на человѣческій духъ.

Таковъ родъ познанія опредѣляющій свободную теософію вообще какъ систему истинной философіи. Поскольку здѣсь изъ одного ми-

стическаго центра и дупціи синтезъ обвиняетъ въ своенъ іерархическомъ раздѣльномъ единствѣ всѣ познавательные элементы, которые въ другихъ системахъ и направленіяхъ философіи развиваются въ нихъ частности и односторонности, то такой родъ познанія по справедливости можетъ быть названъ цѣльнымъ знаніемъ. Въ его возможны только или эти отдѣльныя односторонности, или механическое ихъ сопоставленіе, или, наконецъ, безплодный эклектизмъ, пытающійся описать окружность безъ центра и радіуса. Дѣйствительное значеніе цѣльнаго знанія возведеннаго въ систему какъ и дѣйствительное значеніе чего бы то ни было можетъ быть показано только на самомъ дѣлѣ, то-есть, реализаціей этой системы. Но существуютъ нивніи, которыя заранее не хотятъ допустить такой реализаціи, утверждая невозможность цѣльнаго знанія. Это послѣднее прежде всего имѣетъ притязаніе быть познаніемъ о существѣ вещей, о томъ, что есть, а не кажется только; но именно это и признается невозможнымъ со стороны скептицизма. Скептицизмъ же этотъ является какъ въ общемъ ходяченъ нивніи, такъ равно и въ формулахъ никовой философіи.

Что касается до перваго, популярнаго скептицизма, то онъ сводится къ утверженію, что мы по ограниченности нашего ума не можемъ имѣть никакого вѣрнаго познанія о существѣ вещей, слѣдовательно никакого центрального и никакого цѣльнаго познанія: *in'e Innre der Natur dringt kein erschaffner Geist*. Но откуда мы можемъ знать, что умъ человѣческій ограниченъ? Очевидно или изъ опыта, или а priori. Опытъ же тутъ можетъ быть или личный или историческій. Но личный опытъ въ данномъ случаѣ очевидно можетъ имѣть только личное и принѣпеніе. Поэтому болѣе разсудительные изъ популярныхъ скептиковъ, умалчивая о личномъ опытѣ, ссылаются прямо на исторію. „Историческій опытъ доказалъ, что умъ человѣческій неспособенъ ни къ какому вѣрному познанію о существѣ вещей, ни къ какой дѣйствительной метафизикѣ“ <sup>1)</sup>. Пусть такъ! Но всякій опытъ относится къ извѣстному ряду явленій въ извѣстное данное время и никакъ не можетъ имѣть безусловно всеобщаго значенія. Такимъ образомъ основываясь на историческомъ опытѣ, мы могли бы пожалуй утверждать, что умъ человѣческій въ своенъ прошед-

<sup>1)</sup> Употреблю здѣсь слово «невозможна» въ томъ смыслѣ, въ какомъ оно обыкновенно принимается популярнымъ скептицизмомъ, а именно въ значеніи всякаго познанія о существѣ вещей, всякаго трансцендентнаго познанія.

шемъ развитіи и до настоящей минуты не имѣлъ успѣха въ изысканіи метафизической истины. Но такъ какъ мы рѣшительно не знаемъ, въ какомъ отношеніи прожитое уже человѣчествомъ время находится ко времени для него предстоящему, то заключеніе отъ неудачи въ проеднемъ къ безусловной неспособности можетъ въ настоящемъ случаѣ оказаться столь же неосновательнымъ, какъ еслибы мы видя трехмѣсячнаго ребенка стали утверждать, что онъ совершенно неспособенъ говорить, потому что до сихъ поръ не могъ произнести ни слова. Такъ какъ намъ совершенно ничего неизвѣстно объ относительномъ возрастѣ человѣчества, то мы не имѣемъ права отрицать, что его предполагаемая неспособность въ метафизическому познанію можетъ быть того же рода, какъ неспособность говорить у трехмѣсячнаго ребенка. Но разъ мы должны допустить, что въ нѣкоторой фазѣ развитія человѣчества, въ законѣ нибудь неопредѣленномъ будущемъ оно можетъ быть способно къ метафизическому познанію, то какъ можемъ мы быть увѣрены, что это будущее уже не наступаетъ въ данную минуту? Такинь образомъ на основаніи историческаго опыта мы не можемъ утверждать рѣшительно ничего достовѣрнаго относительно способности или неспособности человѣческаго ума къ метафизицѣ. Или можетъ быть эта неспособность, эта ограниченность человѣческаго ума выводится не изъ опыта, а должна быть признана какъ присущая самой его природѣ, лежащая въ его внутренней сущности и потому безусловно необходимая? Но такое утвержденіе уже предполагаетъ, что намъ извѣстна сущность человѣческаго ума — ибо иначе мы не можемъ знать, что свойственно ему по существу, — предполагаетъ, слѣдовательно, познаніе о нѣкоторой сущности, то-есть, метафизическое познаніе. Такинь образрмъ здѣсь на нѣкоторомъ метафизическомъ познаніи основывается отрицаніе всякой метафизики, и аргументъ самъ себя упичтожаетъ.

Переходя теперъ къ болѣе строгому, школьному скептицизму легко видѣть, что онъ долженъ представиться въ трехъ видахъ, смотря но тому, берется ли за исходную точку предметъ познанія, то-есть, въ данномъ случаѣ истинно-сущее какъ абсолютное начало, или же познающій субъектъ, или накопецъ природа самого познанія въ его дѣйствительности. Во всѣхъ этихъ трехъ видахъ, какъ будетъ сейчасъ показано, скентицизмъ аргументируетъ на основаніи извѣстныхъ предвзятыхъ идей или *petitiones principii* и является такинь образомъ не болѣе какъ предразсудкомъ.

Первый видъ скептическаго аргумента сводится къ утвержденію,

что предполагаемый предметъ всякой метафизики какъ Ding an sich или сущее по себѣ, есть нѣчто по природѣ своей непознаваемое, такъ какъ мы очевидно можемъ познавать только явленіе, то-есть то, что намъ является, существуетъ относительно насъ или для насъ какъ другаго,—а не сущее само въ себѣ. Это утвержденіе основывается очевидно на томъ предположеніи, что сущее по себѣ или Ding an sich не можетъ быть вмѣстѣ съ тѣмъ и явленіемъ, то-есть, существовать для другаго. Между тѣмъ ото есть только предвзятая идея. Чтобы утверждать неявляемость и слѣдовательно непознаваемость истинно сущаго, необходимо имѣть нѣкоторое опредѣленное понятіе о немъ, и если невозможно овладѣть его положительной идеей прежде дѣйствительнаго познанія о немъ, то-есть, прежде опредѣленной и полной метафизической системы, то во всякомъ случаѣ возможно и должно дать ему предварительно нѣкоторое общее относительное опредѣленіе, характеризующее его не въ немъ самомъ, а только по отношенію къ тому, что мы уже знаемъ, что дано намъ въ нашемъ опытѣ, то-есть, по отношенію къ настоящему феноменальному бытію. И здѣсь мы должны дать истинно-сущему двойное опредѣленіе. Во-первыхъ мы опредѣляемъ его какъ то, что не *есть* настоящее феноменальное бытіе. Это очевидно само собою. Но это не *есть* выражаетъ не безусловную противоположность, а только различіе или частную противоположность (въ томъ смыслѣ, какъ мы можемъ сказать, на-примѣръ, что животное не есть растеніе). Въ самомъ дѣлѣ, различая метафизическое существо отъ даннаго феноменальнаго бытія, мы должны тѣмъ не менѣе допустить между ними нѣкоторое необходимое соотношеніе и сказать, во-вторыхъ, что истинно-сущее есть абсолютная основа всякаго феноменальнаго бытія. Ибо самое понятіе этого послѣдняго предполагаетъ, что оно не содержитъ въ себѣ своей подлинной основы (такъ какъ оно было бы тогда не явленіемъ, а сущностью) и слѣдовательно имѣетъ эту подлинную основу въ чемъ нибудь другомъ, что уже не есть явленіе или видимость, а истинно-сущее. Но если метафизическое существо опредѣляется какъ абсолютная основа всѣхъ явленій, то оно уже не можетъ пониматься какъ сущее въ себѣ или о себѣ исключительно (Ding an sich, Капта), какъ нѣчто абсолютно простое и безразличное,—за нимъ уже утверждается нѣкоторое отношеніе къ другому и притомъ отношеніе опредѣленное и сложное; ибо если мы не хотимъ разсуждать о пустыхъ отвлеченныхъ понятіяхъ, то не должны разумѣть метафизическое существо какъ только *общую* основу феноменальнаго бытія in abstracto:



мы должны рассматривать его какъ *дѣйствительную* основу *дѣйствительныхъ* явленій во всемъ ихъ безконечномъ многообразіи; другими словами, истинно-сущее должно содержать въ себѣ положительное начало всѣхъ особенныхъ формъ и свойствъ нашего дѣйствительнаго міра. оно должно обладать въ превосходной степени всею его полнотою и реальностью. Такимъ образомъ по самому общему опредѣленію метафизическаго существа оно не можетъ быть только простынъ и безразличнымъ Ding an sich, по какъ дѣйствительная основа или положительное начало всѣхъ явленій должно извѣстнымъ образомъ заключать въ себѣ всѣ относительныя формы и реальности нашего дѣйствительнаго міра и еще неопредѣленное множество другихъ формъ и реальностей (ибо нашъ феноменальный міръ не есть что нибудь законченное: постоянно возникаютъ новыя явленія, дѣйствительное начало которыхъ должно лежать въ метафизической сферѣ). А если такъ, то между извѣстнымъ (намъ феноменальнымъ) міромъ и міромъ метафизическимъ какъ его подлинной основой должно быть опредѣленное соотвѣтствіе. на чемъ и утверждается возможность метафизическаго познанія.

Когда говорить, что мы можемъ познать только явленія, и никакъ не сущія въ себѣ, то предполагаютъ между тѣмъ и другимъ безусловную отдѣльность, не допускающую никакого общенія. Но именно это предположеніе не только лишено всякаго основанія, но и совершенно нелѣпо. Явленіе есть явленіе чего нибудь, по чего же оно можетъ быть явленіемъ какъ не сущаго въ себѣ? Ибо все есть или въ себѣ или въ другомъ—сущее или явленіе. Очевидно, что мы можемъ вообще знать только то, что обнаруживается или является для насъ какъ другаго, однимъ словомъ то, что есть явленіе,—быть явленіемъ и быть познаваемымъ значить одно и то же,—но именно поскольку явленіе есть не что иное какъ обнаруженіе или познаваемость сущаго въ себѣ, то познавая явленіе, мы тѣмъ самымъ имѣемъ нѣкоторое познаніе этого сущаго, обнаруживающагося въ явленіи. Совершенно очевидно, что наше познаніе не можетъ содержать это сущее въ самомъ его подлинномъ бытіи или материально, такъ же какъ изображеніе въ зеркалѣ не содержитъ въ себѣ материально изображеннаго предмета, ибо тогда они были бы тождественны и не было бы уже изображенія. Но какъ этотъ образъ въ зеркалѣ тѣмъ не менѣе даетъ намъ истинное представленіе о самомъ предметѣ, поскольку онъ можетъ быть отраженъ, то-есть, въ его формѣ, такъ точно и наше познаніе, хотя не можетъ обнимать метафизическое

часть сксі, отд. 2.

существо въ его внутренней дѣйствительности или субъективномъ содержаніи, тѣмъ не менѣе можетъ и должно быть адекватнымъ выраженіемъ этого существа въ его формѣ или объективномъ содержанія, которое и есть не что иное какъ обнаруженіе или бытіе для другаго той внутренней сущности, недоступной въ себѣ самой. Такимъ образомъ утверженіе, что мы познаемъ только явленія, въ указанномъ смыслѣ болѣе тѣмъ вѣрно—оно есть тождество и значить только, что мы познаемъ познаваемое, и что познаваемость или объективное бытіе существа, его бытіе для другаго не есть тоже, что его субъективное бытіе въ себѣ самомъ.—Понятіе явленія какъ обнаруженія или видимости предполагаетъ два термина: существо являющееся и другое, для котораго или которому оно является, и очевидно, что по якъ взаимному отношенію явленіе можетъ быть болѣе или менѣе прямымъ выраженіемъ являющагося, но во всякомъ случаѣ оно есть отношеніе, бытіе для другаго. Эти замѣчанія позволяютъ намъ дать возможно точное логическое опредѣленіе того, что называется сущимъ въ себѣ (an sich) и явленіемъ. Подъ явленіемъ я разумѣю познаваемость существа, его предметность или бытіе для другаго; подъ сущимъ въ себѣ или о себѣ разумѣю тоже самое существо поскольку оно не относится къ другому, то-есть въ его собственной подлежательной дѣйствительности. Отсюда прямо вытекаетъ соотносительность этихъ категорій и совершенная невозможность приписывать одну изъ нихъ метафизической сущности исключительно, а другую столь-же исключительно міру нашего дѣйствительнаго опыта, отдѣляя такимъ образомъ эти двѣ области и дѣлая одну безусловно недоступною для другой. Отсюда-же слѣдуетъ, что различіе между нашимъ обыкновеннымъ повннїемъ и повннїемъ метафизическимъ, можетъ быть только относительное или степенное. Еслибы наше обыкновенное познаніе могло относиться только къ явленіямъ какъ такимъ, исключая всякую связь съ являющимся, и метафизическое познаніе было бы повннїемъ сущаго въ себѣ какъ такого, то-есть, непосредственно, исключая всякое явленіе или обнаруженіе, тогда между ними дѣйствительно не было бы ничего общаго. Но такъ какъ непосредственное познаніе сущаго, то-есть его познаніе помимо его познаваемости или предметности, есть очевидная нелѣпность, и такъ какъ съ другой стороны во всякомъ позваніи явленія мы познаемъ болѣе или менѣе являющееся существо, ибо въ противномъ случаѣ явленіе существовало бы само по себѣ, что также нелѣпно, то отсюда слѣдуетъ, что всякое дѣйствительное познаніе какъ физическое, такъ и метафизи-

ческое есть, матеріально говоря, познаніе сущаго въ его явленіяхъ, и разлица можетъ заключаться только въ томъ, что инныя явленія представляютъ болѣе близкое и совершенное обнаруженіе сущаго, чѣмъ другія. Если же нужно указать опредѣленное различіе между познаніемъ фивическимъ и метафизическимъ, то мы скажемъ, что это послѣднее имѣетъ въ виду сущее въ его прямомъ и цѣльномъ обнаруженіи, тогда какъ физическія наши знанія имѣютъ дѣло только съ частными и вторичными явленіями сущаго. (Точный смыслъ этихъ терминовъ будетъ намъ вполне ясенъ только въ послѣдствіи).

Второй видъ скептическаго аргумента, исходящій изъ познающаго субъекта, сводится къ утверженію, что нашъ умъ какъ познающій подлежитъ извѣстнымъ необходимымъ формамъ и категоріямъ, изъ которыхъ онъ не можетъ выйти и слѣдовательно никогда не можетъ достигнуть познанія о самомъ сущемъ независимомъ отъ тѣхъ субъективныхъ формъ и категорій нашего ума. Здѣсь мы опять находимъ недоразумѣніе и предвзятое мнѣніе. Что все наше внѣшнее познаніе, все что дано въ нашемъ физическомъ опытѣ, слѣдовательно весь нашъ физическій міръ опредѣляется формами и категоріями познающаго субъекта—это великая и неопровержимая истина. Что наше пространство и время (не говоря уже о категоріяхъ нашего разсудка) въ своей данной дѣйствительности принадлежатъ познающему субъекту а не вещамъ внѣ его—это истина столь же несомнѣнная, сколько и важная, какъ мы въ послѣдствіи убѣдимся, и ясное развѣтвіе этихъ истинъ составляетъ вѣчную заслугу основаннаго Кантомъ идеализма. Но что указанная форма *по самой природѣ своей, ipso genere* субъективна, то-есть, что наше пространство и время и категоріи нашего разсудка не могутъ имѣть ничего себѣ соответствующаго за предѣлами нашего субъекта и его познанія—такое утверженіе не только не доказано, но ни Кантъ, ни его послѣдователи даже не пытались его доказать по очевидной невозможности это сдѣлать, тогда, какъ противное предположеніе болѣе, чѣмъ вѣроятно; что метафизическая существенность не опредѣляется нашимъ актуальнымъ пространствомъ и нашимъ актуальнымъ временемъ, это очевидно; но подлежитъ ли она или нѣтъ этимъ и другимъ формамъ *вообще*, то-есть, имѣетъ ли она въ себѣ что нибудь инъ соответствующее или нѣтъ—это совершенно другой вопросъ; и мы видѣли, что самое общее опредѣленіе метафизическаго существа требуетъ допустить, что оно извѣстнымъ образомъ обладаетъ всѣми относительными формами нашего міра. Во всякомъ случаѣ, какъ только нельзя доказать, что

формы нашего познания субъективны безусловно, то-есть, по самой своей природѣ, то общая возможность метафизическаго познания со стороны субъекта является допущенной.

Третій видъ скеотическаго аргумента утверждаетъ, что такъ какъ все дѣйствительное содержаніе нашего познания сводится къ нашимъ представленіямъ или къ состояніямъ нашего сознанія, а метафизическая сущность не можетъ быть нашимъ представленіемъ, то слѣдовательно она для насъ непознаваема. Не подлежитъ никакому сомнѣнію, что мы можемъ познавать только въ своихъ собственныхъ представленіяхъ или состояніяхъ нашего сознанія; но какъ показано въ предыдущей главѣ, эти наши представленія не могутъ быть сами по себѣ—они предполагаютъ кромѣ своего субъекта еще опредѣляющую объективную причину и суть сами не что иное, какъ только познаваемость этой причины. Съ другой стороны должно замѣтить, что такъ какъ всякое явленіе есть бытіе существа для другаго или представленіе этого существа другинъ, то утвержденіе, что метафизическое существо не можетъ стать представленіемъ или состояніемъ сознанія другаго, равносильно утверженію, что оно вообще не можетъ проявляться или обнаруживаться, то-есть, становится для другаго. Но это во первыхъ противорѣчитъ самому опредѣленію метафизическаго существа, а во вторыхъ, такъ какъ явленіе вообще не можетъ быть само по себѣ, по необходимо есть явленіе сущаго, то утверждать непроявляемость сущаго, значитъ просто отрицать самое бытіе явленій, что уже совершенно негѣпо.

Изъ всего предыдущаго слѣдуетъ, что истинно-сущее не есть исключительная простая и безразличная субстанція, но что оно обладаетъ всѣми силами дѣйствительнаго и полнаго бытія; что явленія не могутъ быть отдѣлены отъ сущаго и что оно въ нихъ болѣе или менѣе познается; что субъективное бытіе нашихъ познавательныхъ формъ не мѣшаетъ имъ соответствовать независимымъ реальностямъ за предѣлами познающаго субъекта; что наконецъ, если вѣи элементы нашего познания суть представленія или образы, то ими представляется или изображается сущее, а слѣдовательно чрезъ нихъ оно и можетъ познаваться. А все это сводится къ тому, что познание объ истинно-сущемъ или о существѣ вещей, какъ со стороны познаемаго предмета, такъ со стороны познающаго субъекта, а равно и по природѣ самаго познания должно быть признано возможнымъ, что и требовалось показать.

Устранивъ предрасудки скептицизма и тѣмъ показавъ общую

возможность цѣльнаго знанія въ качествѣ метафизическаго познанія о существѣ вещей, возвращаемся къ прерванной нити нашего изложенія. Опредѣляя въ началѣ настоящей главы предметъ, цѣль, матерьялъ, форму и дѣятельный источникъ познанія въ свободной теософїи, мы не говорили *explicite* объ органической логикѣ, такъ какъ въ указанныхъ пяти отношеніяхъ нѣтъ никакого существеннаго различія между отдѣльными частями свободной теософїи. Переходя теперь къ специальной характеристикѣ органической логики, мы должны для опредѣленія ея какъ такой, то-есть, въ ея логическомъ характерѣ, прежде всего рассмотреть другіе существующіе виды науко-образной логики. Въ самомъ общемъ опредѣленіи, логика *in genere* есть наука или ученіе о мышленіи, и видовыя различія зависятъ отъ того, съ какой стороны берется мышленіе и какъ оно понимается. Можно брать мышленіе исключительно какъ нѣчто данное, какъ субъективный процессъ и описывать его общіе приемы безъ всякаго отношенія къ какому бы то ни было содержанію. Такъ относится къ мышленію элементарная логика, обыкновенно называемая формальной. Она обращаетъ вниманіе исключительно на данныя общія формы мыслительнаго процесса въ ихъ отвлеченности (понятїи, сужденія, умозаключенія, какъ такіи), все же мыслимое, то-есть, всякое содержаніе понятій, сужденій и умозаключеній является въ ней только *exempli gratia*. Это есть грамматика мышленія и можетъ имѣть значеніе только педагогическое. Какъ чисто-описательная дисциплина эта логика не имѣетъ ничего общаго съ философїей и потому намъ нѣтъ надобности на ней останавливаться.

Логика философская занимается не процессомъ мышленія въ его общихъ субъективныхъ формахъ, какъ эмпирически данныхъ, а объективнымъ характеромъ этого мышленія, какъ познающаго. Вопросъ о познаніи есть очевидно вопросъ объ отношеніи познающаго къ познаваемому, или говоря опредѣленнѣе, объ отношеніи субъективныхъ формъ нашего ума къ независимой отъ нихъ дѣйствительности, которая черезъ нихъ познается. Здѣсь мы прежде всего встрѣчаемъ логику критическую, которая принимаетъ эти два коренныя фактора нашего познанія какъ безусловно самостоятельные относительно другъ друга, безъ всякой внутренней необходимой связи между собою. Для Канта познавательныя категорїи нашего ума имѣютъ исключительно априорный характеръ и суть сами по себѣ только пути субъективныхъ формы, лишенные всякаго объективнаго содержанія и реальности, а съ другой стороны дѣйствительное содержаніе на-

него познанія, данное въ чувственномъ воспріятіи, имѣеть исклю-чительно эмпирическій характеръ, лишено всякой общности и необходимости. Настоящее объективное познаніе, которое не можетъ быть сведено ни въ пустой формѣ, ни къ случайному эмпирическому факту, очевидно должно состоять въ синтезѣ этихъ двухъ элементовъ, должно соединять реальность чувственнаго воспріятія съ всеобщностью и необходимостью апріорной формы. Но именно такой синтезъ и невозможенъ съ точки зрѣнія критической логики, которая утверждаетъ оба фактора познанія въ безусловной отдѣльности в отвлеченности, не допускающей между ними ничего общаго. Въ самомъ дѣлѣ, при такомъ безусловномъ противоположеніи апріорнаго и эмпирическаго элемента, между ними невозможно допустить ничего третьяго, слѣдовательно требуемая связь должна сама имѣть или чисто-эмпирическій или чисто-апріорный характеръ, но въ первомъ случаѣ она лишена всеобщности и необходимости и слѣдовательно не можетъ сообщить познанію характера объективной истины, во второмъ же случаѣ она есть только субъективная форма, не могущая дать познанію объективной реальности. Такимъ образомъ критическая логика не даетъ намъ возможности познанія, — оно невозможно при взаимной независимости двухъ его коренныхъ факторовъ. И такъ остается допустить зависимость между ними. И во первыхъ можно утверждать, что эмпирическое содержаніе нашего познанія зависитъ отъ апріорныхъ формъ. Это утверженіе образуетъ логику рационализма послѣдовательно развитую Гегелемъ. Гегель утверждаетъ во 1-хъ, что всякая данная дѣйствительность безусловно опредѣляется логическими категоріями, а во 2-хъ, что сами эти категоріи суть діалектическое саморазвитіе понятія, какъ такого или чистаго понятія самого по себѣ. Но понятіе само по себѣ безъ опредѣленнаго субъекта и безъ опредѣленнаго содержанія есть пустое слово и саморазвитіе такого понятія было бы постояннымъ творчествомъ изъ ничего. Вслѣдствіе этого логика Гегеля при всей глубокой формальной истинности частныхъ своихъ дедукцій и переходовъ въ цѣломъ лишена всякаго реального значенія, всякаго дѣйствительнаго содержанія, есть мысленіе, въ которомъ ничего не мыслится. Если же мы сдѣлаемъ обратное предположеніе и допустимъ, что формы нашего познанія безусловно опредѣляются эмпирическимъ содержаніемъ, что все наше познаніе есть только обобщеніе данныхъ опыта, то конечно мы выиграемъ реальность, но за то потеряемъ всеобщій и необходимый характеръ познанія. Въ самомъ дѣлѣ, основанная на

этомъ предположеніи логика эмпиризма послѣдовательно доходитъ до отрицанія всеобщности и необходимости даже математическихъ аксіомъ. Такимъ образомъ ни логика раціонализма, ни логика эмпиризма не освобождаютъ насъ отъ той дилеммы, къ которой приходитъ логика критическая: или пустыя логическія формы безъ всякаго реальнаго содержанія, или случайныя эмпирическія данныя безъ всякой объективной истинности. А между тѣмъ для нѣсколькой философіи, допускающей только два фактора нашего познанія, не остается никакого другаго возможнаго исхода. Очевидно въ самомъ дѣлѣ, что разъ допущены эти два фактора познанія, то они или независимы другъ отъ друга, какъ это принимаетъ логика критическая, или же эмпирическій факторъ опредѣляется логическимъ, согласно логикѣ раціонализма, или наконецъ логическій факторъ зависитъ отъ эмпирическаго, какъ это признаетъ логика эмпиризма. *Kritik der reinen Vernunft* Канта, *die Wissenschaft der Logik* Гегеля и *System of Logic* Милля—вотъ три каноническія книги, между которыми должна выбирать нѣсколькая философія въ области логики.

И такъ если два общепризнанные фактора нашего познанія, въ какое бы взаимное отношеніе мы ихъ ни ставили, не могутъ дать этому познанію совмѣстнаго характера объективной истинности и реальности, то необходимо или принять заключеніи послѣдовательнаго скептицизма, или же допуская возможность объективно-истиннаго и реальнаго познанія, признать недостаточность тѣхъ двухъ факторовъ самихъ по себѣ и указать третій, сообщающій нашему познанію его истинное значеніе.

Только такое познаніе удовлетворяетъ требованіямъ нашего ума, тому познанію даемъ мы предикатъ истины, въ которомъ реальность содержанія и разумность формы, элементъ эмпирическій и элементъ чисто логическій соединены между собою не случайно, а внутреннею органическою связью. Эта связь, не заключающаяся въ обихъ этихъ элементахъ самихъ по себѣ (ибо нѣвъ эмпирическаго содержанія нашего познанія самого по себѣ никакъ не вытекаетъ его логичность, и нѣвъ логической формы познанія никакъ не вытекаетъ его реальность), предполагаетъ третье начало, свободное отъ односторонняго противоположенія двухъ элементовъ и въ которомъ они находятъ свое единство, какъ двѣ вѣдѣливініи стороны этого одного начала. Элементъ эмпирическій и чисто-логическій суть два возможные *бразы бытія* реальнаго и идеальнаго, третье абсолютное начало не опредѣляется ни тѣмъ, ни другимъ образомъ бытія, слѣдовательно вообще не опредѣляется

какъ бытіе, а какъ положительное начало бытія, или *сущее*. Это различіе сущаго отъ бытія имѣетъ важное, рѣшающее значеніе не только для логики, но и для всего нѣросоверщанія и потому мы должны на немъ остановиться.

Данный предметъ всякой философіи есть дѣйствительный міръ какъ внѣшній, такъ и внутренній. Но даннымъ, собственно философіи, этотъ міръ можетъ быть не въ частныхъ своихъ образахъ, явленіяхъ и эмпирическихъ законахъ (въ такомъ смыслѣ онъ есть данное только положительной науки), а въ своей общности. Если частныя явленія и законы суть, какъ это несомнѣнно, различные образы бытія, то общность ихъ есть само бытіе. Все существующее имѣетъ между собою общаго именно, что оно *есть*, то-есть, бытіе. Отсюда легко предположить, что философія изучаетъ бытіе, что она должна отвѣчать на вопросъ, что такое бытіе. И дѣйствительно различными философскія системы отвѣчаютъ на этотъ вопросъ; такъ натуралистическій эмпиризмъ утверждаетъ сначала, что бытіе есть вещество, а потомъ анализируя это представленіе находитъ, что вещество сводится къ ощущенію, и что слѣдовательно бытіе есть ощущеніе; рационалистическій идеализмъ въ своемъ послѣдовательномъ развитіи приходитъ къ опредѣленію бытія какъ мысли. Оба эти философскія направленія, исходя изъ противоположности объективнаго и субъективнаго бытія, примиряютъ ихъ, такимъ образомъ, одинъ въ ощущеніи, другой—въ мысли: и то и другое есть *бытіе вообще*, тождество субъективнаго и объективнаго. Но это примиреніе совершенно призрачное, состоящее въ уничтоженіи обоихъ примиряемыхъ терминовъ. Въ самомъ дѣлѣ мысль *вообще* и ощущеніе *вообще*, то-есть, въ которыхъ никто ничего не мыслитъ и не ощущаетъ, суть пустыя слова, а слѣдовательно пустое слово есть и бытіе *вообще*.

„Бытіе“ имѣетъ два совершенно различные смысла и если отвѣчаться отъ этого различія, то теряется всякій опредѣленный смыслъ, остается одно слово. Когда я говорю: я *есть* или *этотъ человекъ есть*, и затѣмъ когда я говорю: *эта мысль есть*, *это ощущеніе есть*, то я употребляю глаголъ *быть* въ совершенно различномъ значеніи. Въ первомъ случаѣ я примѣняю предикатъ бытія къ извѣстному субъекту, во второмъ—къ предикату субъекта, другими словами, я утверждаю въ первомъ случаѣ бытіе какъ реальный атрибутъ субъекта, что оно и есть въ самомъ дѣлѣ, во второмъ же случаѣ я утверждаю бытіе только какъ грамматическій предикатъ реального предиката, что можетъ имѣть только грамматическій же и смыслъ и не



соотвѣтствуетъ ничему дѣйствительному. Въ самомъ дѣлѣ, эта моя мысль или это мое ощущеніе суть не что иное, какъ извѣстные образы бытія моего субъекта, нѣкоторое мое бытіе, и когда я говорю: я есмь, то подъ есмь въ отличіе отъ я разунѣю именно всѣ дѣйствительные образы моего бытія,—мысли, ощущенія, хотѣнія и т. д. Но объ этихъ образахъ взятыхъ отдѣльно или самихъ по себѣ, я уже логически не могу говорить, что они *суть*, подобно тону какъ я говорю что я семь, ибо они суть только во мнѣ, какъ въ субъектѣ, тогда какъ я есмь въ нихъ, какъ въ предиватахъ, то-есть, обратнымъ образомъ. Поэтому, когда я говорю: *эта мысль есть*, или *это ощущеніе есть*, то только грамматически мысль и ощущеніе суть субъекты съ предикатомъ бытія, логически же они никакъ не могутъ быть субъектами и слѣдовательно бытіе никакъ не можетъ быть ихъ предикатомъ, такъ что эти утвержденія: *моя мысль есть* или *мое ощущеніе есть* значать только: я мыслю, я ощущаю, и вообще: *мысль есть*, *ощущеніе есть* значать: *нѣкто мыслить*, *нѣкто ощущаетъ*, или *есть мыслящій*, *есть ощущающій* и наконецъ: *бытіе есмь* значить, что *есть сущій*. Слѣдовательно, вообще такіа утвержденія въ абсолютной формѣ ложны. Нельзя сказать просто или безусловно: *мысль есть*, *воля есть*, *бытіе есть*, потому что мысль, воля, бытіе суть лишь постольку, поскольку есть мыслящій, волящій, сущій. И всѣ коренныя заблужденія нѣсколькой философіи сводятся въ гипостазированію предикатовъ, причемъ одно изъ направленій той философіи беретъ предикаты общіе, отвлеченные, а другое—частные, эмпирическіе; и чтобы избѣгнуть этихъ заблужденій, намъ должно прежде всего признать, что настоящій предметъ философіи есть сущее въ его предикатахъ, а никакъ не эти предикаты сами по себѣ; только тогда наше познаніе будетъ соотвѣтствовать тому, что есть на самомъ дѣлѣ, а не будетъ пустынь мышленіемъ, въ которомъ ничего не мыслится.

И такъ то абсолютное первоначало, которое только можетъ сдѣлать наше познаніе истиннымъ и которое утверждается какъ принципъ нашею органическою логикою, прежде всего опредѣляется какъ сущее, а не какъ бытіе. Это абсолютное начало въ своихъ собственныхъ, присущихъ ему опредѣленіяхъ, составляющихъ необходимый *primum* какъ нашего бытія, такъ и нашего познанія и слѣдовательно представляющихъ необходимое условіе для единства того и другаго, то-есть, для истины—это начало говорю я въ присущихъ ему внутренне опредѣленіяхъ составляетъ все содержаніе органической ло-

гивен. Такъ какъ веѣ его собственныя опредѣленія внутреняю необходимы, то они должны логически вытекать изъ самаго его понятія, и слѣдовательно мы должны прежде всего возможно точнѣйшимъ образомъ опредѣлить вообще понятіе сущаго какъ абсолютнаго первоначала.

Если общее понятіе какого нибудь частнаго существа опредѣляетъ его по отношенію къ какому нибудь частному же бытію, какъ его постоянному предикату, то общее понятіе самаго сущаго (существа какъ такового) должно опредѣлять его по отношенію ко всякому бытію или къ самому бытію, потому что всякое бытіе есть одинаково его предикатъ. И здѣсь мы опять должны сказать, что *сущее не есть бытіе*, то-есть, что оно само не можетъ быть предикатомъ ничего другаго. Въ самомъ дѣлѣ оно есть начало всякаго бытія, еслибы оно само было бытіемъ, то мы имѣли бы нѣкоторое бытіе сверхъ всякаго бытія, что нелѣпо. Итакъ начало всякаго бытія само не можетъ быть бытіемъ. Но оно не можетъ быть также обозначено и какъ не бытіе; подъ но бытіемъ обыкновенно разумѣется безусловное отсутствіе, лишеніе бытія, но сущему какъ абсолютному первоначалу *принадлежитъ* всякое бытіе и слѣдовательно ему никакъ нельзя приписывать только не бытіе въ отрицательномъ смыслѣ. И такъ если сущее не есть ни бытіе, ни не бытіе, то оно есть *то, что имѣетъ бытіе* или *обладаетъ бытіемъ*. Если лишеніе чего нибудь есть безсиліе, или нелюбо по отношенію хъ нелю, то обладаніе чѣмъ нибудь есть *мощь* или *сила* надъ нимъ, или *положительная* его *возможность*. Что сущее есть сила бытія, это очевидно уже изъ того, что оно полагаетъ или производитъ бытіе, то-есть, проявляется, и такъ какъ проявляясь въ бытіи, оно не *перестаетъ* какъ *сущее*, не можетъ истощиться или перейти безъ остатка въ свое бытіе, ибо тогда съ исчезновеніемъ сущаго, какъ производящаго или дѣйствующаго исчезло бы и бытіе какъ производимое нимъ дѣйствіе,—то оно всегда остается положительной силой или мощью бытія, такъ что это есть его постоянное и собственное опредѣленіе. Но именно вслѣдствіе того, что оно не переходитъ всецѣло въ бытіе, что слѣдовательно само по себѣ оно не привязано къ бытію, свободно отъ него,—мы не можемъ, если хотимъ быть совершенно точными, даже сказать, что оно—это абсолютное первоначало—*есть* сила бытія, ибо такое опредѣленіе связывало бы его неразрывно съ бытіемъ. чего но истинѣ пѣтъ;—мы можемъ только сказать, что оно *имѣетъ* силу бытія или *обладаетъ* ею.

Итакъ *сущее* какъ такое или абсолютное первоначало есть то, что имѣетъ въ себѣ положительную силу бытія, а такъ какъ обладающій нервѣе или вынѣе обладаенаго, то абсолютное первоначало точнѣе должно быть названо *сверхсущимъ* или даже *сверхмоущимъ*.

Очевидно, что это первоначало само по себѣ совершенно единично; оно не можетъ представлять ни частной множественности ни отвлеченной общности, потому что и то и другое предполагаютъ отношеніе, всякое же отношеніе есть опредѣленный образъ бытія и слѣдовательно не входитъ въ сущее какъ такое, которое не есть бытіе.

Всякое опредѣленное бытіе предполагаетъ отношеніе къ другому (ибо опредѣленіе требуетъ другаго какъ опредѣляющаго), всякое качество есть ощущеніе, то-есть взаимодействіе или отношеніе двухъ существъ, иными словами: бытіе есть проявленіе сущаго, или его отношеніе къ другому <sup>1)</sup>. Такимъ образомъ всякое бытіе относительно, безусловно только сущее. Но это отношеніе или взаимодействіе существъ, это бытіе ихъ другъ для друга есть не что иное, какъ познаніе. Въ самомъ дѣлѣ всякое опредѣленное бытіе, какъ мы сказали, есть ощущеніе, но ощущеніе есть не что иное какъ основная элементарная форма познанія, слѣдовательно, всякое бытіе есть видъ познанія. Поэтому-то познаніе относительно по необходимости, по самой природѣ своей, а не случайно. Познаваемое, равно какъ и познающее не могутъ уже называться бытіемъ, — это сущіе или существа, отношеніе между которыми есть бытіе или представленіе или познаніе.

Абсолютное первоначало само по себѣ какъ безусловная единица, никогда не могущая сама стать многими, по обладающая всею множественностью, не можетъ, какъ было показано, составлять содержанія (или быть матеріей) познанія, такъ какъ все матеріальное содержаніе познанія есть бытіе, оно же не есть бытіе. Слѣдуетъ ли отсюда, что это первоначало непознаваемо. Это зависитъ отъ смысла выраженія *быть познаваемымъ*. Если подъ этимъ выраженіемъ разумѣть *составлять содержаніе самого познанія*, его матерію или непо-

<sup>1)</sup> Очевидно бытіе (дѣйствительное) = явленію. Всякое дѣйствительное бытіе есть явленіе, и кромѣ явленія нѣтъ дѣйствительнаго бытія. Но изъ этого не слѣдуетъ, чтобы явленіе было все. Это слѣдовало бы лишь въ томъ случаѣ, еслибы бытіе было все. Но кромѣ бытія есть сущее, безъ котораго невозможно и само бытіе, какъ явленіе невозможно безъ являющагося. Сущее есть являющееся, а бытіе есть явленіе.

средственню подлежатъ познанію, то очевидно нѣтъ. Если же подъ познаваемымъ разумѣть сущій самъ по себѣ предметъ познанія, то не только абсолютное первоначало познаваемо, но оно одно только и познаваемо въ собственномъ смыслѣ, такъ какъ оно одно есть подлинно сущее. И такъ, абсолютное первоначало безусловно непознаваемо поскольку оно никогда не можетъ стать само матерьяльнымъ содержаніемъ познанія, то-есть бытіемъ, никогда не можетъ какъ такое перейти въ бытіе, превратиться въ объектъ; и вмѣстѣ съ тѣмъ и тѣмъ самымъ абсолютное первоначало безусловно и исключительно познаваемо, поскольку оно одно есть сущій предметъ познанія (такъ какъ все остальное есть его же проявленіе), поскольку всякое познаніе предиката или бытія относится къ сущему первоначалу какъ субъекту этого предиката.

Мы познаемъ истинно-сущее во всемъ, что познаемъ; но мы не могли бы различать его отъ этого частнаго познаваемого, отъ этой его являемости, еслибы оно не было дано намъ еще какъ-нибудь иначе, само по себѣ. Оно не можетъ быть дано намъ само по себѣ въ познаніи — это было бы противорѣчіе; но будучи единымъ истинно-сущимъ, то-есть субстанціей всего, оно есть первоначальная субстанція и насъ самыхъ, и такимъ образомъ оно можетъ и должно быть намъ дано не только извнѣ, въ своихъ отраженныхъ проявленіяхъ, образующихъ наше объективное познаніе, но и внутри насъ, какъ наша собственная основа. Великая мысль, лежащая въ корнѣ всякой истины, состоитъ въ признаніи, что въ сущности все, что есть, есть единое, и что это единое не есть какое-нибудь существованіе или бытіе, но что оно глубже и выше всякаго бытія, такъ что вообще все бытіе есть только поверхность, подъ которою скрывается истинно-сущее какъ абсолютное единство, и что это единство составляетъ и нашу собственную внутреннюю суть, такъ что возвышаясь надо всякимъ бытіемъ и существованіемъ, мы чувствуемъ непосредственно эту абсолютную субстанцію, потому что становимся тогда ею. Эта абсолютная единичность есть первое положительное опредѣленіе абсолютнаго первоначала, и оно признается всѣми сколько-нибудь глубокими метафизическими системами какъ религиозными такъ и философскими, но особенно выступаетъ, какъ извѣстно, въ умозрительныхъ религіяхъ Востока. Соверцательный Востокъ позналъ истинно-сущее только въ томъ первомъ его атрибутѣ абсолютной единичности, исключавшей всякое другое, а такъ какъ религіозный человекъ всегда хочетъ уподобиться своему божеству и чрезъ то сое-

двинуться съ нимъ, то постоянное стремленіе восточныхъ религій — заставить человѣка отвлечься отъ всякой множественности, отъ всѣхъ формъ и слѣдовательно отъ всякаго бытія. Но абсолютное сверхсущее есть вмѣстѣ съ тѣмъ начало всякаго бытія, единое — начало множественности, цѣльное — начало частнаго, свободное отъ всѣхъ формъ всѣхъ ихъ производить. Абсолютное первоначало не есть только *év* — оно есть *év kai káv*. Поэтому тѣ, что хотятъ знать его только какъ исключительно еднаго, знаютъ только оторванную, мертвую часть его, и религія ихъ какъ въ теоріи такъ и на практикѣ остается несовершенной, исключительной скудной и мертвенной, что мы и видимъ на Востокѣ. Постоянное стремленіе Запада, напротивъ — жертвовать абсолютнымъ внутреннимъ единствомъ множественности формъ и индивидуальныхъ характеровъ, такъ что тамъ люди даже не могутъ иначе понять единство какъ только внѣшній порядокъ основанный на традиціонномъ авторитетѣ (будь то папа или библія), или на формальной силѣ закона (будь то конституціонная хартія или *sufrage universel*) — таковъ характеръ западной религіи и церкви, западной философіи и государства, западной науки и общества. Истинная вселенская религія, истинная философія и истинная общественность должны внутренне соединить оба эти стремленія, освободившись отъ ихъ исключительности, должны познать и осуществить на землѣ настоящее *év kai káv*.

Опредѣленное нами сущее или сверхсущее какъ абсолютное начало всякаго бытія есть первый верховный принципъ органической логики, а такъ какъ эта логика есть первая основоположная часть въ философской системѣ цѣльнаго знанія, то это начало является безусловно первымъ принципомъ всей нашей философіи. Признаніе дѣйствительности этого начала самого по себѣ основывается на прививши дѣйствительности нашего эмпирическаго бытія и нашего разума. Въ самомъ дѣлѣ, разъ дано бытіе, необходимо есть сущее, разъ дано явленіе, необходимо есть являющееся, разъ дано относительное и производное, необходимо есть абсолютное и первоначальное. Конечно, относительное существуетъ несомнѣнно — въ этомъ мы имѣемъ непосредственную увѣренность; но въ самомъ понятіи относительности и конечности заключается предположенію абсолютнаго и безконечнаго, отъ котораго получаютъ свою дѣйствительность конечныя и относительныя вещи; слѣдовательно, если мы признаемъ дѣйствительность этихъ послѣднихъ, то съ логическою необходимостью должны признавать и дѣйствительность ихъ абсолютнаго начала самого по

себѣ. Разумѣется, вто заключеніе имѣетъ силу только въ тень случаѣ, если мы убѣждены въ достовѣрности логики или разумнаго мышленія, которое вставляетъ насъ отъ относительнаго бытія по самому понятію его заключать къ сущену, какъ абсолютному первоначалу. Но на какомъ основаніи можемъ мы быть убѣждены въ истинности разумнаго мышленія? Очевидно, логическіе аргументы не применимы тамъ, гдѣ дѣло идетъ о достовѣрности самой логики, слѣдовательно основаніемъ здѣсь можетъ быть опять только непосредственная увѣренность. Такимъ образомъ убѣжденіе въ дѣйствительности абсолютнаго первоначала самого по себѣ основывается вообще на двухъ актахъ непосредственной увѣренности: во первыхъ, увѣренность въ дѣйствительности хонечнаго эмпирически-даннаго бытія, и вовторыхъ увѣренность въ истинѣ логическаго мышленія или разума. Легко видѣть отсюда, что психологически или субъективно, то-есть для насъ достовѣрность абсолютнаго первоначала зависитъ отъ непосредственной достовѣрности эмпирическаго бытія и нашего разума; логически же или объективно, то-есть въ существѣ самого дѣла, напротивъ, достовѣрность эмпирическаго бытія и нашего разума какъ относительныхъ зависитъ отъ достовѣрности абсолютнаго сущаго какъ ихъ безусловнаго начала, безъ котораго нашъ разумъ не могъ бы быть истиннымъ, а эмпирическое бытіе реальнымъ; поэтому то тѣ воззрѣнія, которыя игнорируютъ или отрицаютъ абсолютное первоначало въ его собственной дѣйствительности, приходятъ, какъ мы прежде видѣли, къ отрицанію дѣйствительности и эмпирическаго бытія и нашего разумнаго мышленія, то-есть къ безусловному скептицизму.

Теперь мы можемъ яснѣе опредѣлить отношеніе органической логики къ другимъ логикамъ. Всѣ онѣ ставятъ вопросъ объ истинности и дѣйствительности нашего познанія, но при этомъ школьная логика во всѣхъ своихъ видахъ хочетъ объяснить наше познаніе имманентно, то-есть изъ него самого, что совершенно невозможно, такъ какъ наше познаніе имѣетъ несомнѣнный характеръ относительности, условности и производности и не заключавтъ въ себѣ самомъ своего начала. Поэтому всѣ объясненія школьной логики приводятъ къ отрицательнымъ результатамъ. Логика критицизма, разлагая наше познаніе и приди къ двумъ послѣднимъ неразложимымъ элементамъ — эмпирическому бытію, какъ матерьялу и апріорному разуму какъ формѣ — оставляетъ открытымъ вопросъ о внутреннемъ отношеніи этихъ двухъ элементовъ, тогда какъ въ этомъ отношеніи вся суть дѣла; когда же логика раціонализма и логика эмпиризма пытаются

разрѣшить этотъ дуализмъ чрезъ отрицаніе одного изъ элементовъ и сведеніе его къ другому, то вслѣдствіе ихъ необходимой соотносительности уничтоженіе одного ведетъ и къ уничтоженію другаго и въ результатѣ получается чистое ничто. Школьная логика разлагаетъ организмъ нашего познанія на его составныя элементы, или же сводитъ всѣ элементъ къ одному въ отдѣльности взятому, что очевидно есть отрицаніе самого организма, поэтому школьная логика во всѣхъ своихъ видахъ заслуживаетъ названіе механической. Истинная же логика, признавая несамостоятельность отдѣльныхъ элементовъ нашего познанія (какъ несамостоятельны части организма въ отдѣльности взяты) и относительность всей нашей познавательной сферы, обращается къ абсолютному первоначалу какъ настоящему центру, вслѣдствіе чего периферія нашего познанія замыкается, отдѣльныя части и элементы его получаютъ внутреннее единство и духовную связь и все оно является какъ дѣйствительный организмъ, вслѣдствіе чего такая логика по справедливости должна называться органической. Эта логика основывается на слѣдующемъ безспорномъ умозаключеніи; если область нашего даннаго познанія относительна, то-есть предполагаетъ въ себѣ нѣкоторый абсолютный принципъ, то изъ этого только принципа оно и можетъ быть объяснено, съ него и должно начинать. Оставаясь на периферіи нашего актуальнаго бытія и познанія, мы очевидно не въ состояніи понять и объяснить что бы то ни было, ибо сама эта периферія требуетъ объясненія, мы должны, слѣдовательно, или отказаться отъ истиннаго познанія или перенести свой умственный центръ въ ту трансцендентную сферу, гдѣ собственнымъ свѣтомъ сіяетъ истинно-сущее, ибо для истинности познанія очевидно необходимо, чтобы центръ познающаго такъ или иначе совпадалъ съ центромъ познаваемаго. Если задача философіи объяснить все существующее, то разрѣшить эту задачу, оставаясь въ имманентной сферѣ актуальнаго человѣческаго познанія также невозможно, какъ дать истинное объясненіе солнечной системы—припиная нашу землю за средоточіе. Но, возражаютъ обыкновенно, какимъ образомъ человѣкъ самъ существо относительное—можетъ выйти изъ сферы своей данной дѣйствительности и трансцендировать къ абсолютному? Но кто доказалъ, что человѣкъ есть то, за что принимаетъ его школьная философія? Что человѣкъ безусловно ограниченъ міромъ кажущихся явленій и относительныхъ категорій своего разсудка — это есть вѣдь только *petitio principii*, предвзятая идея. И противъ этой предвзятой идеи мы, съ своей стороны, имѣемъ право утверждать, что человѣкъ

санъ есть высшее откровеніе истинно-сущаго, что всѣ корни его собственнаго бытія лежатъ въ трансцендентной сферѣ и что слѣдовательно, онъ вовсе не связанъ тѣми цѣпями, которыя хочетъ наложить на него никольная философія. Но ны не нуждаемся въ произвольныхъ утвержденіяхъ. Абсолютное первоначало или подлинно-сущее есть безусловно необходимое предѣльное понятія самого нашего разсудка, и безъ него, какъ мы видѣли, падаетъ даже наше имманентное познаніе. Намъ представляется выборъ не между трансцендентнымъ и имманентнымъ познаніями, а между трансцендентнымъ познаніемъ и отрицаніемъ всякаго познанія. Или абсолютно-сущее какъ принципъ, или чистый пуль безусловнаго скептицизма — вотъ дилемма для всякаго послѣдовательнаго мыслителя, и выбирая первое, мы стоимъ только на почвѣ самаго трезваго разсудка.

Общее понятія абсолютнаго первоначала, какъ оно утверждается нами отвлеченныи мышленіемъ, имѣетъ характеръ отрицательный, то-есть. въ немъ собственно показывается, что оно не есть, а не что оно есть. Положительное же содержаніе этого начала, его цѣльная идея дается только унственному созерцанію или интуиціи. Способность къ такой интуиціи есть дѣйствительное свойство чловѣческаго духа, и только въ немъ заключается основаніе дѣйствительной теософіи. Но разъ содержаніе абсолютнаго дано намъ въ идеальной интуиціи, оно можетъ и должно быть оправдано рефлексіей нашего разсудка и приведено въ логическую систему, то-есть, должна быть показана общая логическая необходимость этого содержанія, должно быть показано, что всѣ опредѣленія, образующія это содержаніе, логически вытекаютъ изъ самаго понятія абсолютнаго первоначала или сущаго. Эти собственныя опредѣленія сущаго, логически вытекающія изъ его понятія, образуютъ его внутреннюю познаваемость или являемость — его *λογος*, и наука, ими занимающаяся, основательно называется логикой. Этотъ *λογος*, какъ содержащій внутреннія собственныя опредѣленія сущаго, представляетъ абсолютный *princ* всякаго бытія и познанія, или безусловно необходимыя условія самой возможности всякаго бытія и познанія, и съ этой стороны логика опредѣляется какъ наука о необходимыхъ условіяхъ повпанія или о его возможностяхъ.

Такъ какъ органическая логика, имѣющая своей исходной точкой понятія (*λογος*) абсолютнаго первоначала или сущаго, должна изъ самаго этого понятія логически вывести всѣ существенныя опредѣленія сущаго самого по себѣ, то методъ этой науки можетъ быть



только чистое діалектическое мышление, то-есть, мышление изнутри развивающееся, независимое ни отъ какихъ случайныхъ влѣніихъ элементовъ. (Внутреннее же содержаніе этого мышления или его дѣйствительные объекты даются, какъ сказано, идеальной интуиціей).

*Діалектика* есть одинъ изъ трехъ основныхъ философскихъ методовъ; два другіе суть *анализъ* и *синтезъ*. Такъ какъ я употребляю эти термины въ нѣсколько иномъ значеніи, чѣмъ какое имъ обыкновенно приписывается, то я долженъ дать здѣсь ихъ общее опредѣленіе. Подъ діалектикой я разумѣю такое мышление, которое изъ общаго принципа въ формѣ понятія выводитъ его конкретное содержаніе; такъ какъ это содержаніе, очевидно, должно уже заключаться въ общемъ принципѣ (ибо иначе мышление было бы творчествомъ изъ ничего), но заключаться только потенціально, то актъ діалектическаго мышления состоитъ именно въ переведеніи этого потенціальнаго содержанія въ актуальность, такъ что начальное понятіе является какъ нѣкоторое зерно или сѣмя, послѣдовательно развивающееся въ идеальный организмъ.

Подъ анализомъ я разумѣю такое мышление, которое отъ даннаго конкретнаго бытія, какъ факта, восходитъ къ его первымъ общинъ началамъ.

Подъ синтезомъ я разумѣю такое мышление, которое, исходя изъ двухъ различныхъ сферъ конкретнаго бытія чрезъ опредѣленіе ихъ внутреннихъ отношеній, приводитъ къ ихъ высшему единству.

Изъ этихъ трехъ діалектика есть по преимуществу методъ органической логики, анализъ — органической метафизики, а синтезъ — органической этики. О двухъ послѣднихъ мы скажемъ больше па своенъ мѣстѣ, а теперь еще нѣсколько словъ о діалектическомъ методѣ.

Діалектика, какъ опредѣленный видъ философскаго мышленія, является впервые у элеатовъ, затѣмъ у Горгіа. Здѣсь она имѣетъ характеръ чисто отрицательный, служитъ только средствомъ доказательства или опроверженія и притомъ лишена всякой систематичности. Такъ Горгій, выводя изъ извѣстныхъ общихъ понятій (бытія, познанія) ихъ конкретныя опредѣленія и указывалъ противорѣчіе этихъ опредѣленій, заключалъ къ несостоятельности самаго общаго понятія. Такимъ способомъ въ своей книгѣ „о природѣ“ онъ доказывалъ три положенія: 1) что ничего не существуетъ, 2) что если что нибудь существуетъ, то оно непознаваемо, 3) что если существуетъ и познаваемо, то не можетъ быть выражено. Платонъ далъ идею ис-  
часть сіхс, отд. 2.

тивной діалектики какъ чистаго, изнутри развивающагося мышленія, но не осуществилъ ее. Еще менѣе Аристотель; хотя у обоихъ мы находимъ богатый матеріалъ для нашей логики. Первое дѣйствительное принѣненіе діалектики, какъ мыслительнаго процесса, вводящаго цѣлую систему опредѣленій изъ одного общаго понятія, мы находимъ у Гегеля. Поэтому намъ должно указать отношеніе его рационалистической діалектики къ нашей (которую мы въ отличіе назовемъ положительною) и существенныя различія между ними.

Вопервыхъ, Гегель отождествляетъ имманентную діалектику нашего мышленія съ трансцендентнымъ логосомъ самаго сущаго (не по сущности или объективному содержанию только, но и по существованію) или собственно совсѣмъ отрицаетъ вто послѣднее, такъ что для него наше діалектическое мышленіе является абсолютнымъ творческимъ процессомъ. Такое отрицаніе собственной трансцендентной дѣйствительности сущаго ведетъ, какъ было показано, къ абсолютному скептицизму и абсурду. Положительная діалектика отождествляетъ себя (наше чистое мышленіе) съ логосомъ сущаго лишь по *общей сущности* или *формально*, а не по *существованію* или *материально*; она признаетъ, что логическое содержаніе нашего чистаго мышленія тождественно съ логическимъ содержаніемъ сущаго, другими словами, что тѣ же самыя (точнѣе такія же) опредѣленія, которыя мы діалектически мыслимъ, принадлежать и сущему, но совершенно независимо (по существованію или дѣйствительности) отъ нашего мышленія. И не только эти опредѣленія принадлежать сущему самому по себѣ въ его собственной дѣйствительности, какъ его идея, но даже и намъ эти опредѣленія доступны въ своей живой дѣйствительности первѣе всякой рефлексіи и всякой діалектики, именно въ идеальномъ уносоерцаніи; діалектика же наша есть только связанное воспроизведеніе этихъ идей въ ихъ общихъ логическихъ схемахъ. Ибо по сколько сущее въ своей логической формѣ есть опредѣляющее начало и нашей отвлеченной рефлексіи (какъ форма тѣла опредѣляетъ форму тѣни), по столько его опредѣленія становятся существующими и для нашего отвлеченнаго разсудка нашими абстрактными мыслями или общими понятіями; по сколько, другими словами, нашъ разумъ есть отраженное проявленіе сущаго, именно въ его общихъ логическихъ опредѣленіяхъ, по столько мы можемъ имѣть и соотвѣтствующія, адекватныя этимъ опредѣленіямъ мысли или понятія. По Гегелю наше діалектическое мышленіе есть собственное сознаніе сущаго или его сознанія о себѣ самомъ, при чемъ внѣ

этого сознания сущаго и нѣтъ совсѣмъ. Положительная же діалектива утверждается только какъ наніе сознание объ абсолютномъ, не имѣющее реально никакой непосредственной связи съ его сознаниемъ о себѣ.

Вопторыхъ, Гегель за исходную точку всего діалектическаго развитіе, аа его логичесній субъектъ или основу беретъ не понятіе сущаго, а понятіе бытіе. Но понятіе бытія само по себѣ не только ничего не содержитъ, но и мыслиться само по себѣ не можетъ, переходя тотчасъ же въ ноніе ничто. Въ положительной діалектикѣ логичесній субъектъ есть понятіе о сущемъ, у Гегеля же само понятіе вообще какъ такое, то-есть, понятіе какъ чистое бытіе, безъ всякаго содержанія, безъ мыслимаго и безъ мыслящего, двойное тождество понятія съ бытіемъ и бытія съ ничто. Очевидно, что вадача вывести все изъ этого ничто—сана по себѣ, то-есть, по *содержанію* своему можетъ быть только діалектическимъ обманомъ, хотя разрѣшеніе ея могло послужить и дѣйствительно послужило у Гегеля къ богатому развитію діалектической *формы*.

Въ третьихъ, такъ какъ для Гегеля сущее сводится безъ остатка къ бытію, а бытіе безъ остатка къ діалектическому мынненію, то это мынненіе должно исчерпывать собою всю философію, и основанная на немъ логика должна быть единственной философской наукой; и если тѣмъ не менѣе онъ допустилъ еще сверхъ того философію природы и философію духа, то это была только уступка общему смыслу или непослѣдовательность, что доказывается уже тѣмъ способомъ, какимъ онъ переходитъ отъ логики къ натурфилософіи: какъ было уже давно занѣчено и въ Германіи, это есть не что иное какъ логическое *salto mortale*. Съ наніей же точки зрѣнія, по которой мы признаемъ мынненіе только однимъ изъ видовъ или образовъ проявленія сущаго, діалектика, не можетъ покрывать собою всего философскаго познанія и основанная на ней логика не можетъ быть всей философией: она есть только первая, самая общая и отвлеченная часть ея, ея остовъ, который получаетъ тѣло, жизнь и движеніе только въ слѣдующихъ частяхъ философской системы — метафизикѣ и этикѣ.

**Владиміръ Соловьевъ.**